

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ХАРКІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ В. Н. КАРАЗІНА
ФІЛОСОФСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
КАФЕДРА ТЕОРЕТИЧНОЇ І ПРАКТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ
ІМЕНІ ПРОФЕСОРА Й. Б. ШАДА
СТУДЕНТСЬКЕ НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО
ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ

XVII ХАРКІВСЬКІ СТУДЕНТСЬКІ ФІЛОСОФСЬКІ ЧИТАННЯ

до 100-ї річниці публікації
«Логіко-філософського трактату»
Л. Й. Й. Вітгенштайна

Матеріали наукової конференції студентів та
аспірантів

(13–14 травня 2021 р., м. Харків)

Харків – 2021

УДК 1+2+32+39+7.01

Ресстраційне посвідчення УКРІНТЕІ МОН України
(№ 835 від 14 грудня 2020 р.)
Затверджено до друку рішенням Науково-методичної ради
Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна
(протокол № 5 від 10 червня 2021 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 П. Б. Шада Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

Перепелиця О. М., д. філос. н., доц., завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора П. 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;

Храброва О. В., к. філос. н., доц., доцент кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора П. Б. Шада 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 П. 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.

XVII Харківські студентські філософські читання: до 100-ї річниці публікації «Логіко-філософського трактату» Л. Й. Й. Вітгенштайна. Матеріали наукової конференції студентів та аспірантів, 13–14 травня 2021 р., м. Харків. Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2021. 138 с.

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

ISBN 978-966-285-718-4

© Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, 2021.

© Дончик І. М., макет обкладинки, 2021.

ЗМІСТ

До 100-ї річниці публікації «Логіко-філософського трактату» Л. Й. Й. Вітгенштайна

Ігор Мінаков Вітгенштайн, аналітична філософія і філософія.....	8
Дронов Дмитро Пізній Вітгенштайн. Переосмислення явища мови в аналітичній філософії.....	17

Теоретична філософія

Анучіна Влада Встановлення екзистенційної проблематики у вступних параграфах «Буття і часу».....	20
Artemenko Mykuta Ontology of Dissemination: Bardaisan and the Sphere of Fate.....	24
Давіденко Ілля Деякі зауваги щодо системного підходу до історико- філософського дослідження Гегелевої філософії.....	27
Захлипа Дар'я Філософський дискурс Ἀληθεία як умова оприсутнення науки.....	30
Корчевний Василь Retitio principii проти кола кореляції: критика принципу фактуальності Квентіна Меясу.....	33
Мішпаткін Антон Поняття політичного: Шмітт, Гайдеггер, Штраус про його суть...37	
Храбров Георгій Авторство / Споживання себе.....	40

Практична філософія

Борисенко Єлизавета Моральна криза сучасного суспільства: як концепція Л. Кольберга може пояснити цинізм.....	44
Дубняк Златислав Індивід і суспільство: соціальна теорія Джона Дьюї.....	47
Мейта Ксенія The Class Dimension of the Otherness in Richard Rorty's Philosophy.....	50
Панкратова Олеся Концепція «емпатія» в україномовних дослідженнях: головні напрями рецепції.....	54
Панов Володимир Постколоніальні студії та (пост)колоніальний досвід України.....	56
Пикало Андрій Погляди Ю. Н. Харарі на етичні проблеми сучасності.....	58
Ровенський Олександр Агоністичний концепт демократії та філософсько-політична пайдея.....	60
Слободян Оксана Євген Спекторський про правознавство як «моральну соціологію».....	62
Терещенко Юлія Практична філософія Г. В. Ф. Гегеля в інтерпретації Р. Б. Піпшина.....	66
Чабан Валерія «Банальність зла» у творчості Ханни Арендт.....	68

Чистотіна Ольга	
Про що мовчить Бадью: «пристрасть реального» та «неіменоване».....	72

Філософія релігії, богослов'я та релігієзнавство

Лелеко Данило	
Комунікативний суб'єкт у сучасній теології: від контрінтенціональної феноменології до тринітарної онтології.....	77

Філософія і теорія культури, культурологія, етнокультурологія

Кутенко Олександра	
Феномен кураторства: презентація інформації в ХХІ столітті.....	82

Овчаренко Наталія	
Питання абстракції в теорії філософії.....	86

Тарасова Анастасія	
Еклезіологічний аспект філософії Іншого в романістиці Ф. М. Достоевського.....	88

Штирбул Валентин	
Світ як цілісний культурний простір у викладі П. О. Флоренського та авторів АНТ.....	93

Візуальне мистецтво і менеджмент культури

Васейко Вікторія	
Роль штучного інтелекту в сучасному кіновиробництві.....	97

Кроква Олександра Жіночість в американській fashion-індустрії від Громадянської війни до Великої депресії.....	100
Лазоревич Ірина Сучасне християнське сакральне мистецтво та його основні візії.....	103
Перепелиця Марія Мистецтво відрази.....	106
Романюк Анна Образи жінок Київської Русі в малих пластичних формах Галини Севрук.....	108
Стаценко Катерина 2D-анімації у візуальній культурі XXI століття.....	111
Усенко Інга Інтерпретація образу Ра в масовій культурі на прикладі фільмів «Боги Єгипту» і «Зоряна брама».....	112
Хворостініна Катерина Як NFT змінює правила art-ринку та впливає на розвиток мистецтва.....	115

Європейські студії

Потоцька Дар'я Проекти «вічного миру» у філософії Просвітництва.....	117
Пфайфер Володимир Анонімність у Мережі: переваги та загрози.....	119

Урбаністичні студії

- Загурська Марія
Міжкультурна комунікація як інструмент міської ідентичності
(німецький досвід).....123
- Коряга Павло
Культура міського повсякдення часів УРСР: чому порцеляна була
важливим елементом побуту радянської людини.....126
- Литвинова Анна
Похід до кав'ярні як критерій елітарності міського покоління Z..129
- Сегеда Тетяна
Велосипедний туризм у тренді, або як Covid-19 змушує містян
займатися спортом.....132
- Суховєєва Олександра
Право на місто: актуальність для Харкова.....135

**ДО 100-Ї РІЧНИЦІ ПУБЛІКАЦІЇ
«ЛОГІКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ТРАКТАТУ»
Л. Й. Й. ВІТГЕНШТАЙНА**

*Мінаков Ігор,
к.філос.н., доцент кафедри теоретичної і практичної
філософії імені професора П. Б. Шада
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна*

**ВІТГЕНШТАЙН, АНАЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ І
ФІЛОСОФІЯ**

Я намагатимусь сказати зараз набагато більше, ніж можу, і тому, може, буде так, що я *нічого* не зможу сказати. Недостатність й недолугість слів, а також, відповідна (не)якість думок, що пов'язані з моєю участю у справі, беззаперечно, є стільки ж моєю одноосібно власною провиною, скільки щось геть недивне і *нецікаве*. Але дійсно цікавим є те, що неможливість-сказати, мовчання як мова-*інша*-мові, може бути тут присутнім як локальний факт того, що Л. Вітгенштайн виводить до показу у своєму філософуванні. А ще конче цікавим є те, що оці наші зімкнені вуста можуть видатися симптомом відкритої тут можливості *вказати на істину* філософії – тією мірою, якою ми беремо (якщо, звичайно, зможемо і ще – якщо пощастить) *втілену участь у відкритому акті філософування* на ім'я «Людвіг Вітгенштайн». Бо Людвіг Вітгенштайн є відкритий акт філософування – як відкритим є будь-який *повний* акт філософування. Отже, якщо я – за таких причин та обставин – *нічого не зможу сказати*, то може, незалежно, а то й всупереч моїм власним (не)можливостям, я опинюся ближче до «самої справи»?

Як відомо, Людвіга Вітгенштайна вважають «батьком» аналітичної філософії. Історики – «класики», «аналісти», «інтелектуалісти», «постмодерністи» і под., і под., – чийм об'єктом є історична подія філософії; самі аналітичні

філософи; неаналітичні філософи, тобто такі, що працюють у руслі т.зв. континентальної традиції філософування – усі вважають його таким.

Але що таке є аналітична філософія?

Насамперед це *віра* в об'єктивну реальність, в об'єктивний характер речей і явищ світу, у те, що речі просто є, незалежно від усього, решти: просто *cat is on the mat*; аналітична філософія починає від стану справ, чи починається з визначальної відсутності смаку до руху *за* стан речей, руху *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*. Відповідно до цього, аналітична філософія також вірить у відкритість – принаймні принципову – прямого доступу до речей у знанні, у можливість повністю адекватно показати об'єкти (хоча, займатися цим не збирається, віддаючи цей клопіт науці).

Аналітична філософія вірить в те, що для всього є, і головне, що для всього є – це *аргументація*.

Аналітична філософія – це потяг до замкненості проблемного поля й до замкненості теоретичних побудов; впевненість в остаточності аналітичного результату: деякий фрагмент дійсності може бути проаналізований «назавжди» – можна тільки перейти до іншого фрагменту. Це відомий кумулятивізм змістів: кожний результат – це «цеглина» у спільний великий «будинок» загальної колективної розвідки.

Р. Рорті авторитетно зауважує, що аналітичні філософи здебільшого не схильні розуміти свою дисципліну як гуманітарну. Вони вважають її за точне дослідження об'єктивного знання й через це радше схожою на природничі науки. Натомість гуманітарні науки вони розглядають як арену зіткнення *незаперечних думок*. Філософи такого типу вважають за краще розташовуватися – для цілей винятково адміністративних – якомога далі від професорів літератури і якомога ближче до професорів фізики. Далі Рорті констатує, що для англомовних філософів найбільше значення має саме здатність до аргументації, типова для учасників судових

процесів. Найважливішим, як і раніше, вважають володіння тим, що мої Принстонські колеги звичайно називали «швидким мисленням» (див. [11, с. 5, 9]). (Тут я згадую, що у В. Подороги є текст про М. Мамардашвілі, де наголошується, що «бути мислителем значить бути *повільним*, дуже повільним» (курсив В. Подороги) [10, с. 228]). А сам М.К. Мамардашвілі взагалі стверджував, що ти у стані філософського мислення нібито «заціпенів, застиг» [8, с. 17].)

Однак, я стверджуватиму, що, попри те «парадигмальне налаштування», що аналітичні філософи не мають нічого спільного з філософією, якщо це не аналітична філософія, аналітична філософія залишається філософією! Я стверджуватиму, що «аналітична філософія», все ж таки, залишилася *можливістю філософії*. Цікаво іноді спостерігати, як аналітична філософія *повертає до філософії* власних титульних виробників (я вже не кажу про її «простих працівників» – про звичайних гарвардських і кембриджських професорів) хай би там як хто з них не намагався зробити з філософії окрему нову справу – водночас редукуючи до неї *всю* філософію; або розвернути аналітичну філософію, а в ній, знов-таки, усю філософію в бік математики, символічної логіки, лінгвістичного аналізу, фізичного наукового природознавства тощо.

Аналітична філософія все ж таки залишається *філософією*, минаючи та ігноруючи локальні вподобання, мрії й наміри, які керували більшістю тих, хто її підтримував, тих, хто її продовжував і розбудовував (раніше й зараз), і навіть тих, хто її створив.

«Що ж, і з добрими почуттями можна робити погану літературу», – цитує М. Гайдеггер Андре Жида в тексті про філософію. Бо ж справа не в почуттях, а в літературі. А ще більшою мірою – у філософії (див. [12, с. 113]).

І отут постає Людвіг Вітгенштайн. Той, хто міг просто одним кроком, одним жестом покинути й полишити всю

розгорнуту, розгалужену й розбудовану справу, подію, біля джерел якої власне сам і стояв. І піти туди – навіть не на інші землі, – а туди, де *землі немає*. І він, схоже, був досить чуттєвий до того, що йде до думки й пера від того, чим виявляється захопленим. Філософією.

А філософія? Філософія народилася, завжди була *метафізикою* і, хай що б там не казали про кінець метафізики, такою лишається. Натомість метафізика починає так: за речами (під речами) є ще *дещо*, не розташоване в часі, серед речей (бо неможливо, щоб речі трималися й були визначені самі собою). (М. Мамардашвілі та О. П'ятигорський блискавично висловилися: без онтології туга бере за горло, бо *що* лишається? – Теорія опису одних речей як того, що деяким чином висловлює стан справ щодо інших речей?) (курсив авторів зберігаємо) [9, с. 26]). Між тим, Платон має на увазі те саме, коли каже, що якщо б речі *старіли*, вони б були вже давно мертві! Скажімо, *смысл* речей не може бути розташований у часі (до речі, ця інтуїція майже магістральна в Вітгенштайна).

Навіть у класичної аналітичної філософії є своя, така собі «вироджена метафізика». Це... – «логіка висловлювань»: за фізичним, за натуральним, додатково до фізики, є правильна логіка організації фактів у висловленні. Щоправда, це одне-єдине, що, відповідно згаданій точці зору, там є.

З іншого боку, у класичній «неаналітичній» філософії є спекулятивний жест: просто від самого початку постулювати, покласти *позитивну підставу можливості смислу* – позитивно, так само, як вчиняють вчені щодо *res, rei, dati* (назвати, зафіксувати) це «дещо», і потім, відносно цього позитивного «таю» осмислювати / мислити все решту. Цей жест, щоправда, «неприродний» щодо філософії. Це досить пізній жест, але завдяки християнським вікам та німецьким класикам він став класичним жестом західного філософування.

Проте філософія, так чи інакше, приводить аналітичну філософію до іншого – первородного й магістрального – жесту філософії як такої, що його М. Мамардашвілі дуже влучно називав «емпіричною метафізикою» (див., напр., [8]).

І далі я стверджуватиму, що Людвіг Вітгенштайн, батько-засновник аналітичної традиції, той, хто вигадав логічний позитивізм, відкрив Віденське коло (і той, хто його одноосібно концептуально закрит), відтворює саме цей жест.

Що це значить? Поясню на прикладі. Що таке картезіанське *cogito*? Це що, просто положення трансцендентної сутності / основи / субстанції? Геть ні! У Декарта це зовсім не так «монтується».

Якщо взяти «самісінькі зливки», *cogito* – це маркер Божественного вибору світу-при-Творінні, що здійснився. Маркер усередині присутності та існування людини. І цей маркер, що це – річ? Ніяк ні. *Cogito* не розташовується на рівні речей. *Cogito спалахує*. Це сингулярність, сингулярна точка у світі, вона «нізвідки», вона ніяк не пов'язана зв'язками речей у світі. Проте *cogito* – емпіричне. Це сингулярна емпірична фактичність: я мислю, я застав себе в думці. Однак це не факт *світу*. Це факт *порядку світу*, факт, який свідчить про вибір (Богом) «фундаментальних констант» світу. Це *факт*, який свідчить, що Бог *вже-вирік*: «...нехай буде світ». І став світ» – на базові налаштування якого вказує метафізичний, онтологічний факт *cogito*.

Але *це все*, що я можу про це встановити й розсудити. Поки мислю, я вже є, а отже, *думка є*, обрана Ним. А за мить – усе, я цього не можу обговорювати як можливість. Тільки емпірично: коли вже є, то є (див., напр., [6]).

Подібно до висловленого вище, як я розумію Вітгенштайна, головним для нього є запитання: що відбувається, коли *філософ говорить*? Або чим санкціонується філософування, що приходить у рух під час філософського акту? Усе більш-менш зрозуміло, коли ми говоримо про речі,

тобто коли факти (емпіричні протоколи) описуються (означуються) знаками мови. Але є щось ще. Тут інтуїція якогось першоустрою, якогось первинного кроку, якогось ходу, що належить до, так би мовити, координат чи умов, у яких (за умови яких) Бог робить щось можливим у цьому світі, над яким Він працює – наприклад, використання мови для висловлення номінальних («номенабельних») фактів. І цей режим не можна редукувати (як натхнені Вітгенштайном логічні позитивісти) до просто «відношення фактів та мови»; і про це, з іншого боку, звісно, не можна *говорити мовою* (тут саме виходить на сцену знаменита вимога мовчати про те, що проходить за відомством філософії). (До речі, можна стверджувати, що відносно до цього жесту нема «раннього» й «пізнього» Вітгенштайна, Вітгенштайна «Трактату» та Вітгенштайна «Філософських досліджень», але є *один* Вітгенштайн; задля такого-собі «експериментального» підтвердження цього, далі я цитуватиму саме «Трактат..» – «ранній» та «логіко-позитивістський»)

Вітгенштайн відчуває мову зовсім не як сферу доступу до самих речей. Ні, для нього це те, що певним чином для Декарта *cogito*, це «емпіричний» показник певної визначеності порядку самого світу; але щодо цього – щодо *онтологічного факту мови* – мова повинна мовчати, вона не висловлює, тому що не може висловлювати. Мова *показує*. І навіть сам стиль Вітгенштайна видається узятим до вживання «філософією Людвіга Вітгенштайна». Філософування як особиста розмова наодинці із собою, відхилення від теми як спосіб читання лекцій, мука примусу власних думок до впорядкованості, але так, що наступним словом констатується й нікчемність, нецінність самих щойно впорядкованих думок, дискурс початий лише для того, щоб правильно «дібрати нагадування» для певної мети. Цей перелік можна продовжувати й продовжувати. Хтось підрахував, що Вітгенштайн ставить приблизно 800 запитань у «Дослідженнях», тоді як відповіді

дає приблизно на 100 з них – і ті переважно (близько 70) він сам різко відбракував. (Паралельно спостерігаємо: як це далеко від титульної «аналітичної філософії»!)

І схоже, йдеться не просто про фрагментарність та афористичність, про несистемність, про парадоксальність форми та змісту тощо. Чи інакше: усе це і багато що ще, стоїть на службі у чогось іншого. Вітгенштайн будь-де намагається не просто «мовчати», але «мовчати», експериментуючи, так би мовити, з різними способами мовчання, а отже, щоб говоріння про те й про те (яке, зауважимо в дужках, для цього має бути остаточно вивірене, завершене, бездоганне щодо кожного певного випадку) окреслило і зафіксувало умови та координати, у яких міг би здійснитися *показ*, тобто могло показатися те, про що слід мовчати, для чого немає мови як такої. Щоб вийшло в показ щось сингулярне та не-світове, не-реальне, для чого немає ані імені, ані значення. Здається, що всі «сигнатурні» тексти Вітгенштайна – і весь «Трактат», і «Філософські дослідження», і «Про достовірність», всі «іменні» концепти – теорія референції та значення, «мовні ігри», «форма життя», «знання правила» – усе це оті «сходи», які будуються тільки для того, щоб постало відношення між філософією та доступом до істини. А сходи, риптовання, звісно, доведеться відкинути. Це все своєрідні «машини доступу» до Реального, а не висловлення речей.

Про це сказано у «Трактаті»: «6.53. Правильна метода філософії була б, власне, така: не говорити нічого, окрім того, що може бути сказане, тобто окрім пропозиції природознавства, – тобто окрім чогось, що не має стосунку до філософії, а далі, завжди, коли хтось захотів би сказати щось метафізичне, доводити йому, що він не задав значення тим чи тим знакам у своїх пропозиціях. Ця метода була б незадовільна для іншого – у нього не виникло б почуття, що ми вчили його філософії. Однак саме вона була б єдиною правильною» [3, с. 72].

І далі: «б. 54. Мої твердження з'ясовуються за допомогою того, що той, хто зрозуміє мене, зрештою, осягає їхню безглуздість, коли завдяки їм – по них – підійметься над ними. (Йому доведеться, так би мовити, відкинути сходи, після того як він піднявся по них нагору.) Йому доведеться подолати ці твердження, і тоді він побачить світ правильно» [3, с. 72-73].

Усвідомимо мимохідь: ті «риштованні» були так добре зроблені, що «Віденське коло» прийняло їх за саму «споруду», за підставу і парадигму – зупинилося й зосередилося на темі «висловлення речей», увірившись, що це і є мета та суть.

Так філософує Вітгенштайн. А от відомий парадокс Б. Рассела у класичній канторівській теорії множин (наводимо його у канонічній «повсякденно-гуманітарній» репрезентації під назвою «Цирульник»). Якщо цирульник голить тільки тих, хто сам себе не голить, то він власне себе і голить, і ні. Бо якщо він себе голить – він *голиться сам*, і значить, себе не голить; але якщо він *сам себе не голить*, – він неодмінно повинен поголити себе!

Хіба ця ситуація не відсилає до невлливої спорідненості з ситуацією у текстах / текстів Вітгенштайна?...

Якщо ти сигніфікативно-десігнативно (*мовно*) зрозумів філософське твердження, ти не зрозумів філософського повідомлення; якщо ж, у ході деякої «*роботи*», твердження філософа кваліфікувалися як мовно безглузді, тебе виводить до певного показу. Наприклад, показу того, що не речі і «дійсність» безкінечно та безнадійно варіюються мовою (чи логікою), у якій вони *визначені*, але мова і логіка є таким-собі онтологічним індексом (того чи іншого) порядку визначення події «реч».

(Втім, до речі, і сама тема підвалин математики, яка була Вітгенштейнові добре відома (через Б. Рассела), буда для нього ресурсом та інструментом... (ви)будови умов показу, умов доступу.

Вітгенштайн, хай там як, є «батьком» аналітичної філософії, бо, хай що б ми відкривали в аналітичній філософії (зокрема, як завгодно далеко за межами парадигми аналітичної філософії), ми, так чи інакше, завжди натрапляємо на «залізну постать» Людвіга Вітгенштайна. Ба більше, якщо межова, гранична спроба філософування, повний акт мислення (чим і є, власне, філософія) тобто спроба / акт, у якому виконано онтологічну можливість філософії, певним чином містить *усю філософію* – якщо це так, тоді Людвіг Вітгенштайн є тим, хто *відбувся вписаним у суб'єкт* події «філософія», утілив «Божественну Можливість» філософування. Принаймні щоразу, коли наважуємося філософувати, ми емпірично натрапляємо на цю обставину. Там є драма, і афект (А. Бадью стверджує, що з істиною завжди пов'язаний афект), і гранична напруга, і самотність, і відблиск невідомого на відкритому, і колосальна «машинна відтворення» філософії в іншому (в іншому локусі – у нас із вами).

Література:

1. Badiou A. Being and event. NY.: Continuum, 2006. xxxiii, 526 pp.
2. Hampshire S. Are All Philosophical Questions Questions of Language? *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1948, Suppl. vol. XXII. P. 31–48.
3. Вітгенштейн Л. Логико-філософський трактат. *Філософские работы*. Ч. 1 / пер. с нем. М.: Изд-во «Гнозис», 1994. С. 1–75.
4. Бадью А. Философия и событие. М.: ИОИ, 2013. 192 с.
5. Вітгенштейн Л. Голубая и коричневая книги: предварительные материалы к «Философским исследованиям». Новосибирск, 2008. 256 с.
6. Декарт Р. Размышления о первой философии. *Рене Декарт. Сочинения в 2 т.* Т. 2. М., 1994. С. 3–72.
7. Лакс М. Дж. Метафизика в аналитической традиции. *Философский журнал*. 2015. Т. 8. № 2. С. 5–15.
8. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. *Как я понимаю философию*. М., 1992. С. 14–26.
9. Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. М., 1997. 224 с.
10. Подорога В. Начало в пространстве мысли. *Феноменология тела. Введение в философскую антропологию*. М., 1995. С. 226–271.

11. Рорти Р. Аналитическая и трансформационная философия. *Философский журнал*. 2018. Т. 11. № 3. С. 5–19.

12. Хайдеггер М. Что это такое — философия? *Вопросы философии*. 1993. № 8. С. 113–123.

Дронов Дмитро
Національний аерокосмічний університет імені
М. Є. Жуковського «Харківський авіаційний інститут»

ПІЗНІЙ ВІТГЕНШТАЙН. ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ ЯВИЩА МОВИ В АНАЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Якщо розкривати основні тези філософії пізнього Вітгенштайна, доцільно звернутися до його ранніх поглядів. Бо ж тільки так, у зіставленні, можна вповні відчутти різницю в поглядах, що відображає факт переосмислення власних міркувань.

Почати потрібно з особистості філософа, зокрема з конкретних її виявів, які безпосередньо зумовлюють специфіку філософії Вітгенштайна. Маючи технічний склад розуму та професійні навички в інженерній справі, молодий Вітгенштайн познайомився з роботами німецького логіка Готлоба Фреге, які дуже вразили його й продемонстрували, що філософія може бути виражена не тільки нескінченними софізмами, а й формальними логічними системами, де кожному новому ключовому поняттю надано однозначне визначення, де кожен висновок зроблено на основі істинності чи хибності посилянь, в оперті на закони логіки, де не виникає ускладнень викладу без потреби, – такий підхід унеможливило дальші спекуляції й софістичні пасажі. Він і став для Вітгенштайна єдиним можливим, щоб створити власну філософську парадигму.

Порівнюючи пізнього й раннього Вітгенштайна щодо його філософського стилю викладу, можемо зауважити, що логічність викладу філософ зберіг, але гнучкість втратив.

Наприклад, розглядаючи «Логіко-філософський трактат» (1921 рік) та «Філософські дослідження» (1953 рік), бачимо відхід від стислого тезування до більш розгорнутих роздумів, хоч логічність міркувань залишається незмінною.

Продовжується лінія критики континентальної філософії. Від раннього періоду встановлення «логічного атомізму» Вітгенштайн постулює, що майже всі філософські проблеми, сформовані не аналітично, є «заручниками» мовних неоднозначностей і досить визначитися в поняттях, як усі вони стануть розв'язані або зійдуть за безглузді. «Більшість тверджень і питань, що трактували як філософські, не хибні, а безглузді. Ось чому на такі питання взагалі не можна давати відповіді, можна лише встановлювати їхню безглуздість. Більшість тверджень і питань філософа корениться в нашому розумінні логіки мови... І не дивно, що найглибші проблеми – це фактично не проблеми... Уся філософія – це «критика мови» [1, с. 9]. Так Вітгенштайн мотивує думку, що основне призначення філософії – докладний аналіз мовних тверджень. Для пізнього періоду така думка теж типова, але вже не так чітко виявлена.

Сильних змін зазнали погляди Вітгенштайна щодо сутності самої мови. Ці зміни були такі значущі, що стали вихідною точкою для нових філософських напрямів. Якщо ранній Вітгенштайн ґрунтував свою філософську концепцію на засадах логічного формалізму, підлаштовуючи під це мову, створюючи нову онтологію, то пізній – розкривав мову як самобутнє явище, яку не зводять тільки до логіки тверджень. Мова постає як стихійне явище, що існує доти, доки в людей виникатиме потреба в комунікації. Доречно й дуже важливо підкреслити, що комунікація передбачає не тільки формальну логіку предикатів, загорнуту в неформальну людську мову, що має здаватися тільки обміном твердженнями, а й те, про що ранній Вітгенштайн сказав би: «Про що не можна сказати, про те слід мовчати», – про аспекти мови, головною метою яких є

реалізація різноманітних практик [1, с. 33]. Насправді, проаналізувавши нашу буденну мову, помічаємо, що вона складається не тільки з речень, які можна записати як логічні формули, а й із виразніших елементів, що відіграють не менш важливу роль у спілкуванні, наприклад інтонацій, акцентів, ідіом, умовностей, парадоксальності, гумору й багато іншого. Вітгенштайн звертається до буденної мови, до справжньої мовної практики людей, і визнає її абсолютну значущість, бо вона пронизує кожен вияв життєдіяльності. Саме зі згаданого визнання випливає вся його пізня філософія. На основі цього виникають такі поняття, як «форми життя» й «мовні ігри», що констатують спрямованість філософа в сторону поглиблення в мовний феномен як багатогранний інструмент [2, с. 20, 331]. Звідси й тези про «Сенс слів – це їхнє використання», які варто інтерпретувати як те, що значення слів не фіксоване за самими словами, а змінюється залежно від того, як їх використовують у мові, що прикметно виражає віддаленість від концепцій мови Фреге та Бертрана Рассела [2, с. 40]. Звісно, з плином часу аналітичність філософії Вітгенштайна нікуди не зникла – зникли спроби хибного припущення, що мова оточена формально суворим логічним порядком, який має бути загальний для мислення й реального світу речей.

Література:

1. Вітгенштайн Л. Логико-філософський трактат. URL: <http://w2.ict.nsc.ru/jspui/bitstream/ICT/951/3/vit.pdf>.
2. Вітгенштайн Л. Філософские исследования / пер. с нем. Л. Добросельского. М.: Издательство АСТ, 2018. 352 с.

Теоретична філософія

*Анучіна Влада
Київський національний університет імені Тараса Шевченка*

ВСТАНОВЛЕННЯ ЕКЗИСТЕНЦІЙНОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ У ВСТУПНИХ ПАРАГРАФАХ «БУТТЯ І ЧАСУ»

Зараз ми можемо спостерігати дедалі більший інтерес до досліджень Гайдеггерового спадку серед академічних філософів у всьому світі. Не виняток і сучасний україномовний академічний дискурс: розвідки щодо Гайдеггерової філософії тепер такі активні, що можна бути свідками появи не лише численних статей із цієї тематики, а й навіть спеціальних чисел фахових наукових журналів, присвячених лише Гайдеггеровій думці¹.

Мета цих тез – розглянути контекст звернення Гайдеггера до екзистенційної проблематики в межах праці «Буття і час» (1927), що належить до фундаментально-онтологічного періоду Гайдеггерової філософії. Цей період змістовно відмінний від дальших через тісний зв'язок із трансцендентально-феноменологічною проблематикою, про що передовсім свідчить застосування Гайдеггером феноменологічного методу². Саме методологія, яку Гайдеггер запозичує з Гусерлевої феноменологічної філософії, дає йому змогу здійснити ґрунтовне дослідження «ось-буття» (поняття, яке вводить Гайдеггер), особливого роду сушого, якому йдеться про його власне буття [3, s. 12] і який феноменологія тематично взяла у «схоплення» як предмет [3, s. 47].

¹ Див. спеціальний номер журналу «Філософська думка», що має назву «Справа Мартина Гайдеггера»

² «Феноменологія – це спосіб підходу й оприявлення того, що має стати темою онтології. Онтологія можлива лише як феноменологія» [3, s. 47]

На нашу думку, така мета може бути реалізована на текстуальній базі вступних параграфів до згаданої праці. Водночас мусимо зробити заувагу щодо вибору для аналізу саме вступу, а не цілого тексту трактату: вважаємо, що вступ можна розглядати як замкнену систему тексту, достатню для початкового аналізу поняття «ось-буття», адже можемо зафіксувати вже в його межах попереднє встановлення автором тексту як окремих понять (філософем) та поняттєвих конструкцій, так і цілих тематик, присвячених проблематиці «ось-буття». Зокрема, до таких філософем належать «буття», «сущє / бутнє», «сєнс буття сущого», «сущє, що запитує про сьое буття», «часовість», «історіографічність», «фєномєні», «фєномєнологічний метод розвідки».

До тлумачення Гайдегєрової філософії раннього етапу як системи трансцендєнтального екзистєнціалізму тяжіли Ганс Гадамер та його послідовник Жан Грондєн [2, с. 158]. Так само відома традиція тлумачення Гайдегєрової філософії в річищі філософії екзистєнціалізму Жаном-Полєм Сартром та його послідовниками, протє цей напрям дослідження Гайдегєрової думки становить радше історію хибних тлумачєнь, зумовлєних особливостями перекладу «Буття і часу» французькою, про що, зокрема, пише сам Гайдегєр у листуванні із Сартром³ і що опосєредковано завважує Фрідріх-Вільгєльм фон Герман, наполягаючи на потребі цілісного прочитання Гайдегєрових текстів до 1930 року в аспекті головного завдання мислити саме буття, а не суб'єкт та притаманні йому питання [1, с. 209]. Ми

³ Найвиразніший епізод розмежування онтологічного проекту Гайдегєра з екзистєнційною філософією – відома заочна дискусія представника екзистєнціалізму Жана-Поля Сартра з Гайдегєром, головним предметом якої стало Сартровє розуміння гуманізму. Під час цієї дискусії Гайдегєр опосєредковано відмежовуєтьсє від тематизації сього вчєння в сєнсі вчєння про «людську суб'єктивність» і намагаєтьсє витлумачити поняття екзистєнції в перспективі власного вчєння.

дотримуємося візії, узвичасної в онтологічній традиції інтерпретації, що не редукує поняття ось-буття до однієї зі сфер, яку воно охоплює.

Отже, на нашу думку, поняття «екзистенція», «екзистенційність» та «екзистування» в контексті Гайдеггерової філософії потребують окремого докладного прояснення, бо кожне з цих понять має відмінний від узвичасного у філософії екзистенціалізму сенс і заради уникнення смислової плутанини сенс кожного з них потрібно розглядати тільки на текстуальній базі «Буття і часу». За висловом самого Гайдеггера, «“ось-буття” має беззаперечну перевагу перед будь-яким іншим суцям. Перша перевага онтична: це суще визначається у своєму бутті *екзистенцією*. Друга перевага онтологічна: “ось-буття” на основі своєї визначеності екзистенцією саме собою онтологічне» [3, s. 18]. Так само «ось-буттю» належить уже згадувана можливість *розуміння* цілого буття з огляду на його можливість *встановлювати* питання про сенс буття взагалі. Екзистування, за Гайдеггером, визначає «ось-буття», а отже, аналітика цього виду сущого завжди потребує врахування *екзистенційності*, яку розуміємо як буттєвий устрій сущого, що *екзистує*. У такій ідеї буттєвого устрою знову-таки лежить ідея про буття [3, s. 18].

На самому початку праці Гайдеггер наполегливо стверджує потребу встановити питання про буття та його сенс, навіть попри його невизначність або, навпаки, позірну зрозумілість. Питання про буття, на нашу думку, *медіюється* *екзистенційною структурою «ось-буття»*: екзистентність «ось-буття» впливає, опосередковуючи, на можливість і спосіб встановлення «ось-буття» питання про буття (категоріальна тематизація умов можливого досвіду, класична для філософії німецького ідеалізму, заміщується в Гайдеггера тематизацією через екзистенціали). Відповідно встановлення цього питання як модус буття певного сущого саме присутньо визначене тим, про що в ньому запитують, – буттям. Отже, «ось-буття»,

визначене поняттєво, – це суще, чїєю сутнїстю завжди є ми самї і яке водночас має буттєву можливїсть запитування [3, s. 9]. Так само Гайдеггеру йдеться про вихїдну зрозумїлїсть буття цьому особливому роду суцього – «ось-буття». Цю зрозумїлїсть вїн називає екзистентною й завважує, що питання екзистенції – онтична «справа» «ось-буття» [3, s. 16].

Хоч, на першїй погляд, поняття «ось-буття», зважаючи на вкорїненїсть у сферї як онтичного, так і онтологїчного, може здаватися складним і змістовно туманним Гайдеггеровим новотвором, це поняття ключове в розбудовї всього проекту фундаментальної онтологїї, адже, за висловом Гайдеггера, завдяки саме його інтерпретації нам «належить добути горизонт для розумїння й можливого тлумачення буття» [3, s. 53].

Амбїтний фундаментально-онтологїчний проєкт Гайдеггера з розроблення буттєвого питання, у якому вїн визначив буття серед найбільш темних [3, s. 4] і непрояснених понять, хоч і не був остаточно завершений публїкацією трактату (ба бїльше, гайдеггерознавцї назвали трактат лише фрагментом проєкту завершеної фундаментальної онтологїї [1, с. 205]), однак, на нашу думку, визначається особливою «оптикою» витлумачення буттєвого питання (як буття «ось-буття») і є вельми значущим у контекстї розумїння цього питання, до якого Гайдеггер упродовж усього життя пїдходив із позицій рїзних фїлософських настанов (Dasein, фїлософїя мови, поезїя тощо).

Вїдповїдно можна стверджувати вже на базї вступу до «Буття і часу», що Гайдеггер вводить екзистенційну проблематику у проєкт фундаментальної онтологїї. На користь цього свїдчить попередньо описувана у вступї структура «ось-буття» як особливого суцього, що, екзистуючи, запитує про своє буття. Саме в такому контекстї (їнстанція, що, визначаючи, опосередковує питання про буття), ця проблематика актуалїзована у вступї до «Буття і часу».

Література:

1. Богачов А. Досвід і сенс. К.: Дух і Літера, 2011, 336 с.
2. Богачов А. Щодо трансценденталізму раннього Гайдегера. *Δόξα / Докса*. 2009. Вип. 14. С. 157–184.
3. Heidegger M. Sein und Zeit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. 583 s.

Artemenko Mykyta

V. N. Karazin Kharkiv National University

ONTOLOGY OF DISSEMINATION: BARDAISAN AND THE SPHERE OF FATE

Bardaisan (154–222 AD) was a Syrian philosopher, theologian, one of the first authors to write in the Syriac language. The method of oriental treatises is relevant in a metamodern situation. Participation in the philosophical discourse of Middle Eastern treatises-mesekhet resembles the spread of network connections and works on the principle of the subject's involvement in the discursive space. The Middle Eastern treatise involves Western metaphysics into the space of language and semantic play, transforming the essential content of the text, while maintaining the integrity of the outer shell. The study of Bardaisan's treatises is relevant in the modern tradition insofar as they are a clear example of building a radically new ontological system on a heterogeneous basis.

The main theme of the Bardaisan's "Book of Laws and Countries" is the problem of human free will. Bardaisan's entire world is divided into three spheres – the sphere of Nature (حكمة), the sphere of Fate or Fortune (سلك) and the sphere of Free Will (كثير).

Free will space is the realm of the human mind and responsibility. Responsibility for actions lies entirely with a person, and not with the Creator. Responsibility presupposes the extension of the subject's power to the intelligible world on the one hand,

and the establishment of “being-in” on the other. Man has power over himself and over the world because he is free. Freedom for Bardaisan is an ontological construct, «being-together-with» in the understanding of Heidegger [5, p. 301]. Man is free in the space of the spirit only because he is attached to the Other – the sphere of the body. In this regard, Bardaisan is consonant with early Christian patristics, but there are a number of specific, characteristically Middle Eastern elements hidden behind the Western style of storytelling, intertwined with the form of Plato’s dialogue, like bright threads of a carpet.

If the sphere of free will is the space for the realization of the human «I» through an appeal to oneself, the primordial good of human essence, then the space of Nature is the sphere of the primordial established, static order. Thus, an opposition emerges between free will, the changeable space for the realization of one’s own «humanity» and the sphere of Nature. This is space of dual opposition that, according to Derrida «... organizes a conflictual, hierarchically structured field which can be neither reduced to unity, nor derived from a primary simplicity, nor dialectically sublated or internalized into a third term. The «three» will no longer give us the ideality of the speculative solution but rather the effect of a strategic re-mark, a mark which, by phase and by simulacrum, refers the name of one of the two terms to the absolute outside of the opposition, to that absolute otherness which was marked» [2, pp. 24–25]. This «three», undermining the foundations of dialogical co-existence with Logos in Bardaisan, is Fate, Fortune. This is the space of changeable being, the sphere of power of the luminaries. «Fortune is something that is not within the scope of our free will» and «opposes our desires» [1, p 11]. It can be argued that the mention of the sphere of Fate in isolation from the divine intention is the «unraveling» of the Greek philosophical discourse, its interweaving with the Middle Eastern gnosis. The most important thing is that this is the introduction of anxiety into being, from which Hellenic philosophy sought to eliminate. The

sphere of Fate in Bardaisan's dialogue is dissemination in Derrida's understanding: "Dissemination endlessly opens up a snag in writing that can no longer be mended, a spot where neither meaning, however plural, nor any form of presence can pin/pen down [agrapher] the trace. Dissemination treats – doctors – that point where the movement of signification would regularly come to tie down the play of the trace, thus producing (a) history. The security of each point arrested in the name of the law is hence blown up [2, p 26].

Thus, the reconstruction of Bardaisan's notion of Fate presupposes the existence of a complex multilevel hypertext. The transformation of the concepts of Mesopotamia astrology in the sphere of the Abrahamic concept of fate is superimposed on the Zoroastrian principle of mixing and Stoic ethics. Various discursive practices exist in conditions of equal dialogue, their fundamental heterogeneity is erased in the unified philosophical system of Bardaisan, who attempts to unite Eastern and Western traditions. A specific idea of Fate, which is at the same time similar to the principle of mixing in theology of Zurvanism and the *clinamen* of Lucretius, as well as a kind of cosmological model, formed the basis of the Middle Eastern worldview.

Literature:

1. Cureton, W. *Spicilegium Syriacum*, Containing Remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara bar Serapion, ed. with an English transl. and notes. London, 1855. 182 p.
2. Derrida, J. *Dissemination* / trans. from French. London: The Athlone press, 1970. 420 p.
3. Drijwers, H. J. W. *Bardaisan of Edessa*. New Jersey: Gorgias press, 2014. 326 p.
4. Handelman, S. *Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*. New York: SUNY Press, 1983. 290 p
5. Heidegger, M. *Being and Time* / trans. from German. New York: Albany, 1996. 512 p
6. Robertson P. *Greco-Roman Ethical-Philosophical Influences in Bardaisan's "Book of the Laws of Countries"*. *Vigiliae christianae*, 2017, Vol. 71, 511–540.

ДЕЯКІ ЗАУВАГИ ЩОДО СИСТЕМНОГО ПІДХОДУ ДО ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ ГЕГЕЛЕВОЇ ФІЛОСОФІЇ

Нині ми можемо бути свідками нового етапу розвитку багатьох дослідницьких напрямів в історії філософії – глобалізації. Визначальною рисою цього етапу є остаточний вихід напряму з функціонування в окремих дослідницьких центрах і перевершення регіональних інтелектуальних та академічних контекстів. Олег Хома зазначає принагідно до декартознавства [3, с. 112], що кожен локальний дослідницький центр привносить у глобальний галузевий контекст проблематику й тематичні своєрідності, софістичуючи та розширюючи його. У цій ситуації надзвичайної ваги набуває проблема віднайдення конвенційного підходу до дослідження певної філософії та пов'язаного з ним робочого загального бачення предмету (щодо актуальності питання в гегелезнавстві див. [4, р. vii–viii]). Принагідно до гегелезнавства, на наше переконання, таким міг би стати системний підхід, що ґрунтується на концептуалізації Гегелевої філософії через принцип системності.

Принцип системності – узвичаєна в дослідницькому середовищі назва теоретико-методологічної настанови Гегелевої філософії, згідно з якою філософія, спекулятивне мислення, завжди реалізується як система, спрямована на відображення свого предмета, яким є свідомість, у єдності структурного (а відповідно до наративу «Феноменології духа» ще й континуального) взаємозв'язку його елементів, завдяки якому останні набувають змістовної визначеності: «Хіба філософія є чимось іншим, аніж дослідженням істини, але дослідженням, свідомим природи й цілісності змісту,

з'єднаного й визначеного стосунками мислення?» [5, с. 7]. У контексті питання про підхід до історико-філософського дослідження Гегелевої філософії нам ітиметься про принцип системності насамперед у його стосунку до вибудови Гегелем свого вчення: відповідно ми розглядатимемо його як підставу реалізації самої філософії як системи, а отже, як структурно й континуально єдиного цілого.

Системний підхід можна розглядати як принаймні один із найпевніших підходів до історико-філософського дослідження Гегелевого вчення, адже він текстуально підтверджуваний уже на етапі початку вибудови Гегелем своєї філософії як системи, на матеріалі вступу до «Феноменології духа». Окрім текстуальної підтверджуваності, підхід має кілька істотних переваг, основні з яких перелічимо далі.

Системний підхід відповідає вимогам⁴, що їх висувають до подібних підходів провідні історико-філософські методології, зокрема методологія Вольфганга Рьода [1, с. 10–14] та чотири принципи Жан-Люка Марйона [2, с. 5]. По-перше, системний підхід до дослідження Гегелевого вчення адекватний тим вимогам до сприйняття своєї філософії, що перед нами ставить автор, а саме вимозі Гегеля щодо сприйняття його філософії як системи. По-друге, використовуючи цей підхід, ми змогли б розглянути Гегелеву філософію в її цілісності (від початку її зрілого етапу, яким є «Феноменологія духа»), адже він унеможливає випускання чи ігнорування будь-якої її частини. По-третє, використовуючи системний підхід, ми могли б розглядати Гегелеву філософію як ціле, зважаючи на етапність його постання, а отже, як ціле в його розвитку. Зрештою, по-четверте, цей підхід

⁴ 1) адекватність підходу тим вимогам до сприйняття своєї філософії, що їх перед нами висуває сам автор досліджуваного вчення; 2) цілісність розгляду досліджуваного вчення з урахуванням стадіальності його постання за використанням вибраного підходу; 3) застосовність підходу в різних дослідницьких контекстах.

застосовний у широких дослідницьких контекстах (як у контексті зосібного дослідження Гегелевого вчення, так і в контексті загальної історії філософії XVIII–XX століть).

Окрім того, як *підхід* до історико-філософського дослідження, системний підхід не скасовує обшину можливих інтерпретацій Гегелевої філософії, натомість обмежуючи їх вимогами адекватності та урахування всіх змістовних контекстів досліджуваного вчення. Ця особливість, зокрема, була б корисна, щоб спростувати інтерпретації, які ґрунтуються на зосібному розгляді окремих праць Гегеля, ігноруючи інші (подібні до, наприклад, радянських, переважно діалектико-логічних інтерпретацій, що ігнорували контекст розгортання дискурсії «Енциклопедії філософських наук у загальному нарисі», яким була «Феноменологія духа»).

Утім, попри виявлену текстуальну підтвердженість на матеріалі вступу до «Феноменології духа» та наявність численних переваг, найочевидніші з яких перелічені, системний підхід потребує дальшого перевірення своєї припустимості як в інших змістовних частинах «Феноменології духа», так і на матеріалі інших праць зрілого періоду творчості Гегеля, насамперед «Енциклопедії філософських наук...». Окрім того, додаткового прояснення потребує концептуалізація Гегелевої філософії через принцип системності в самій «Феноменології...»: потрібно визначити спосіб і механізм реалізації філософії як системи в межах наративу цієї праці.

На нашу думку, пріоритетним є саме додаткове прояснення концептуалізації Гегелевої філософії через принцип системності, що уможливить ґрунтовне змістовне розроблення такої концептуалізації, яка має передувати дальшому перевірненню її припустимості. Оскільки нам ідеться лише про те, щоб попередньо вказати перспективні, на нашу думку, напрями дослідження в контексті обґрунтування концептуалізації Гегелевої філософії через принцип

системності (і відповідного підходу), нижчезазначене може бути лише гіпотезами для таких досліджень. На нашу думку, за спосіб реалізації філософії як системи в межах «Феноменології духа» слід розглядати поняття досвіду свідомості, а за механізм реалізації досвіду свідомості та філософії як системи – поняття *Aufhebung*. Відповідно дальші дослідження на шляху обґрунтування концептуалізації Гегелевої філософії через принцип системності та системного підходу до її дослідження мали б відбуватися в напрямках перевірення цих гіпотез.

Література:

1. Рьод. В. Шлях філософії: з XVII по XIX століття / пер. з нім. В. Терлецького та О. Ведрова. К.: Дух і Літера, 2009. 388 с.
2. Хома О. (ред.) «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень: Жан-Марі Бейсад, Жан-Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван-Кун / пер. з фр. і лат. К.: Дух і Літера, 2013. 368 с.
3. Хома О. Сучасне глобальне декартознавство. *Sententiae*. 2019. № 2. С. 112–115.
4. Bykova, M., Westphal, K. (Eds.). *Hegel Handbook*. Basingstoke: Palgrave. Macmillan, 2020. lii+602 p.
5. Hegel G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Hegel G. W. F. *Hauptwerke in sechs Bänden*. Hamburg, Meiner, 1999. Bd. 6. 682 S.

Захлина Дар'я

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС АНΘΕΙΑ ЯК УМОВА ОПРИСУТНЕННЯ НАУКИ

Поняттєвий і методологічний бекграунд філософії поміж варіативу наукових досліджень дедалі частіше обертається на допоміжний аксесуар, який присутністю має надавати тому чи тому проблемному полю фундаментальних засад, онтологічних виправдань або станових засновків. За такої форми послугування філософським інструментарієм оминається її власний предмет дослідження, поза причетності до якого унеможливлене висловлювання про суще як таке.

Ідеться про сутність ἀλήθεια: як у значенні пропозиційної логіки ($S \in P$), так і в перспективі автентично-грецького сенсу (від грец. – «істина», «непотайне»), строкаті перетлумачення якого сприяли закріпленню за філософією відповідальності перед привативним матеріалом науки. На останній неодноразово була спрямована критика Ж. Лакана, який на основі виокремлення чотирьох дискурсів обґрунтовував потребу демонтажу поняття істини. Обжити Ж. Лакана «в інакший спосіб» означає передусім вивести поняття істини із сенсу нереалізованого резерву знання.

Ще М. Гайдеггер у роботі «Парменід», присвяченій історико-концептуальному розгортанню поняття істини, багаторазово посилався на парадоксальність романсько-новочасового уявлення про це поняття, сутність якого під час висловлювання оголюється до антиномічної пари ἀλήθεια-ψεῦδος (від грец. «неправда», «омана»), тоді як правильним еквівалентом мало б бути ἀλήθεια-λεύθη (від грец. «забуття»). У такий узуальний спосіб псевдовизначення наклало додаткових предикацій поняттю істини, яке зі значною часткою викривлення щодо автентичного сенсу почало функціонувати з позиції «знання, що не є хибним», тим самим уперше окреслюючи предмет науки загалом. Саме істина в концептуально романізованому вигляді починає відігравати компенсаторну для наук функцію, при цьому претензійно лишаючись у полі онтологічного, а отже, і вирішального аргументу.

Обтічні формулювання щодо сутності поняття істини, крім наявних у таких філологів-класиків, як К. Рейнгардт; абсорбованість істини знанням, на чому наголошував ще М. Гайдеггер, призвели до дезорієнтації філософії у відношенні до власного предмета, за посередництва якого науки зрівноважують втрати власних локальних сенсів. Формально філософський дискурс істини прочиняє диференційований показ сущого в образах дослідницькою

аудиторією і постасях, фактологічно він поза належним аналізом, але за замовчуванням наділяє останні статусом онтологічно доведених. Як наслідок, неопредметненість філософії через брак ствердної позиції в рефлексії над істиною призвела до того, на що свого часу була спрямована апологетична критика А. Бадью: коли філософської основини бракує, щоб осмислити те, що за згодою й визначенням цілком не осмислити, безапеляційно засвідчується провина філософії й вимога до неї, зокрема в рішучості відповідати за таку неспроможність.

Щоб вивести поняття істини з епістемологічного примату, фальсифікація якого стала причиною обумовленості університетсько-філософського дискурсу недосказаністю там, де науковий контекст потребує остаточності, але апріорного узаasadнення локальних сенсів, коли вони потребують істини як «точки зору» у ролі протекційного критерію, ми вслід за М. Гайдеггером означили горизонталь викривлення ἀλήθεια. Це дає змогу не тільки репрезентувати конститутивний для науки характер дискурсу ἀλήθεια, що перетворився на периферійно-дотичний наратив, а й визначати далі контекстуальні межі доречності вжитку в тих наукових дослідженнях, що тематично й категоріально його потребують.

Література:

1. Бадью А. Манифест философии / пер. с франц. В. Лапицкого. СПб.: Machina, 2003. 184 с.
2. Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером: в 4-х книгах; книга 1. Греческая философия / пер. с франц. В. Ю. Быстрова. СПб.: Владимир Даль, 2007. 256 с.
3. Дахний А. Деструкція як метод герменевтичної феноменології Мартіна Гайдеггера. *Вісник Львівського університету: серія філософські науки*. 2012. № 15. С. 37–45.
4. Кассен Б. Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей / пер. з франц. К. Сігова. Том перший. К.: Дух і Літера, 2009. 576 с.
5. Лакан Ж. Изнанка психоанализа / пер. с франц. А. Черноглазова. М.: Гнозис; Логос, 2008. 272 с.

6. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / пер. с нем. В. Бибихина. М.: Республика, 1993. 447 с.

7. Хайдеггер М. Парменид / пер. с нем. А. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2009. 382 с.

8. Sarobianco, R. The “Turn” Away from the Transcendental-Phenomenological Positioning of Being and Time to the Thinking of Being as Physis and Aletheia. *Heidegger-Jahrbuch 11*, 2017, 89–99.

9. Heidegger, M. Being and Truth / trans. from German by G. Fried and R. Polt. Indiana University Press, 2010. 231 p.

Корчевний Василь

Національний університет «Кисво-Могилянська академія»

RETITIO PRINCIPII PROTI KOŁA KOREŁACIЇ: KRITIKA PRINCIPU FAKTUALNOЇ KWENTINA MEJYCU

Осердям філософського проекту французького філософа Квентіна Меясу є принцип фактуальності, який полягає в тому, що необхідна контингентність і тільки контингентність. Цей принцип означає, що головною рисою реальності є її можливість будь-якої миті й без будь-якої підстави стати інакшою. Тим самим Меясу відкидає закон достатньої підстави й необхідність законів фізики. Філософ стверджує, що істинність принципу фактуальності доступна нашій думці. Я спробую показати, що в основі доведення цього принципу, яке пропонує Меясу, лежить похибка *retitio principii* – хибне коло в аргументації.

Аргументація Меясу черпає силу у двох аргументах, виведених з історико-філософського процесу.

Перший – це аргумент про коло кореляції, який дискваліфікує абсолюти догматиків (умовних Ляйбніца чи Ламетрі): думка не може вийти за межі себе, щоб порівняти світ «сам собою» зі світом «для нас», оскільки щойно ми мислимо певну властивість як незалежну від нашого мислення, ми її саме *мислимо*, тобто вона виявляється «сутнісно пов'язаною з нашим мисленням» [3, р.17]. Тобто коло

кореляції мислення й реальності виявляється замкненим, не даючи пізнавати ці два елементи окремо [3, р. 18]. Цей аргумент, на думку Меясу, кидає тінь на всю філософію, починаючи з Берклі та Канта, у яких він оформлюється, і завершуючи сучасними філософськими напрямками, зокрема феноменологією, герменевтикою та лінгвістичною філософією (за винятком того, що можна назвати наївним реалізмом, наївним тією мірою, якою він ігнорує критичну заборону на висловлювання про реальність як таку). Однак філософи, які дотримуються цього аргументу, можуть відтворити один із двох радикально протилежних жестів: деабсолютизації та абсолютизації. Філософію першого жесту Меясу називає кореляціонізмом. Якщо взяти згаданих філософів, то деабсолютизацію провадить Кант, а абсолютизацію – Берклі. Для Канта неусувність кола кореляції – це знак людської обмеженості, неможливості пізнати абсолют – річ саму собою. Натомість Берклі вбачає абсолют у самій кореляції (*esse est percipi*), і цим його позиція нагадує другий аргумент, до якого ми тепер переходимо.

Другий ключовий для Меясу аргумент – це абсолютизація кола кореляції. Для цієї позиції точка зору Канта виявляється половинчастою: збереження «речі самої собою» не має достатніх підстав. Відкинувши непізнавану річ у собі як немислиму, ми можемо, відповідно до цього аргументу, змінити знак на протилежний, перетворити обмеженість на могутність: «Якщо думка не може вийти за межі себе, то це не тому, що вона стикається зі своєю гносеологічною обмеженістю, а тому що вона відкриває питому необхідну форму буття – суб'єктивність» [4, р. 121]. Меясу називає такий підхід суб'єкталізмом, оскільки останній абсолютизує певну рису суб'єктивності або суб'єкта загалом⁵.

⁵ Тут йдеться не лише про суб'єкта у вузькому сенсі (як у суб'єктивному ідеалізмі), а про «суб'єктивне загалом – відповідно до трансіндивідуальної

Прикладами тут можуть бути Берклі та Гегель, але також і Ніцше (абсолютизація волі до влади) та Дельоз.

Подібно до того, як умовний Кант використав аргумент про коло кореляції для деабсолютизації позицій догматиків, послідовний кореляціоніст⁶, який прагне до деабсолютизації цього нового абсолюту суб'єкталіста, має якимось відкинути аргумент останнього, аргумент, який дискваліфікує кантіанську деабсолютизацію. На думку Меясу, єдиним способом відкинути суб'єкталізм, зберігши раціональність такого відкидання (тобто мислимість відповідного аргументу), є ствердження фактичності (не-необхідності) кореляції, яке, своєю чергою, щоб бути успішним, має мислити можливість небуття кореляції як реальну. І саме з цього Меясу виводить свій принцип фактуальності, який є абсолютизацією тези про фактичність кореляції [3, pp. 79–80].

Суб'єкталіст, абсолютизувавши кореляційне коло, стверджує, що думка не може вийти за межі себе, а тому має відкинути все зовнішнє щодо себе як неіснуюче, як позбавлене сенсу [4, p. 136]. І справді, щоб раціонально протистояти суб'єкталісту, кореляціоніст має мислити можливість небуття думки як реальну й абсолютну (незалежну від думки), тобто має стверджувати як абсолют той факт, що кореляція (світ даний нам крізь призму нашої суб'єктивності) є лише фактом – у ній немає потреби й вона може змінитися та зникнути. Якщо мислити цю можливість небуття думки лише як корелят самої думки, то суб'єкталіст матиме рацію: думка (кореляційна структура) нікуди не зникає, мислення

модальності, до якої на відповідному рівні дотичні всі люди й насправді все живе та неживе» [Там само].

⁶ У «Після скінченності...» [3] Меясу використовує термін «сильний кореляціоніст», протиставляючи його «слабкому кореляціоністу» (Канту), чия позицію (мислимість речі самою собою) дискваліфікує суб'єкталіст. В історії філософії сильними кореляціоністами можна назвати, зокрема, Гайдеггера чи Вітгенштайна. Для Меясу важливі не конкретні фігури, а сам хід думки.

власного небуття виявляється перформативною суперечністю, думка не може зникнути, її відсутність немислима.

Однак у тому, як подає аргументи Меясу [3, pp. 77–80], залишається непомітним, що перед нами лише гіпотетичне твердження: *якщо* потрібно протистояти суб'єкталізму, то потрібно стверджувати свою здатність мислити можливість небуття кореляційної структури як реальну. Ключове тут слово «якщо».

У чому насправді причина того, що ми маємо протистояти суб'єкталізму? Сам собою він не містить помилковості, принаймні якщо ми ставимося серйозно до аргументу кола кореляції⁷. Протистояння суб'єкталізму ми визнаємо як історико-філософський факт, як певну даність, і можна стверджувати лише те, що потрібно мислити реальну можливість небуття чи інакшості кореляції, тобто мислити немислення, мати знання про абсолют, щоб *по-справжньому* (але й це під питанням) йому протистояти.

Однак чим гарантоване таке мислення про реальність без мислення? Чи воно доведене? Протистояння суб'єкталізму може бути успішне не тоді, коли ми скажемо, що для цього потрібно, а коли зробимо те, що потрібно, тобто отримаємо в мисленні доступ до того, що перебуваємо поза мисленням. Меясу стверджує, що кореляціоніст це й робить, коли заперечує необхідність кореляції. Однак, щоб твердження Меясу було істинне, потрібно заздалегідь погодитися, що кореляціоніст успішно спростовує суб'єкталіста⁸. Ба більше, потрібно погодитися, що кореляціоніст (і ми разом з ним) здатен мислити абсолютну можливість небуття кореляції і що, мислячи її, він мислить її не просто як зміст власного твердження, тобто як корелят свого мислення, а отримує

⁷ Аргумент кола кореляції, зокрема, критикує Рей Брасьє, філософ, якого, як і Меясу, асоціюють зі спекулятивним реалізмом [2].

⁸ Пор. зі стратегією критики Меясу в роботі Діани Хаміс [1, с. 121–123].

знання про реальність саму собою. Маємо порочне коло, *petitio principii*: щоб вийти з кола кореляції, потрібно вийти з кола кореляції. Однак як ми можемо відрізнити речення «я мислю абсолютну можливість кореляції не бути» від самого мислення абсолютної можливості кореляції не бути? Коли Меясу говорить, що ми мислимо цю можливість як абсолютну, він справді це робить чи це лише зміст пропозиції, яку він висловлює? Знову-таки, щоб уникнути кола кореляції, ця можливість *має* бути абсолютна. Однак чи *є* вона така? На мою думку, Меясу не вдається переконливо це доводити. Він пропонує онтологію контингентності, яка стає ще одним варіантом онтології, чії переваги ми маємо оцінювати на основі її евристичності, а не визнавати внаслідок відкриття в собі здатності до безпосереднього знання абсолюту.

Література:

1. Хамис Д. Пустота корреляціонізму. *Логос*. 2013. № 2. С. 113–127.
2. Brassier, R. Concepts and objects. *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. re. press, 2011. pp. 47–65.
3. Meillassoux, Q. *Après la Finitude: Essai sur la Necessite de la Contingence*. Paris: Seuil, 2006. 178 p.
4. Meillassoux, Q. Iteration, reiteration, repetition: a speculative analysis of the meaningless sign. *Genealogies of speculation: materialism and subjectivity since structuralism*. Bloomsbury Publishing, 2016. pp. 117–197.

Мишаткін Антон

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

ПОНЯТТЯ ПОЛІТИЧНОГО: ШМІТТ, ГАЙДЕГЕР, ШТРАУС ПРО ЙОГО СУТЬ

Політичним у наш час є абсолютно все. Однак яке це політичне – то дуже добре запитання. Проблема, яку поставили ще стародавні греки Платон та Арістотель, знаходить вираження в кожній епосі: майже кожен наступний філософ має за необхідне висловити думку щодо держави й політики. Багатьох із цих філософів критикують за те, що

вони буцімто були духовними «батьками» непривабливих політичних режимів: Платон – «соціаліст-комуніст», Макіавеллі – «фашист», Гегель – «тоталітарист узагалі», Гайдеггер – «нацист» і далі за списком.

Особливу увагу тут потрібно звернути на особу Мартіна Гайдеггера, який уособлює собою цікаву історію взаємовідносин філософа й політики. Нагадаємо, що Гайдеггер бачив у нацизмі дещо метафізичне [1, s. 129], тобто філософське, що потім призвело до краху його сподівань: нацизм виявив себе лише в практичній своїй реалізації. Саме тому, коли ми звертаємося до Гайдеггера в цьому питанні, перед нами постають ще дві фігури, які доцільно буде розглянути й проаналізувати їхнє ставлення до політики. Це, по-перше, Карл Шмітт, відомий нам як «заслужений юрист Третього рейху», автор «Поняття політичного», і, по-друге, Лео Штраус, видатний політичний філософ ХХ ст. Ці три особи жили в один час, спостерігали за одними подіями і, що найважливіше, мали власну думку щодо цього, і думки їхні були різні. Саме це дає нам змогу зіштовхнути, так би мовити, їх у полеміці, де Гайдеггер посідає центральне місце, тобто тріада така: Шмітт-Гайдеггер-Штраус, адже ця трійця залишила по собі багату спадщину.

Шмітт так розуміє поняття політичного: політичне є тоді й тільки тоді, де й коли є публічне протистояння великих груп, розділених між собою за принципом «друг-ворог». Ці поняття потрібно брати в їхньому екзистенційному сенсі [6, с. 301, 303]. Людина стає людиною тільки тоді, коли вона є істотою політичною. Давньогрецька політична думка [5], де центральне місце посів «поліс», зумовлює постійну боротьбу, яка може бути виражена як фізична війна [6, с. 325–326].

«Протистояння» – центральне поняття не тільки у Шмітта. Мартін Гайдеггер у «Бутті та часі» використовує поняття, застосоване в Геракліта, але особливу увагу приділяє йому в лекціях зимового семестру 1934–1935 років «Гімни

Гельдерліна “Німеччина” та “Рейн”» [2, р. 28; 3]. Слід зазначити, що надалі Гайдеггер замінить поняття «боротьби» на поняття «протистояння»: «Протистояння – господар (який дає змогу відбуватись, траплятись) для всього суцього, але також для всіх правлячий охоронитель, адже дозволяє деяким виявлятися як богам, деяким як людям, деяких робить слугами, а інших – вільними».

Гайдеггер пише про це поняття так: «Протистояння – це не війна у звичайному сенсі слова; але те, що допомагає речам розкритися, щоб віддалитися, відійти одне від одного, знайти місце й затвердити себе як суще. У цьому розділенні, крім самих речей, являють себе тріщини, просвіти, відстані». Гайдеггер пише, що полемос, який ми розуміємо як протистояння, дає речам відділитися від хаосу [4]. Можна сказати, що саме існування Dasein – це протистояння. Саме тому Гайдеггер розглядає політичне, інтерпретуючи грецьке поняття поліса, справедливості, та аналізуючи онтологічні умови буття Dasein з іншими Dasein, тобто умови існування людського суспільства [2, р. 138–139].

Лео Штраус каже про те, що «всяка політична дія керується думкою про краще чи гірше». А сама думка про краще та гірше зводиться до думки про благо. За Штраусом, благо – це хороше життя чи хороше суспільство, забезпечене встановленням найкращого політичного режиму. Політичний режим – певний спосіб життя, певний модус буття [7, с. 9].

Для чистого розуміння політики та блага Штраус звертається до політичної філософії: «Політична філософія – це, з одного боку, спроба знайти істинну природу політичних речей, а з другої – пізнати, що собою являє правильний чи хороший політичний порядок» [7, с. 11].

Література:

1. Di Cesare, D. Heidegger, die Juden, die Shoah. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2016. 440 S.
2. Fried, G. Heidegger's Polemos: From Being to Politics. New Haven: Yale University Press, 2000. 319 p.

3. Heidegger, M. Holderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein». Gesamtausgabe / ed. Susanna Ziegler. Vol 39, 2d ed. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1989.
4. Heidegger, M. Introduction to Metaphysics / trans. from German by Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press, 1959. 214 p.
5. Аристотель. Политика / пер. С. А. Жебелева. *Аристотель. Сочинения в 4-х т., т. 4*. М.: Мысль, 1983. С. 375–644.
6. Шмитт К. Понятие политического / пер. с нем. СПб.: Наука, 2016. 568 с.
7. Штраус Л. Что такое политическая философия? / пер. с англ. М. Фетисова. *Введение в политическую философию: сборник*. М.: Логос: Праксис, 2000. С. 9–50.

Храбров Георгій
Національний аерокосмічний університет імені М. Є. Жуковського
«Харківський авіаційний інститут»

АВТОРСТВО / СПОЖИВАННЯ СЕБЕ

Зміни, спричинені розвитком сучасних технологій, зокрема інтернету, суттєво вплинули на інтелектуальну власність, авторське право й загалом характер авторства. Ще на зорі виникнення інтернету адепти й теоретики презентували його як реальний простір, де повною мірою міг чи навіть утілювався комунізм, адже саме в цифровому просторі реалізувалися демократичні способи ведення спільної праці, практики інтерактивної творчості, вільного обміну інформацією. Ішлося навіть про справжню економіку дару, коли колективна праця відбувається без залучення товарно-грошових відносин. Зокрема, піонер досліджень гіпермедіа Р. Барбрук ще наприкінці 1990-х років схарактеризував ці явища як кіберкомунізм [1]. Вільний обмін, у якому кожен отримує більше, ніж може дати, децентровані соціальні мережі сьогодні вже становлять складники повсякденного життя, у яке занурюється щораз більше людей. Навіть копірайту, який разом із приватною власністю визначальний для

капіталістичної системи відношень, знайшли альтернативу у вигляді копілефту.

Мережева мобільність і швидкоплинність інформації в цьому динамічному світі, здається, унеможливає отримання прибутку в довгостроковій перспективі від результату інтелектуальної праці, зробленої одного разу. Усе швидко змінюється й швидко зникає. А лишитися може хіба що в чомусь іншому, як його засаднича частина, складник, навіть не знятий, а лише як посилання чи навіть натяк на щось знайоме (мотив, фон, знак, образ тощо). Авторство також не є чимось, чим можна підживлювати життя тривалий час – наприклад, сучасна музика, розвиток якої визначений ресурсами на зразок YouTube, Spotify або Apple Music, породжує багато нарікань музикантів, що звикли до типового капіталістичного виробництва й просування музичного продукту. І йдеться не лише про миттєвий успіх чи мить слави, на що може розраховувати ледь не кожен і чим слід якнайшвидше скористатися, йдеться про постійний пошук нового, навіть з огляду на попит певної аудиторії. Однак як це зробити в пришвидшених потоках інформації? Копіювання, перетворення, поєднання різних унікальних контентів дає нам змогу постійно розширювати аудиторію. Але як тоді щодо авторства? Здається, що тут реалізується Марксова модель загальної праці, яка фіксує спільність і колективність виробництва і в якій авторство постає не так ефектом привласнення, приватної власності, як вдячністю за дар, що можна віддарувати лише чимось більшим, кращим тощо. Звісно, така перспектива можлива, навіть попри грошовий складник мережевого буття. Але в цього нового мережевого авторства є й інший бік.

Доволі показовими є приклади сучасних блогерів або зірок, чиє сходження відбувалося в інтернеті, у якому вони й створили себе. В інтерв'ю відеоблогеру Ю. Дудю [4] блогер і музикант Моргенштерн відкрито визнає, що музику деяких

своїх пісень насправді десь запозичив / вкрав, а виступає під фонограму. Звісно, схожість, серійне виробництво загалом характеризують культуріндустрію капіталізму або суспільство спектаклю. Тож численні митці на кшталт Моргенштерна, більш чи менш харизматичні, вписуються в цю логіку. Проте в чому полягає їхня творчість? Що ж вони створюють? Авторами чого насправді є? Чи є авторами? Чи, може, пост-авторами? Технологіями-маніпуляторами? Конструкторами семплів? На противагу тим, доволі зрозумілим прикладам, що стосуються комунікації науковців, до яких звертається з марксистським розумінням і Барбрук, революція, що відбувається в мистецтві, опосередковано через мережевий простір, оголює саме те, до чого тепер доходить капіталістичне відчуження. Щоб це зрозуміти, потрібно встановити, що насправді споживають пошанувачі митців на кшталт Моргенштерна? Музику? Шоу? Образ? Чи, може, власне Моргенштерна? Бо ж насправді головним творінням Алішера Валсева (так його звать від народження) є власне Моргенштерн. Бо ж ідеться далеко не про музику, яку він, як кажуть, краде, не про тексти пісень, які складно розібрати і які наповнені доволі обмеженими сюжетами та сенсами, ідеться навіть не про шоу – найголовніша тут подія самого Моргенштерна з усією множинністю запозичених частин, починаючи від імені, тату на обличчі 666 і завершуючи 808 bass. Так само в порно або в блогінгу загалом ми споживаємо окремі сингулярні фігури аж доти, доки вони нам остогиднуть. Тепер авторство тут постає практикою самостворення й самопрезентації, коли – згадуємо назву книжки Е.-Е. Шмітта [3] – сама людина постає твором мистецтва – що кращим, то наймовірнішим, монструозним, тобто таким, що реалізує найбільшу кількість бажань і фантазмів. І саме споживання визначає статус будь-кого як автора.

Однак таке споживання викриває автоеротичний сенс будь-якого споживання й будь-якого бажання. Бажання

бажання, яке концептуалізував О. Кожев [2], є бажанням вживати Іншого так само, як і бути вжитим Іншим. Нарешті, це бажання вживати себе, або фантазм автоспоживання.

Література:

1. Барбрук Р. Интернет-революция. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. 128 с.
2. Кожев А. В. Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2013. 792 с.
3. Шмитт Э.-Э. Как я был произведением искусства. СПб.: Азбука-Аттикус, 2011. 256 с.
4. MORGENSHTERN – главный шоумен России-2020 / вДудь. 03.11.2020. // <https://www.youtube.com/watch?v=AR6ovvs6Ihg&t=2251s>.

Практична філософія

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

МОРАЛЬНА КРИЗА СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА: ЯК КОНЦЕПЦІЯ Л. КОЛЬБЕРГА МОЖЕ ПОЯСНИТИ ЦИНІЗМ

Американський психолог Л. Кольберг створив доволі цікаву теорію морального розвитку індивіда. Вона набула широкого визнання: зокрема, Ю. Габермас покликається на неї, щоб підтвердити з погляду психології свою етику дискурсу. Ця психологічна теорія не лише суголосна міркуванням Габермаса, а й пояснює наявну кризу суспільної моралі, а саме поширення такого феномену, як цинізм, який, на думку німецького філософа П. Слотердайка, нині став масовим типом поведінки.

Коротко описуючи теорію Кольберга, згадаймо, що він виділяв кілька стадій морального розвитку: **I. Доконвенційна стадія** – люди оцінюють свої вчинки, лише зважаючи на наслідки: 1) дія зумовлена страхом перед покаранням; 2) дія зумовлена стратегічно-утилітаристським розрахунком. **II. Конвенційна стадія** – вчинки, орієнтовані на норми; поява моральної свідомості: 3) дія згідно з тим, чого від людини очікують; 4) дія згідно з нормами. **III. Постконвенційна стадія** – рефлексія над наявними нормами: 5) оцінювання наявних норм у контексті понять «життя» та «свобода»; 6) оцінювання норм у контексті універсальних принципів справедливості. Усі фази морального розвитку тісно пов'язані з розвитком когнітивним (за орієнтир Кольберг бере концепцію Ж. Піаже), адже «...досягнення морального розуміння залежить від досягнення логічного. Тут ми маємо паралелізм між індивідуальною

логічною та моральною стадіями розвитку» [4, р. 32]. Інакше кажучи, моральний розвиток індивіда безпосередньо залежить від його логічної здатності сприймати світ. Наприклад, людина не може досягти конвенційної стадії морального розвитку (на якій важливо розуміти норми та правила), якщо не може мислити абстрактно, а отже, не може осягнути суті моральних законів.

На початкових стадіях розвиток відбувається лінійно й без особливих проблем, однак, як пояснює Кольберг, є проміжна, 4,5 стадія розвитку, коли людина вже починає замислюватися над наявними нормами, але ще не доходить правильних висновків. За словами А. Єрмоленка, «така стадія небезпечна тим, що вона ще більше загострює кризу нормативної системи...» [1, с. 123]. Це загрожує виникненню цинізму чи морального релятивізму та скептицизму, коли старі моральні норми відкидаються чи заперечуються, а на заміну їм приходять егоїзм, притаманний 1-й і 2-й доконвенційним стадіям.

Перехідна (4,5) стадія має ряд певних характеристик, які частково описав як сам Кольберг, так і дослідники, що продовжили його традиції; зокрема, доволі вичерпну, містку її характеристику дав американський психолог Е. Таріель [4]. Ознайомлюючись з його роботою, можемо дійти висновків, що 4,5 стадії притаманні такі ознаки: 1. Різноманіття ціннісних установок – від чого виникає сумнів у давно визнаних загальних суспільних етичних нормах. 2. Виникає сумнів у авторитетах (Бог, закон та ін.). 3. Змінюється погляд на суспільство – воно має регулювати саме себе, а не переймати абстрактні формальні закони й норми. 4. Мораль конвенційної стадії сприймається як обмеження особистої свободи. 5. Усі люди сприймаються як рівні між собою – кожен може вважатися неповторною особистістю з власним баченням світу і (що важливо) власною мораллю.

Криза завершується або переходом на постконвенційний щабель, або стимулює свідомий чи не вповні свідомий відкат на попередні позиції. Згадаймо, що моральний розвиток тісно пов'язаний із когнітивним. Тому, якщо такого розвитку не відбулося, можна припустити, що людина радше здатна повернутися назад, тепер ще більш упевнена у «правильності» своїх егоїстичних вчинків. Натомість якщо людина продовжує когнітивний розвиток і доходить до розуміння важливості моральних вчинків, однак випіднішим для себе вважає залишатися на егоїстичних позиціях, то стається те, що П. Слотердайк називає ««логікою цинічної структури», тобто логікою самоспростування висококультурної етики» [2, с. 39]. Тепер уже засвоєну мораль сприймають як безглузді абстрактні правила, насаджувані дурням. Такий хід думок П. Слотердайк виявляє в людей у період після Просвітництва.

Епоху Просвітництва можна умовно прирівняти до конвенційної стадії розвитку в масштабах суспільства. Саме в цей час люди вже добре засвоїли те, що таке право та мораль. Виникли й закріпилися загальні етичні та правничі закони, а вінцем розвитку просвітницької думки справедливо можна вважати виникнення категоричного імперативу І. Канта. Однак пізніше суспільство починає переходити в кризу 4,5 стадії. Про це свідчить, наприклад, філософія Ф. Ніцше, який серед перших наполегливо почав перейматися проблемою «переоцінення цінностей» і підважуванням загально визнаної моралі та етичних конвенцій. Саме тоді й виникає постмодерний цинізм, який П. Слотердайк називає «усвідомленою хибною свідомістю»: «Це модернізована нещасна свідомість, над якою вже попрацювало Просвітництво безрезультатно й водночас даремно. Вона засвоїла настанови просвітників, але не здійснила того, до чого вони закликали, і, мабуть, не могла здійснити» [2, с. 33]. Цинізм став саме тією ідеологією, яка замістила істинне

бачення світу й «легітимізувала» егоїстичні вчинки всупереч моралі. З одного боку, цинічна людина думає, що звільняється від ілюзорного сприйняття світу, не підкоряючись загальним нормам і діючи за принципом «знати краще й чинити гірше всупереч йому», однак, з другого боку, саме таке ставлення до світу й заганяє її в пастку, тому вона «все-таки змушена опускатися на рівень нижче під тиском “влади речей”» [2, с. 34]. Отже, цинізм і є тим самим відкатом назад до доконвенційної стадії, про який писав Кольберг.

Література:

1. Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. К.: Лібра, 1999. 488 с.
2. Слотердаjk П. Критика цинического разума / пер. с нем. А. Перцева; испр. изд.-е. Екатеринбург: У-Фактория, М.: АСТ МОСКВА, 2009. 800 с.
3. Kohlberg, L. Moral Stages and Moralization: The Cognitive-Developmental Approach. In T. Lickona (Ed.), *Moral Development and Behavior: Theory, Research and Social Issues* (pp. 31–53). Holt, NY: Rinehart and Winston. 1976.
4. Turiel, E. Conflict and Transition in Adolescent Moral Development. *Child Development*, 1974, 45(1), 14–29.

Дубняк Златислав

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

ІНДИВІД І СУСПІЛЬСТВО: СОЦІАЛЬНА ТЕОРІЯ ДЖОНА ДЬЮЇ

Як влаштована соціальна реальність? Соціальні явища – це відтворені індивідом колективні дії, які мають примусовий характер і не можуть бути зведені до свідомості й дій індивідів? Чи, навпаки, соціальні явища походять від дій, які наділили смислом конкретні індивіди? Соціальна теорія класика філософії прагматизму Джона Дьюї давала третю відповідь на це запитання. Індивіди завжди є частинами соціальних середовищ. Індивідуальні смисли й цілі завжди походять із соціального середовища й існують у ньому. Водночас суспільство ніколи не задає індивідові абсолютно ригідних форм поведінки, навіть якщо йдеться про

традиційне чи тоталітарне суспільство. Соціальна реальність – це безперервний процес поєднання колективних узвичаєних зразків поведінки та індивідуальних спроб змінювати ці зразки, узгоджуючи їх із розв'язанням наявних проблем. Дьюї зауважує: «Соціальна еволюція полягає в безперервному перерозподіленні соціальних інтеграцій, з одного боку, і здатностей та сил індивідів, з другого» [1, р. 193].

Польський соціолог та історик ідей Єжи Шацький писав: «Соціальна психологія Дьюї була спрямована на пошук золотієї середини:... зберегти номіналістичну точку зору натуралістичної психології й соціології, але водночас вказати на сильний вплив суспільства на індивіда; виразити залежність людини від природного й соціального середовища, але також довести, що адаптація має двосторонній характер, показати детермінованість людини умовами та її свободу, залежність від минулого й здатність творення майбутнього» [3, с. 552]. Як вказував Шацький, золоту середину Дьюї знайшов у понятті «звичка» (*habit*). Воно позначало усталені зразки поведінки, водночас схильні до змін. Поняття «звички» означало загальний напрям поведінки, ту чи ту настанову, яку індивід застосовує в певному природному та соціальному контексті.

Німецький соціолог, дослідник філософії прагматизму Ганс Йоас зазначав, що політична філософія Дьюї не була ані функціоналізмом, ані методологічним індивідуалізмом [2, р. 290]. Дьюї намагався відкинути уявлення про людську дію як таку, що переслідує чітко задані ззовні чи зсередини індивіда цілі. Він хотів утвердити креативність дії. Одним зі способів це зробити для нього було запровадження поняття-неологізму «наочна ціль» (*end-in-view*). Воно розкривало зворотний зв'язок між засобами та цілями. Люди не відтворюють вкладені в них цілі, наче машини. Звісно, вони шукають засоби, корисні для своїх цілей. Водночас вони поступово змінюють свої цілі з огляду на наявні засоби. Тому,

як писав Йоас, для Дьюї наочні цілі – це не уявлені майбутні стани, а плани дій, які структурують наші дії в теперішньому [2, р. 154].

Такий погляд на соціальний світ можна порівняти із пізнішими спробами британського соціолога Ентоні Гіденса створити «теорію структурації», французького соціолога П'єра Бурдьє розробити «структуралістський конструктивізм» і американського соціолога Джефрі Александера створити «неофункціоналізм». Дьюї підтримував інтегральну, структураційну теорію, тож активно використовував як більш функціоналістське поняття «соціального інституту», так і більш методолого-індивідуалістичне поняття «культури». Обговорення як першого, так і другого в нього виходило на інтегративні поняття «звички», «наочної цілі» тощо.

Розкриття такого підходу до соціальної реальності у Дьюї дає змогу краще зрозуміти, чому для нього важливий процес, що в соціології називають «індивідуалізацією». Індивідуалізація – це зворотний бік соціалізації, процес набуття індивідуальністю унікального досвіду, зростання її масштабу, творчого потенціалу, автономності, свободи та відповідальності. Для Дьюї був цікавий цей соціальний феномен, оскільки він вважав індивідів креативними істотами, але такими, які невідривні від соціальних середовищ. Тож він намагався з'ясувати, які центральні звички й цілі в цих середовищах можуть сприяти більшій автономності та реалізації потенціалу індивідуальностей.

Дьюї був свідком того, як ліберально-демократичне суспільство XIX–XX ст. сприяло індивідуалізації. У своїй творчості американський філософ підтримував цей процес. Водночас він бачив супровідні негативні наслідки модерної індивідуалізації. Автономізація індивідів часто перетворювалася на нові форми їхнього закріпачення, розкриття індивідуального потенціалу на грубу стандартизацію, наприклад у нерегульованій капіталістичній

економіці або в системі освіти індустріального типу. Тож одні з найважливіших питань його соціальної філософії: яким мусить бути оновлений лібералізм? Що сприятиме індивідуалізації? Якими мають бути соціальні реформи? Що відкриють можливості для автономності й розкриття потенціалу індивідуальностей?

Література:

1. Dewey, J. *The Public and Its Problems: An Essay in Political Inquiry*. Chicago: Gateway Books, 1946. 224 p.
2. Joas, H. *The Creativity of Action*. Oxford: Polity Press, 1996. 336 p.
3. Szacki, J. *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002. 1076 p.

Мейта Ксенія

Національний університет Києво-Могилянська академія

THE CLASS DIMENSION OF THE OTHERNESS IN RICHARD RORTY'S PHILOSOPHY

The problem of the Otherness in neopragmatism, especially in Richard Rorty's approach, includes a wide variety of aspects from different points, on which the individual may be marginalized. Alienation may be taken into action on a race, gender, sex, or class basis. This presentation will be concentrated on the reasons for class discrimination in Rortian optics and the logical explanation, why social differentiation may become a serious obstacle for the reforms in a liberal utopia.

The first important aspect of the class problem is the social differentiation between the individuals, where the distinction of their outcomes shapes up the hereditary economic castes and results in a dramatic pay gap. According to Richard Rorty, the realization of a global project of liberal utopia, a society, solidarity in which is based on the common sensitivity to the physical violence and verbal humiliation, and their overcoming, is impossible without the equal basic income, since the individual without the necessary material sources has the objective difficulty

with the generalized empathy. The poor people in a mass hierarchic society become deprived of their human entities, so a philosopher thinks that they begin to lose a tenderness will. Moreover, a general monoculture society, with peace and technical progress as the basic traits, becomes impossible in a world, ruled by the global overclass, so that the economies of the entire countries become undeveloped. «The absence of global polity means that the super-rich can operate without any thought of any interests to save their own» [3, p. 233]. This thesis may be illustrated with the description of Rorty's internship in India, where a thinker witnesses the extreme poverty, which makes the natives choose the low-qualified jobs and give birth to a great number of children, for at least a few a then to survive with the miserable state of local medicine. Thinking about a solution to this issue, Rorty emphasizes that a society should be transformed rather with the help of different techno-bureaucratic initiatives than in a revolutionary way, since the radical actions involve the risk of violence, and do not guarantee positive results.

Metaphorical deprivation of the poor people from their entities becomes the circumstance of their being constrained of the right to declare their own basic demands. A direct democracy is doubted because of the restriction of the marginal community members to demonstrate their own attitudes to particular subjects. In a polemic between Richard Rorty and the discourse-analysis representatives Chantal Mouffe and Ernesto Laclau, covered in the collection of the essays *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony*, the effectiveness of a direct democracy is reviewed. According to Laclau, the indirect verbalization of the minorities' demands may result to their misinterpretation and the generalization of the hegemony of a ruling discourse. That is why, it is conferred that a pluralism of the opinions can become a viable controversy to antagonism. Rorty's response is a hypothesis that a correctness of any political decision is determined not with the number of people taking it, but rather with their competence in a particular sphere. Generally, Rorty offers to represent the lower class interests with

the help of empathy, which would be developed with his project of a sentimental education.

The research of the essay collection by Richard Rorty *Philosophy and Social Hope* indicates that the class difference among the individuals creates a caste hierarchic system, where the general human entity is being alienated. The poor individuals are being animalized in the mass consciousness, which is connected not only with the local economical context, but with the ways of their lives. Only beginning from the first half of the 19th century, when the fundamental works by Karl Marx, Charles Darwin and Sigmund Freud were published, the process of rethinking of the animalist role of particular social classes began. It was derived from the analysis that the social environment constitutes the manners of particular people, not their pre-determined traits of a character. Due to the constructivist character of the individual's manner of behavior and its determination by the class conditions, it is unreasonable to have prejudice for the ways of existence and affairs, chosen by all the people.

The second significant point is in the function of class differentiation of the social isolation factor. The people divide into social antagonistic groups having the hegemonic conflict. In the work *Achieving Our Country*, Richard Rorty emphasizes the change in the optic of the American leftists after the Vietnam war. While before 1964, the left reformists concentrated on the economy dominated, from 1964, the new left began to take over. «By saving us from the Vietnam war, the left may have saved us from losing our moral identity» [2, p. 68]. Nevertheless, although cultural diversity is important, it is impossible without the change of the natural environment. That is why, atomism between the classes began growing up, which was especially noticeable in social activism, where the proletarians refused to accept help from the intellectuals because of the absence of their experience of being the discriminated minority. However, global solidarity would be a better solution because of the necessity to accept different ways to

be a human and to realize a project of personal autonomy, which enables the individual to represent the interests of the oppressed class effectively, whatever origin he / she might be.

The identity politics in Rortian philosophy is interpreted as the strategy of the compensation of a loss of unity, caused by the historical facts of atomization of the representatives of different classes and social groups. In a work *Philosophy and Social Hope*, a thinker remarks that willing to construct the group identities is a logical result of the long-term repressions by the tyrannous empires. However, a philosopher stresses that a tendency to prescribe the eidetic positive traits for only the poor people, rooted in a Christian concept of the Garden of Eden, may be destructive because of the ignorance of the ability to consolidate and to use a variety of abilities, such as the media covering, the middle-class intellectuals operate. At the same time, a community built on a radical pluralism, a relative value of all the regional experiences, without taking into account the way of their existence, may result to the gratification of the extremist movements, so the basic criteria of the intolerance to violence and humiliation should be shared by the cultures in global coalition. To conclude, the identity and class diversity should be taken into account to highlight the respect for various social groups, not to destruct the global solidarity.

To sum up, the class dimension in Richard Rorty's philosophy is covered with the necessary change in a natural environment with an equal basic income for all the people, and the ability for everyone to represent the position of the marginalized groups independently on his / her social group.

Literature:

1. Mouffe, C. (Ed.). Deconstruction, Pragmatism, Hegemony. Deconstruction and Pragmatism: Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau and Richard Rorty. London, New York: Routledge, 1996. 112 p.
2. Rorty, R. Achieving Our Country. Cambridge, London: Harvard University Press, 1998. 159 p.
3. Rorty, R. Philosophy and Social Hope. Virginia: Penguin Books, 1999. 288 p.

КОНЦЕПЦІЯ «ЕМПАТІЯ» В УКРАЇНОМОВНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ: ГОЛОВНІ НАПРЯМИ РЕЦЕПЦІЇ

У вітчизняній гуманітаристиці тема емпатії представлена в дуже вузьких контекстах, а частина дослідників її розглядають як добре відому, очевидну й навіть майже банальну проблематику. Іноді навіть виникає враження, що ця тематика не потребує дальших дослідницьких зусиль. Натомість на Заході помітний підвищений інтерес до проблематики емпатії як в антропології та етиці, так і в політичній філософії (зокрема, у теорії справедливості).

Емпатію досліджують у різних галузях: починаючи з досить конкретних досліджень у психології й нейронауках, де визначають межі, види та інші особливості емпатії на прикладах окремих індивідів та у взаємодіях у межах груп, і закінчуючи досить абстрактними філософськими пошуками, що на сьогодні, хоч і спираються на здобутки вищезгаданих дисциплін, усе-таки лишаються досить умоглядними.

Як уже зазначали, рецепція феномену й поняття «емпатія» вже приблизно 30 років досить популярна на Заході. В українському науковому просторі ця тема залишається децю маргіналізованою. Це можна пояснити недостатньою визначеністю, де згадане поняття варто застосовувати. База даних Національної бібліотеки України імені Вернадського за пошуковим запитом видає 181 статтю, що містить у назві варіацію слова «емпатія». Ці статті неоднорідні за основною спрямованістю. Вони належать до таких напрямів:

1) статті з практичної психології та педагогіки, що закликають використовувати «емпатію» як метод для налагодження стосунків викладач-учень, психотерапевт-клієнт;

2) статті дослідницького спрямування, що стосуються психологічних особливостей розвитку емпатії в окремих груп населення (підлітки, діти, люди в певних соціально незвичних становищах);

3) філологічні дослідження перекладу терміну «емпатія»;

4) історико-філософські огляди виникнення та формування поняття «емпатія» та його функціонування в різних філософських течіях.

Більшість авторів починає дослідження з того, що наводить перелік ознак і визначень «емпатії», які вдалося знайти в інших авторів. Однак вони не зважають, що цитовані автори належать до різного фаху, наукової галузі, дисциплін, а подекуди навіть часових меж. А кожен наступний автор поєднує «непоєднувані» частини й додає своє бачення. Отже, поняття емпатії розмивається, замість того щоб набути конкретних і властивих суто йому рис. Такі спроби зазвичай додають невизначеності. Наприклад, Т. В. Чуйко [3] звертається до визначень вісьмох різних учених, які належать до різних дослідницьких парадигм.

Історико-філософський огляд виникнення та формування поняття «емпатія», представлений у статті Т. М. Матюх [2], не вичерпує потенціалу цієї проблематики, хоч є необхідним складником для дальших досліджень.

Щодо глибших спроб рецепції філософської проблематики варто згадати статтю А. М. Лоя, у якій кризь призму філософської антропології розглянуто сучасні здобутки науки та їхній вплив на формування філософської думки [1]. У цій статті представлена історичність «емпатії», її зв'язок із «симпатією» Шелера та інших ранніх представників феноменології.

Емпатія належить до класу понять, недостатньо представленого в українських дослідженнях, тож є проблеми з його перекладом. Початки цього класу понять знаходимо в

англо-американській аналітичній традиції, до нього належать Theory of mind, theory-theory, simulation theory, folk psychology Perspective-taking та ін. Ці поняття потребують узгодження, професійного перекладу й філософської експлікації.

Підсумовуючи, маємо виокремити основну проблему, що стоїть на заваді дальшим ґрунтовним дослідженням, – термінологічну неточність (змішання й розмивання дефініцій поняття «емпатія»). Є нагальна потреба концептуалізувати, розглянути «емпатію» в чітких методологічних і дисциплінарних рамках, не змішуючи визначень психологів, мистецтвознавців та нейрофізіологів.

Література:

1. Лой А. М. Мовлення та емпатія в соціальному мисленні людини. Філософсько-антропологічний підхід. *Філософська думка*. 2017. № 4. С. 47–65.

2. Матюх Т. М. Поняття «емпатія»: витoki та трансформації в історико-філософському процесі. Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Філософія. 2015. Вип. 17. С. 87–91.

3. Чуйко Г. В. Емпатія в контексті моральних почуттів. *Психологічний часопис*. 2018. № 5. С. 40–54.

Панов Володимир

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

ПОСТКОЛОНІАЛЬНІ СТУДІЇ ТА (ПОСТ)КОЛОНІАЛЬНИЙ ДОСВІД УКРАЇНИ

Постколоніальні студії базуються на колоніальному досвіді західних держав (на кшталт Франції, Великобританії та ін.) [1].

Через це результати й концепти постколоніальних досліджень не завжди придатні до застосування до українського контексту.

Колоніальний досвід пов'язаний із констатацією Іншого й низкою дальших процедур із ним (атрибутизація, ієрархізація тощо).

Захід завжди відділяв Іншого від «Себе»; як вказував Е. Саїд, Захід описував себе через вибудовування бінарної опозиції Захід-Схід [2].

У випадку Російської імперії та її колоніального досвіду ми бачимо заперечення ідентичності Іншого (української) та активне нав'язування ідентичності «малороської».

«Малороська» ідентичність хоч і була І / іншою від «великороської», проте була «-роською», тобто спорідненою, можна сказати була модусом «великороської» ідентичності.

Певні дослідники характеризують колоніальний досвід Росії як «внутрішню колонізацію» (О. Еткінд), яка передбачає асиміляцію й агресивне нав'язування своєї національної ідентичності (Є. Томпсон) [3].

Сучасний неокolonіальний досвід Росії базується на тій самій схемі, тільки в трішки іншій формі: концепт «малоросів» і «великоросів» замінений на концепт «братських народів», на чолі яких стоїть «старший брат» – Російська держава.

Механізмом «вербування» до цієї ідентичності є: (1) тиск на спільну культурну травму – Другу світову [1]; (2) пропаганда ідеї «*Rux Russia*» / «руського миру», який формується з усього російськомовного населення (зауважмо, що практика чимось схожа з Франкофонією) [4].

На думку автора, останній мовний момент надважливий: у філософії постмодерну вся людина – це гіпертекст, тож контроль над мовою можна тлумачити як контроль усього тексту людини (уже написаного, того, що пишуть зараз, і майбутнього).

Література:

1. Гундорова Т. І. Постколоніальний роман генераційної травми та постколоніальне читання на Сході Європи. *Україна модерна*. 2015. URL: <https://uamoderna.com/md/hundorova-postkolonial-novel-generational-trauma>.
2. Саїд Е. Орієнталізм / пер. з англ. В. Шовкун. К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. 511 с.

3. Сінченко О. Д., Гавриловська М. В. Постколоніальні дослідження: український вимір. *Літературний процес: методологія, імена, тенденції*. 2016. (3). URL: <https://litp.kubg.edu.ua/index.php/journal/article/view/212>.

4. Sokolova, E. O. The «Russophone» movement within the framework of linguistic imperialism. *АНП: економіка и управління*. 2018. №4 (25). С. 393–395.

Пикало Андрій

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

ПОГЛЯДИ Ю. Н. ХАРАРІ НА ЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОСТІ

У третьому десятилітті ХХІ ст. людство постає перед багатьма викликами та кризовими явищами, що стосуються проблематики глобалізації, стрімких технологічних процесів, загостренням старих і появи нових ризиків у міжнародних відносинах та загальної невпевненості в майбутньому. Об'єктивно оцінити кризові явища сучасності й запропонувати свої розв'язки актуальних проблем сьогодення спробували чимало інтелектуалів на сучасному етапі. Серед них і Юваль Ной Харарі – професор Єврейського університету в Єрусалимі, автор двох відомих бестселерів – «Sapiens: Коротка історія людства» (2011) [1] та «21 урок до ХХІ століття» (2018) [3]. Обидві згадані праці спровокували дискусії в західному інтелектуальному середовищі. Наша доповідь переважно базується на другій розвідці, де автор, на відміну від першої, розмірковує над сутністю кризових явищ у сьогоденні й пов'язані з цим етичні проблеми та шляхи до їхнього розв'язання. Одним із ключових аспектів останньої праці Ю. Н. Харарі є проблематика свободи та її трансформації. Автор передусім розмірковує про особисту свободу людини, яка становить основу її де-юре гарантованих конституційних прав у демократичних країнах.

Особиста свобода дає право вибору, а вибір формують передусім відчуття, якими технічний прогрес дедалі більше

здатен маніпулювати через усебічне занурення людського буття в різноманітні гаджети [3, с. 91–96]. Тому, попри всі переваги технічного прогресу, він підриває ідею свободи. Харарі стверджує, що людські відчуття жодним чином не стосуються волі чи осмислення, є продуктом біохімічних процесів у людському організмі. Автор декларує думку, що коли біотехнічна революція зіллється з дальшими досягненнями у сфері ІТ, то виникне алгоритм контролю над людськими відчуттями й моральними нормами, що знищить особисту свободу та створить загрозу для демократичного ладу. Ю. Н. Харарі вважає, що криза свободи стає найбільш відчутною в демократичних країнах Заходу. Особливу загрозу він вбачає в тому, що дедалі частіше ІТ стають інструментами для реалізації дискримінаційних практик щодо опонентів з боку державних інститутів чи могутніх корпорацій [3, с. 127–132]. Отже, усебічне охоплення всіх сфер життя й негласне збирання особистої інформації технологічними інтернет-корпораціями уможливають побудову тоталітарних інститутів, організувати спротив яким буде фактично неможливо [3, с. 147–149].

Не уникає увагою автор і проблематику моральних норм у перші десятиліття ХХІ ст., які також трансформуються. Дотримання моральних норм він подає як шлях до розв'язання етичних проблем. У сучасному світі, який становить надскладну суспільно-політичну та економічну систему, для обивателя на перше місце з погляду моралі виходять наміри для дії, але аж ніяк не дії чи наслідки дій. Ю. Н. Харарі актуалізує питання «постправди» й наголошує, що людство у своїй історії ніколи не перебувало в умовах правди. Автор ставить запитання, чи морально дотримуватися ситуації «постправди» [2, с. 131–134]. «Постправа» має прямий стосунок до міфу. Ю. Н. Харарі пропонує ідею, що сила людини полягає в тому, що вона може створювати міфи та вірити в них, зміцнюючи цілісність людського колективу.

Література:

1. Юваль Ной Харари. Sapiens: Краткая история человечества / пер. с англ. Л. Сумм. К.: Синдбад, 2016. 512 с.
2. Юваль Ной Харари. Homo Deus. Краткая история будущего / пер. с англ. Л. Сумм. К.: Синдбад, 2016. 496 с.
3. Юваль Ной Харари. 21 урок для 21-го століття / пер. з англ. О. Дем'янчук. К.: Book Chef, 2018. 416 с.

Ровенський Олександр

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

АГОНІСТИЧНИЙ КОНЦЕПТ ДЕМОКРАТІЇ ТА ФІЛОСОФСЬКО-ПОЛІТИЧНА ПАЙДЕЯ

У сучасному філософсько-політичному дискурсі проблема демократії посідає одне з центральних місць. Утім, як концепт сучасна демократія не усталена, що передбачає невизначеність як її нормативного простору, так і теоретичних засад різних демократичних концептів. В історії ХХ століття демократія не раз ставала центром теоретичних і політичних дискусій. На початку ХХ століття після Першої світової війни критика демократії центрувалася у Веймарській республіці. Як зазначає Михайло Маяцький, критика демократії була насамперед пов'язана з технічним та економічним розумінням демократії, яке було «чуже для німецької сутності» [1].

Наступний помітний сплеск дискусій щодо природи демократії припав на другу половину ХХ століття й оформився в новій нормативній течії, виникнення якої пов'язане з роботою Джона Ролза «Теорія справедливості» 1971 року. Як підкреслює Шанталь Муфф, це було пов'язане з панівним розумінням демократії через «агрегативну модель», проти якої й виступив Ролз [2]. Нормативний підхід оформився в концепції деліберативної демократії або демократії обговорення.

Отже, потрібно зазначити, що стан й розуміння проблеми демократії весь час змінюється, але те, що

демократія через серію демократичних революцій утвердила свій стан у сучасності, досить очевидно [3]. Магістральні традиції, з яких постає сучасна демократія, ліберальні та демократичні, але, як зазначає Муфф, панівне розуміння демократії, яке утвердилося наприкінці століття, ухиляється від економічного до морального, ігноруючи політичне.

Повернення політичного – найголовніше завдання Муфф, саме для цього вона розвиває модель агоністичної демократії. На відміну від агрегативної моделі й моделі обговорення, агоністична модель демократії надає чільне місце не інструментам або процедурам, а формуванню демократичних суб'єктів та утворенню інституцій, які були б на це спроможні [2].

Інститути, про які говорить Муфф, мають задовольняти деякі критерії, зокрема плюральність, політичну спрямованість, відмову від уявлення про єдину форму раціональності і, нарешті, вони мають утворювати простір для розбіжностей. Саме тому, як я вважаю, агоністичний концепт демократії безпосередньо узгоджений із філософською пайдеєю Платона, яка є політичним проектом.

Як доводить В. В. Прокопенко у монографії «Философская пайдея и Платоновский вопрос» [4], Платонів проект філософської пайдеї передбачає створення політично орієнтованих суб'єктів, які були б спроможні брати участь у житті поліса та змінювати його. Окрім цього, саме навчання в Платонівській академії передбачало ті критерії, які наводить Муфф. Насамперед освіта в Академії не передбачала нав'язування Платонових ідей, це підтверджено тим, що Платонові діалоги найчастіше закінчуються нічим, адже були потрібні для практики. Також треба зважати на досвід тих учнів, які покинули Академію та брали участь у політичній діяльності. Досвід Калліпа, Клеарха та Хіона демонструє те, що вихідці з Академії були політично орієнтованими та агоністичними суб'єктами [4].

Отже, можна стверджувати, що агоністична модель демократії та філософська пайдея не тільки сумісні, але й філософська пайдея та філософська освіта можуть стати ключем до зміцнення й утвердження демократії та відродження політичного.

Література:

1. Маяцкий М. Демократия как судьба. Логос. 2004. № 2 (42). С. 3–14.
2. Муфф Ш. К агонистической модели демократии модели демократии / пер. с англ. А. Смирнова. 2004. № 2 (42). С. 180–197.
3. Mouffe, C. The Return of the Political. London: VERSO, 1993. 156+viі p.
4. Прокопенко В. В. Философская пайдея и Платоновский вопрос. Харьков: Монограф СПДФЛ Чальцев А. В., 2012. 322 с.

Слободян Оксана

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

ЄВГЕН СПЕКТОРСЬКИЙ ПРО ПРАВОЗНАВСТВО ЯК «МОРАЛЬНУ СОЦІОЛОГІЮ»

Філософсько-правова тематика була надзвичайно актуальна в інтелектуальному середовищі Російської імперії на початку ХХ ст. У ситуації модернізації, кризи політичної системи та суспільних реформ питання про природу права, правову свідомість і роль правого устрою в житті суспільства були предметом активних дискусій як серед філософів та правознавців, так і серед освіченої публіки.

Як тогочасні історики філософії [2, с. 774; 4, с. 387], так і сучасні дослідники [1, с. 79] згадують видатного філософа та правознавця, декана юридичного факультету (1918) та останнього ректора (1918–1919) Університету Св. Володимира Євгена Васильовича Спекторського (1875–1951) серед провідних мислителів, які розробляли найдискусійніші філософсько-правові питання. З такими впливовими філософами й теоретиками права, як Павло Новгородцев, Лев Петражицький і Богдан Кістяківський,

Є. Спекторський мав особисті та професійні контакти [6, с. 146, 249, 371], дискутував на правові теми на сторінках журналу «Юридический вестник» [3; 5; 7].

Тривале й ретельне розроблення теоретичних проблем суспільствознавства привело Є. Спекторського до пошуку визначальної риси наук про людину, якою, за висновком філософа, є моральність. У цьому контексті особливого значення набуло дослідження вченого в царині філософії права, адже останнє він розумів як «моральну соціологію», тобто науку і нормативну, і великою мірою дотичну до емпіричної реальності.

Питання про сутність права в Є. Спекторського тісно пов'язане з етикою й деонтологією. Учений зазначав, що право та етика об'єднані особливим моральним світоглядом («жизнепонимание»), по суті відмінним від фізичного та психологічного погляду на людину. Моральний світогляд ґрунтується на двох засадничих принципах, що становлять необхідну основу для теорії етичного пізнання: на свободі волі («полной возможности каждого лица поступать так или иначе и сообразно с этим исполнять или не исполнять свою нравственную или юридическую обязанность») [10, с. 65] та переконанні в об'єктивному існуванні норми належного – понять добра та зла, справедливості та несправедливості, які скеровують поведінку людини й дають критерії, щоб оцінити її вчинки.

Визначаючи відношення науки та життя, Є. Спекторський описує їх у термінах двох систем – системи життя й системи думки. Соціологічні системи думки спрямовані на адекватне відображення дійсності в тому вигляді, у якому вона постає; перетворення цієї дійсності відповідно до певних цілей характеризує політичну систему; та система, що не описує, а конструє належне, моральна. У цьому контексті Є. Спекторський окремо виділяє й систему права: з одного боку, юриспруденція вивчає усталений

порядок певного об'єднання людей («общезития»), який реально існує, діє і стійкість якого свідомо підтримується. З другого боку, юридичні системи приписують певні норми поведінки – норми належного [9, с. 2]. Отже, право стосується і емпіричної дійсності суспільства, і його деонтології.

Правову перспективу розгляду суспільного життя Є. Спекторський називає моральною соціологією й відмежовує її від звичайної соціології, що постала в межах позитивізму О. Конта. Для останньої, як зауважує вчений, суспільство постає як стихійне емпіричне явище, натомість моральна соціологія досліджує суспільство на основі суперечок, що доходять до судового розгляду, тобто на основі претензій, які ґрунтуються на певному нормальному суспільному порядку. Така перспектива неминуче стосується питання про право та справедливість, тобто етичних категорій. Учений наголошує, що через це правознавство не дорівнює соціології, яка просто описує стан справ у суспільстві, а «представляет специально нравственную социологию, освещающую и оценивающую эти отношения с точки зрения известных правил долженствования» [9, с. 19]. Як наголошує Є. Спекторський, правові відносини між людьми – це суто моральні відносини між особами, і якщо ми, услід за Ш. Монтеск'є, розуміємо юридичні закони саме як відносини, то це має сенс, лише якщо маємо на увазі моральні відносини.

Учений визнає тісний зв'язок права та суспільства, але й наголошує на особливому розумінні суспільства в цьому контексті: «Без общества нет права. И без права, вероятно, нет общества. Но общество при этом разумеется не как арифметическая сумма или физический агрегат или биологическое общезитие, а как известный моральный союз. И юридическая социология – это социология именно такого союза» [10, с. 70]. Будь-які інші інтерпретації суспільства для Є. Спекторського неприйнятні, адже поширення цього

поняття на явища поза моральним світом приводять до соціології «зоологической, химической или астрономической» [10, с. 72]. У природі ми також можемо групувати об'єкти та організми за ознаками, властивими їм людському суспільству, але лише люди здатні до моральності, тож особливою ознакою людського суспільства є саме моральна підстава об'єднання.

Отже, правознавство для Є. Спекторського постає абстрактно-раціональною суспільною наукою, що працює як з ідеальними нормами належного, так і з актуальними проблемами та викликами суспільства, ґрунтуючись на розумінні людини як моральної істоти, а суспільства – як спілки моральних істот.

Література:

1. Жуков В. Н. Религиозный смысл философии права П. И. Новгородцева. Философия права: П. И. Новгородцев, Л. И. Петражицкий, Б. А. Кистяковский / под ред. Е. А. Прибытковой. М.: Политическая энциклопедия, 2018. С. 78–97.
2. Зеньковский В. В. История русской философии. М.: Академический Проект; Раритет, 2001. 880 с.
3. Кистяковский Б. А. Кризис юриспруденции и дилетантизм в философии. *Юридический вестник*. 1914. Кн. V(I). С. 70–106.
4. Лосский Н. О. История русской философии / пер. с англ. М.: Советский писатель, 1991. 480 с.
5. Михайлов П. Е. О реальности права. *Юридический вестник*. 1914. Кн. V(I). С. 5–52.
6. Спекторский Е. В. Воспоминания / вступ. ст. С. И. Михальченко, Е. В. Ткаченко; подгот. текста, коммент. С. И. Михальченко; коммент. П. А. Трибунского. Рязань, 2020. 654 с.
7. Спекторский Е. В. К спору о реальности права. *Юридический вестник*. 1914. Кн. V(I). С. 53–69.
8. Спекторский Е. В. Пособие к лекциям по философии права. Вып. I. К.: 1917. 132 с.
9. Спекторский Е. В. Теория солидарности. *Юридический вестник*. 1916. Кн. XIII(I). С. 53–69.
10. Спекторский Е. В. Философия и юриспруденция. *Юридический вестник*. 1913. Кн. II. С. 60–92.

ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ Г. В. Ф. ГЕГЕЛЯ В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ Р. Б. ПІППІНА

Наше дослідження має на меті висвітлити низку особливостей інтерпретації ідей практичної філософії Г. В. Ф. Гегеля, яку запропонував Р. Б. Піппін (R. B. Pippin) у роботі «Практична філософія Гегеля. Раціональна агентність як етичне життя» («Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life», прим. – твір не перекладено українською мовою). Розглянувши ключові тези розвідки Р. Б. Піппіна, ми вкажемо на характер змін, які зазнає сприйняття вчення Гегеля в сучасній філософській культурі.

Отже, інтерпретацію проблематики гегелівської філософії об'єктивного духу Р. Б. Піппін поділяє на такі теоретичні блоки: осягнення змін щодо можливостей практичної філософії Гегеля, які сталися через зникнення впливу «метафізичного складника» на інтелектуальну західну культуру; опис умов (характеристик), які в межах філософії об'єктивного духу вважають підставами для здійснення вільної моральної (звичасвої) дії, а також підставами вважати суб'єктів носіями агентності; аналітика значення соціальних інституцій у формуванні агентності.

Особливостями інтерпретації Р. Б. Піппіна можна вважати таке.

Гегелівська практична думка виключає саму можливість прийняття звичаєвого рішення суб'єктом поза звичаєвого контексту, у якому він / вона перебуває, ба більше, «[...] норми, інституції та практики не слід розуміти як дещо, що фундується або підтримується індивідуальними переконаннями чи зобов'язаннями окремих осіб, або як створені індивідуальними рішеннями» [4, р. 4]. Тому секуляризована інтерпретація вчення Гегеля створює

суперечність, певну теоретичну прогалину: для Гегеля Дух і його розвиток до певного рівня зумовив існування звичаєвості та її носіїв, а сьогоденна інтерпретаційна культура мусить створити (знайти) явище чи низку явищ, які посядуть місце Духа в аналізованій конструкції.

Щоб розв'язати цю суперечність, Піппін відмовляється від розгляду процесів розгортання Ідеї в собі й для себе як сенсу, підґрунтя правової, моральної та звичаєвої царин на користь введення концепції історичного, соціального або прагматичного практичного розуму, з властивим їй оминанням онтологічних, метафізичних і систематичних аспектів гегелівського проєкту [4, р. 7]. Нова концепція практичного розуму передбачає введення в царину філософування про об'єктивний дух нормативності як умови агентності. Можливість дотримання норм і знаходження відповідності між власними діями та нормативними вимогами, що встановлені, слід розуміти як долучення до царини свободи [4, р. 19]. Водночас агентність, як її розуміє Піппін, долає метафізику, але зберігає теорію визнання: «Я або суб'єкт дій може бути суб'єктом лише для іншої самосвідомості» [4, р. 35].

Норми, які формуються в межах певної соціальної спільноти, пропоновано вважати такими, що обґрунтовують самі себе (self-legislated), тобто місце Духа, що звільнилося, тепер посів нормативний соціальний порядок – джерело й сенс суб'єктивності.

Література:

1. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / пер. с нем. Г. Г. Шпета. М.: Наука, 2015. 443 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Философия права / пер. с нем. Б. Г. Столшнера. Гегель. Сочинения, т. VII. М.: Соцэкгиз, 1934. 380 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3, Философия духа / пер. с нем. М.: Мысль, 1977. 471 с.
4. Pippin, R. B. Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 308 p.

«БАНАЛЬНІСТЬ ЗЛА» У ТВОРЧОСТІ ХАННИ АРЕНДТ

Постать Х. Арендт в історії філософії доволі неоднозначна. Х. Арендт писала про пастку сучасності, у яку потрапило людство в той час, однак її роздуми не втрачають актуальності й сьогодні. Варто звернути увагу на таке: the Gap between Past and Future, tradition and the modern age, authority in general, the concept of history, the crisis in education, the crisis in culture, freedom [1] – усе це ті питання, про які вона пише в есе, вміщених у збірку «Between Past and Future». Окрім того, дослідниця виділяє в роботі «Vita Activa oder vom Atigen leben» три основні види людської діяльності, потрібні для того, щоб існувати, щоб жити, тобто Х. Арендт пише про «труд», «створення» та «дію» [1, с. 103–323]. Цікаво, що свою думку вона пояснює одразу й навмисно, ніби звертається до Арістотеля вже в першій із дефініцій. Вона абсолютно точно фіксує ті знакові зміни, події, ідеологеми, які з часом набудуть для людства катастрофічних наслідків, аналізує проблеми й суперечності початку імперіалізму в роботі «Джерела тоталітаризму» [2]. Варто зауважити, що погляди Арендт тісно пов'язані зі сферою політичного. Політична філософія та етичні погляди Х. Арендт провокують дедалі більший інтерес у дослідників, а ця робота спрямована на те, щоб проаналізувати вплив ідей Х. Арендт як репрезентацію історичних подій у Єрусалимі на становище моралі суспільства ХХ століття й сучасності.

Саме завдяки напрацюванням «Банальність зла: Аїхман в Єрусалимі» Х. Арендт спробувала проаналізувати особливості психологічного портрета людини, яка вчинила безліч жахливих речей. Тож ця книжка стала наслідком того, що Х. Арендт вдалося стати автором публікацій для журналу

The New Yorker на суді над колишнім оберштурмбанфюрером Адольфом Аїхманом 1961 року. Однак під час прочитання її праць виникло більше запитань, ніж відповідей. Наприклад, відомо, що Х. Арендт віддає перевагу свободі й пише про неї досить пишно. Виникає питання: чи справді, що менша сфера політичного, то більше зростає свобода людини? [3, с. 149]. Напрацювання Х. Арендт постають не просто статтями про історичні події – це справжній філософський трактат, тому тогочасному суспільству було складно інтерпретувати ідеї, які заклала на сторінки журналу авторка.

Отже, «Банальність зла: Аїхман в Єрусалимі» – така назва книжки Х. Арендт, у зміст якої вона вклала вичерпний аналіз про найвідоміший судовий процес за історію єврейської держави. «Банальність зла» для неї саме про бездумне підпорядкування, щоб робити щось жахливе. Якщо подивитися через призму історії на постать А. Аїхмана, то в його вчинках немає нічого «банального», однак банальність полягає в його мотивації й намірах вчиняти жахливі речі. Однак чи можна сказати, що ми не так уже й далеко відійшли від цієї інтерпретації і в суспільстві є згадана проблема. Те, що ставлять під сумнів, відповідно до твердження Річарда Бернштейна: «one of the oldest and most entrenched moral and legal convictions that we have, that people who do evil deeds must have evil motives and intentions. They are vicious, sadistic, wicked, demonic, and pathological» [4, p. 380]. Х. Арендт намагалася показати, що суд над Аїхманом не має сенсу, адже він виконував свою роботу й не дотримувався моральних норм. Окрім того, у нього не було поганих намірів. Отже, погана людина повинна мати погані наміри, і це одна з тих ідей, які Х. Арендт намагалася донести. Тези Х. Арендт, сформульовані в репортажах з Єрусалима з процесу у справі нацистського злочинця Адольфа Аїхмана, а потім в окремо виданій книжці, вплинули на значення особи в

найстрашнішому злочині й перебіг усєї післявоєнної дискусії про Голокост.

Тож авторка не відмовилася бачити в Айхманові злочинця – вона лише почала розмірковувати про статус особистості злочинця та психологічну природу його вчинків. Ханна Арендт написала про Адольфа Айхмана як про людину, що вмiла бути вдячною, саме через ті самі особисті причини, через які він не відчував до євреїв ненависті. Якщо й говорити про те, що намагалася вона викрити у своїх тезах, то Ханна Арендт прагнула показати, що Німеччина на той час трималася на таких людях, які відмовилися від моральних норм і виконували свою роботу. Таким вона бачила й А. Айхмана, який звів згадану манеру на власну банальність, на буденний спосiб життя. Для Арендт жахливiсть тогочасного зла полягала в тому, наскільки буденними стали жорстокі накази для тих, хто був за них відповідальний. Айхманові не потрібно було нічого відчувати, такий був його обов'язок. Х. Арендт підкреслює те, що «все его действия были, как он это видел, действиями законопослушного гражданина» [5]. Айхман стверджував, що все життя дотримувався моральних суджень Канта, особливо кантіанського визначення «обов'язок». Його заява була не зовсім зрозуміла, адже моральна філософія І. Канта тісно пов'язана з людською здатністю до судження, яка унеможлиблює сліпе підкорення. Звісно, що, попри всі старання А. Айхмана виправдати свої вчинки, йому нічого не вдалося. Він не просто відкинув кантіанське формулювання – він його змінив, і тепер воно було таке: «Поступай так, чтобы нормы твоих поступков были такими же, как у тех, кто пишет законы, или у самих законов твоей страны» [5]. Навпаки, для І. Канта кожна людина, починаючи діяти, стає «законодавцем», використовуючи свій практичний розум; вона знаходить моральні норми, які можуть і мають стати нормами закону.

Для Х. Арендт А. Айхман був звичайний бюрократ, він був куди більш стурбований своєю кар'єрою, ніж відданістю ідеї, і Х. Арендт намагається довести недоречність суду над ним [5]. Відповідно до суджень Х. Арендт, основна вина А. Айхмана полягала в неухильному підпорядкуванні бюрократії, зовсім скупій на дотримання бодай якихось моральних норм – чи можна стверджувати, що на сьогодні для життя деяких людей актуальне таке твердження.

Тож творчість Ханни Арендт провокує щораз більший інтерес. Сама вона себе філософом не вважала. Проте ті роздуми, які сьогодні ми маємо від неї, той спадок, що ми отримали, ми отримали від діяча, якого можна пов'язати радше з філософією, який пише про політичне в ХХ ст., а не з суто політологією. Ханна Арендт звернула увагу на особистість А. Айхмана, адже вона доволі чітко показала образ людини, яка намагається перекинути відповідальність за свої вчинки на зовнішні умови. Звісно, кожна людина несе відповідальність за свої вчинки сама і А. Айхман поніс відповідальність за свої вчинки. В Арендт досить оригінальні та сміливі твердження щодо цієї історичної ситуації, за що вони, власне, стали ласим шматком до критики. Х. Арендт стверджує, що людина завжди має вибір, адже вмє мислити. Тільки той, хто не здатен критично мислити, не може відрізнити «поганого» від буденного вчинку на прикладі А. Айхмана, проте відповідальність несе кожен. У цьому полягає трагедія феномену банальності зла. Звісно, що це досить цікаве питання, яке ще стане причиною обговорень на круглих столах, проте питання щодо «банальності зла» постає актуальним і змушує замислитися, чи можна стверджувати, що люди підпорядковуються виконанню законів, які стають причинами їхніх страждань, що виникає проблема моральної обізнаності, що політична сфера поступово відмирає як сфера реалізації свободи людини, що виникає проблема уникнення відповідальності за свої вчинки. Ці питання потягли і ще

потягнуть за собою чимало дискусій, нових обговорень за круглими столами й мають перспективи для дальшого розгляду, а творчість Ханни Арендт унікальна у своїй політичній та етичній філософії.

Література:

1. Арендт Х. *Vita activa, или о деятельной жизни* / пер. с нем. и англ. В. В. Бибикина, под ред. Д. М. Носова. Санкт-Петербург: Алетей, 2000. 437 с.
2. Арендт Х. *Джерела тоталітаризму* / пер. з англ. В. Верлока, Д. Горчаков. 2-е вид. Київ: Дух і літера, 2005. 584 с.
3. Arendt, H. *What is freedom? Hannah Arendt. Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought.* New York: The Viking Press, 1961. pp. 143–171.
4. Lundestad, E. *Hannah Arendt and the Problem Of Responsibility: the “Eichmann” Controversy Revisited.* In *University of Illinois Press on behalf of North American Philosophical Publications. History of Philosophy Quarterly*, 2016, Vol. 33, No. 4, 2016, 375–393.
5. Арендт Х. *Эйхман в Иерусалиме. Банальность зла* / пер. с англ. URL: <https://itexts.net/avtor-hanna-arendt/202873-eyhman-v-ierusalime-banalnost-zla-hanna-arendt/read/page-11.html>.

Чистотіна Ольга

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

ПРО ЩО МОВЧИТЬ БАДЬЮ: «ПРИСТРАСТЬ РЕАЛЬНОГО» ТА «НЕІМЕНОВАНЕ»

«Про те, про що не можна сказати, треба мовчати» [1, с. 86] – слова Людвіга Вітгенштайна, що завершують «Логико-філософський трактат», – упродовж ста років провокують безупинні (анти)філософські дискусії. Пропонуємо, перетворивши це твердження на запитання («Про що саме, що не можна сказати, треба мовчати?»), звернутись до філософії Алена Бадью і з'ясувати, чи є / чим є те, про що потрібно мовчати, згідно з його етикою істин, яку він називає етикою реального. В одному з інтерв'ю Бадью так викладає свою концепцію філософії: це вправа з передання того, що можна було б оголосити непереданим і на тому

заспокоїтись [4, с. 149]. Бадью не заспокоюється; однак у його філософії є поняття неіменованого, і це потребує дослідження. Наші тези присвячені аналізу «пристрасті реального» та «неіменованого» у філософії Алена Бадью.

Мовчання про те, про що не можна сказати, є виявом пристрасті реального. Цю пристрасть як центр досвіду «залюбки іконоборчого» [3, с. 153] минулого століття Бадью всесторонньо досліджує у книжці «Століття». Пристрасть реального постає з тези про неможливість репрезентації реального. Бадью згоден із цим, але у власному сенсі й контексті: «Реальне можна зустріти, маніфестувати, конструювати, але не репрезентувати [...] Маніфестація повстання, ширше політична послідовність, як і художнє творення, узятє в потузі свого жесту, аж ніяк не репрезентуються» [3, с. 129–130]. Не можна репрезентувати братерство: воно можливе лише у формі моментів братерства. Інертність і безперервність можуть бути репрезентовані, натомість переривчата плинність уникає репрезентації – інакше на розмаїті переривчаті послідовності накладається єдине ім'я й виникає «штучна легітимність інертних тотальностей» [3, с. 130]. Така фіктивна об'єктивність робить репрезентацію можливою, але ціною втрати реального. Нерепрезентативність реального в полі політичної події має далекосяжні наслідки: зокрема, це фіктивність репрезентованого «ми» й постульована через це й для уникнення терору вимога неіменованості спільноти в Бадью.

Неможливість репрезентації реального й водночас необхідність презентації задає умови дії вірності, яка змушена торувати власний шлях між згодою на фіктивну об'єктивність, яка уможливає репрезентацію, і пристрастю реального, яка потребує очищення аж до мовчання. Дві форми, у яких утілено пристрасть реального, попри спільний мотив очищення, становлять принципово різні жести з різною кінцевою метою й різними шляхами досягнення: це

максимальна деструкція й мінімальна відмінність віднімання («Деструкція чи віднімання? Такою була центральна дискусія століття» [3, с. 78]). Деструкція є пристрастю автентичного, одержимою тожсамістю: упіямати реальну тожсамість та зірвати маски з її копій [3, с. 80]. Ця пристрасть реального приречена на нескінченність «чищень» та уникань того, про що не можна говорити і, зрештою, на терор. Однак, переконує Бадью, є й інша пристрасть реального – така, що диференціює, прагне створити мінімальне розрізнення, її Бадью концептуалізує як віднімання (soustractive). Ця пристрасть також одержима очищенням реальності, але не внаслідок повного знищення, а внаслідок віднімання аж до виявлення ледь уловної різниці. «Чим це відрізняється від деструкції? Тим, що замість сприймати реальне як ідентичність-тожсамість, його потрібно сприймати як розходження-відхилення. Питання зв'язків реального та видимості розв'язують не чисткою, що ізолювала б реальне, а усвідомленням, що розходження – це і є реальне» [3, с. 80].

У мистецтві пристрасть реального, що живить критику репрезентації й мімесису, виявляється як вимога жертвувати образом заради того, щоб у мистецькому жесті проступило реальне (мотив авангарду: пожертвувати мистецтвом, але не поступитися реальним). Деструкція вибирає іконоборчий шлях нищення образів, а віднімальний шлях перебуває в пошуку образу у зникненні, мінімального образу. Як симптоматичний твір, що втілює пристрасть реального в мистецтві, Бадью наводить твір, що втілює «нульову відмінність між білим і білим, відмінність Того Самого» [3, с. 80] – «Білий квадрат на білому тлі» Малевича.

Пристрасть реального одержима збереженням неіменованого недоторканим. Визнаючи існування точки, яку не можна символізувати, Бадью, однак, не проголошує її недосяжною як такою: ця позиція принципово неприйнятна

для філософа з його прагненням до математичної формалізації та позбавлення, наскільки можливо, від усього недосяжного / неіменованого / неуявлюваного / неказанного тощо. Бадью прагне описати навколо цієї точки реального максимальне коло, тим самим знявши її невимовність [4, с. 146]: зробити її якомога менш невимовною і якомога більш переданою.

Неіменоване є одним із ключових понять етики істин, цей неприступний для мови-суб'єкта елемент «є символом *чистого реального* ситуації» [2, с. 158]. Однак, як пише Пітер Голворд у передмові до «Етики», «дуже важливо не сплутати *тасмніцю* Дерріди з *неіменованим* Бадью» [2, с. 54]. Цей єдиний елемент (свій для кожної події: любовна насолода як така для любовної події, спільнота для політичної події, не-суперечливість у математиці тощо) є тим, що залишається неприступним для істиннісних іменувань і дає змогу уникнути абсолютизації сили істини. Однак чітко локалізоване й максимально обмежене неіменоване Бадью не є чимось недосяжним чи неіменованим як таким: неіменоване воно є лише для й з точки зору цієї істиннісної процедури.

Отже, аналізуючи пристрасть реального, Бадью виділяє дві форми, яких набуває ця пристрасть у критиці можливості репрезентації реального: це одержима тожсамістю деструкція, у якій руйнування видимостей набуває форми терору, і віднімання, що береже пристрасть реального, «не піддаючись задушливим чарам терору» [3, с. 89]. Вірність події, живлена пристрастю реального, іконоборча щодо будь-яких репрезентацій її неіменованого, однак саме з метою уникнення терору всемогутності істини. Етика істин постулює, що істина як така не комунікується і є принаймні один елемент, недосяжний для неї. Однак неіменоване в Бадью не є невимовним як таким – воно цілком досягне для опінії.

Література:

1. Вітгенштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus. Філософські дослідження / пер. з нім. Є. Поповича. К.: Основи, 1995. 311 с.
2. Бадью А. Етика. Нарис про розуміння зла / пер. з франц. В. Артюха, А. Рєпи. К.: Комубук, 2016. 192 с.
3. Бадью А. Століття / пер. з франц. А. Рєпи. К.: Видавництво Анетти Антоненко, 2014. 304 с.
4. Бадью А., Тарби Ф. Філософія и событие. Беседы с кратким введением в философию Алена Бадью / пер. с франц. Д. Кралечкина. М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2013. 192 с.

Філософія релігії, богослов'я та релігієзнавство

Аделко Данило

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

КОМУНІКАТИВНИЙ СУБ'ЄКТ У СУЧАСНІЙ ТЕОЛОГІЇ: ВІД КОНТРІНТЕНЦІОНАЛЬНОЇ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ДО ТРИНІТАРНОЇ ОНТОЛОГІЇ

Проблеми інакшості й відмови від «герметичного» Я посідають дуже важливе місце у філософській і теологічній думці сучасності. Така актуальність цих питань значною мірою спричинена травматичним досвідом ХХ ст., який продемонстрував те, наскільки наше розуміння Іншого має глобальний характер. Неприйняття інакшості часто призводить до різних форм насильства в суспільстві, тому необхідно переосмислювати засади соціальності, наше відношення до Іншого й самого Я, яке із замкнутої «субстанції» перетвориться на комунікативний суб'єкт, що буде формуватися у самому відношенні до Іншого.

Так, ці питання дуже актуальні в сучасній постметафізичній феноменологічній теології, яка бере доробок філософів-феноменологів ХХ ст. за методологічну основу всіх теологічних досліджень. Головним «інструментом» таких досліджень стає, як це називає Жан-Люк Марйон, контрінтенціональна феноменологія, яка відкидає «тотальність» гусерліанської егології та стверджує необхідність комунікації між Я та Іншим.

Своєю чергою, інший напрям – «Тринітарна онтологія», до якої належать такі сучасні теологи, як Ровен Вільямс, Джон Мілбанк, Девід Бентлі Гарт та ін., – вбачає в постметафізичних формах теологічного мислення недостатню «радикальність» у головних питаннях і відношення самості та комунікації зокрема. Альтернативним шляхом для цих мислителів є повернення до традиційних

християнських джерел і питань, найважливішим з яких є вчення про Трійцю, що й відкриває всю повноту християнського бачення спілкування.

Загальне підґрунтя багатьом теологічним спекуляціям у межах першого напрямку надала думка німецького мислителя Мартіна Гайдеггера. Одним із джерел цього впливу стала його критика класичної феноменології Едмунда Гусерля та трансцендентальної суб'єктивності як її основи. Феноменологія Гусерля вбачає свій стрижень у трансцендентальній суб'єктивності, що інтенціональними актами конститує феноменальний світ, тим самим зводячи всі об'єкти цього самого світу (серед яких і Іншого або *Alter Ego*) до іманентності свідомості [1, с. 118].

Однак Гайдеггер, дотримуючись головного гасла класичної феноменології «До самих речей», переходить від трансцендентальної феноменології свідомості до герменевтичної феноменології *Dasein*, яка починає наполягати на тому, що саме поняття «феномен» (*φαινόμενον* – саме-по-собі-себе-являючи) відсилає нас до того, як ми маємо підходити до його розуміння [5, с. 46], тобто тепер мова дається не свідомості, а самим феноменам.

Ці положення визнав французький феноменолог і католицький теолог Жан-Люк Марйон, який з них і починає переосмислювати головні риси суб'єктивності. Французький мислитель радикалізує класичне гасло «До самих речей» і, продовжуючи лінію Гайдеггера, намагається розширити межі феноменологічних досліджень. Так, його «редукція до даності» постулює те, що тепер феноменологія відмовляється від будь-яких «редукцій» і надає слово самій феноменальності, самій «даності». Тепер головним методом феноменології стає «контрметод» – витіснення «власних» установок щодо феноменів чи феноменальності загалом [7, с. 110].

З огляду на це, французький філософ вводить поняття «насичений феномен», вказуючи на феномени, які надають

так багато інтуїції (у феноменологічному розумінні), що жодна інтенція не здатна вмістити її та «концептуалізувати» [9, с. 21]. Відтепер Я не просто позбавляється панівного місця, а й саме Его стає залежним від «насичених феноменів», які від модальності того, «що споглядають», перетворюється на «того, хто споглядає», що перевертає всю філософію Гусерля й перетворює її з інтенціональної на контрінтенціональну феноменологію [9, с. 39]. Погляд Іншого, отже, конститує й «насичує» нашу самість. Більш теологічно навантаженим моментом у Марйона є те, що цей погляд підставляється зі «зворотною перспективою» християнських ікон, які не потребують погляду нашого Его, а самі дивляться на нас [4, с. 53]. Тобто ключове місце займає саме «передання» чи «повідомлення» Інакшості, яку можна виразити латинським словом «communicatio». І саме через це суб'єкт у такій контрінтенціональній феноменології стає не трансцендентальним, а комунікативним.

Однак, американський православний теолог Девід Бенті Гарт, аналізуючи феноменологічний проєкт Марйона, підкреслював те, що вкрай проблематичною є головна гайдеггеріанська посліда постметафізичної теології – подолання метафізики, яка має характер онтотеології [6, с. 361]. Тобто Марйон погоджується з Гайдеггером у тому, що вся західна метафізика є «забуттям буття» і протягом усієї своєї історії вона розуміла Бога-Абсолют лише як найвище суще, яке лише наділене буттям, а не є ним самим. Крім того, Бог постметафізики стає безликим Іншим (як і будь-який Інший), спілкування з яким постулюється лише потребою.

Як вказує американський теолог, саме через таку догматичну установку, яка ставить в один ряд метафізику філософів Нового часу з метафізикою класичного теїзму Отців Церкви чи середньовічної схоластики, і виникають різні питання до французького мислителя [8, с. 46]. На противагу феноменологічній теології, багато сучасних релігійних теорій

звертаються до Тринітарної онтології, яка йде корінням у традиційну християнську думку.

Відношення Лиць Трійці дає нам повну картину християнського бачення спілкування й того місця, яке в ньому посідають Я та Інший. Так, класична християнська теологія розуміла внутрішні відношення у Трійці як *περιχώρησις* – взаємопроникнення та взаємовіддачу всіх Лиць Трійці між собою [6, с. 237]. Сама сутність Трійці – це дарування себе Іншому. Бог-Отець є початком Бога-Сина й Бога-Духа, але цей початок, ця «монархія» Отця не призводить до диктату тотальності. Християнський наратив вказує на те, що і Отець, і Син, і Дух Святий мають єдину Божественну сутність (*οὐσία*). Отже, метафізичне розрізнення множинного й тотожного у християнському віровченні примирюється, а не віддає панівне місце Парменідові чи Гераклітові. Абсолютна Інакшість доповнюється абсолютною близькістю, яка долає цю прірву. Крім того, Бог-Трійця як джерело й повнота буття долає всі концепції панування тотожності чи агонії та встановлює те, що Джон Мілбанк називав «онтологією миру (*peace*)».

Отже, якщо Бог є джерелом існування, з якого усе тварне приводиться в буття, то така тринітарна онтологія миру аналогічно відображена в нашому світі. Особливо повно це виражено в людині як образі Божому. Французький католицький теолог Анрі де Любак стверджував, що людина, як і весь світ загалом, хоч і віддалено наслідує істинне Буття, але за аналогією все-таки відтворює Божественну структуру й може відчути у світі «печатку» Троїчного життя [3, с. 193].

Так, особистість визнають не автономною субстанцією, а такою, що виникає у відносинах, у спілкуванні. Тому людська соціальність аналогічно пов'язана із законом тринітарної онтології. Грецьким патристичним еквівалентом слова «*communicatio*» є «*κοινωνία*», яке в цьому контексті підкреслює й «спільність», що, зберігаючи всі вияви

Інакшості, зближує такі розрізнення у спілкуванні, вершиною якого є Трійця.

Отже, як теологи постметафізичного напрямку, так і прихильники традиційної теологічної думки сходяться в тому, що справжнє життя суб'єктивності ґрунтується на відкритості до інакшості та природній для неї соціальності. Може, саме такі тенденції в сучасній теології та філософії зможуть підкреслити ту важливість єдності суспільства й чуйності до будь-яких форм інакшості.

Література:

1. Гуссерль Є. Картезианские медитации / пер. с нем. В. И. Молчанова. М.: Академический проект. 2010. 229 с.
2. Давыдов О. Откровение Любви. Тринитарная истина бытия. М.: ББИ, 2020. 658 с.
3. Любак А. де. Католичество. Социальные аспекты догмата / пер. с франц. Вл. Зелинского. Милан: Христианская Россия, 1992. 397 с.
4. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция / пер. с франц. Г. Вдовиной. М.: Издание Института философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. 292 с.
5. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. Харьков: «Фолио», 2003. 503 с.
6. Харт Д. Красота бесконечного: эстетика христианской истины / пер. с англ. А. Лукьянова. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. xviii + 673 с.
7. Ямпольская А. В. Жан-Люк Марион и редукция к данности. *Философские науки*. 2013. Вып. 2. С. 100–114.
8. Hart, D. B. *Theological Territories*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2020. 404 p.
9. Marion, J.-L. *The Visible and the Revealed*. New York: Fordham University Press, 2009. 341 p.

Філософія і теорія культури, культурологія, етнокультурологія

Кутенко Олександра

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

ФЕНОМЕН КУРАТОРСТВА: ПРЕЗЕНТАЦІЯ ІНФОРМАЦІЇ У XXI СТОЛІТТІ

У сучасному розумінні кураторство як феномен у системі мистецтва сформувалось у 60-70-ті роки XX століття. Його появі передували значні зміни у філософії культури, спричинені такими концепціями, як «Смерть автора» (Р. Барт), «Кінець історії» (Ф. Фукуяма), «Смерть суб'єкта» (М. Фуко) та «Кінець мистецтва» (А. Данто). На тлі цих масштабних і тотальних «смертей» народилося явище, яке спочатку було майже не помічене, але сьогодні стало чи не головним складником системи мистецтва.

На сьогодні є низка досліджень кураторства: дисертація докторки культурології М. В. Бірюкової «Еволюція кураторських проектів другої половини XX века в контексте теории и философии культуры» [2], дисертації кандидатів мистецтвознавства Д. В. Дьомкіної «Кураторство и художественный проект в системе современного искусства» [4], Ф. А. Костриця «Репрезентация современного искусства в музее. Теоретические и практические аспекты» [5], О. Є. Прилашкевич «Кураторство в современной художественной практике» та Є. Герман «Кураторська практика в сучасному мистецтві. Світовий досвід та український контекст» [3]. Попри достатню поширеність проблеми кураторства в дослідженнях, широта та значення цього явища в сучасній системі мистецтва поки адекватно не відображені в дослідницькій практиці.

Ми пропонуємо поглянути на феномен кураторства глобальніше, адже ХХІ століття доводить, що кураторські принципи й саме поняття вже не обмежені лише «світом мистецтва» (поняття А. Данто). Цікавий погляд на цю проблему виклав Майкл Баскар у книжці «Принцип кураторства» [1].

Він розуміє кураторство як «добір і впорядкування з метою створення вигоди в найширшому сенсі слова» [1, с. 14]. Такий погляд більш прагматичний, але в цій праці Майкл Баскар наводить багато прикладів того, як кураторський принцип працює в економічній сфері: як його використовують у мережі супермаркетів, щоб збільшити прибутки, на різних сайтах і в застосунках, наприклад в App Store, щоб пропонувати споживачам саме те, чого вони хочуть, і навіть те, чого вони ще самі не знають, що прагнуть отримати. Усі ці «ТОП-10» книжок чи фільмів, або добірки «найкращих романтичних комедій», або «100 книжок, які необхідно прочитати кожній людині» у ХХІ столітті, здобули величезну популярність, бо ми живемо в добу інформаційного перенавантаження. Саме кураторський принцип розв'язує, на думку Баскара, «проблеми інформаційного перенасичення» [1, с. 22], і з ним складно не погодитися.

Різні культурні перетворення кінця ХХ – початку ХХІ століття спричинили появу «Великого розриву», після якого виникла нова, постцифрова епоха інформаційного різномайття. Кордони між офлайном та онлайн розмиваються, вони повсюдно взаємопов'язані та проникають один в одного. Найголовніше бажання людини цієї доби – жага простоти, а експертні знання й навички стають новою валютою [1, с. 23–24]. Отже, Майкл Баскар стверджує, що «кураторство стало тут (в інтернеті – прим. авт.) способом продертися через трясовину контенту» [1, с. 87].

Схоже працює принцип кураторства і в артсередовищі. Треба зазначити, що ця практика в системі мистецтва має різні класифікації. Наприклад, Олена Прилашкевич в дисертації наводить такі види кураторської практики: куратор-медіатор, куратор-продюсер, куратор-експозиціонер, куратор-творець [6]. Звісно, кожна з цих практик не існує окремо, а реальна робота куратора завжди поєднує компоненти кількох із запропонованих практик.

Однак можна узагальнити, відповідно до твердження Баскара, що кураторство в системі мистецтва дає змогу глядачам і відвідувачам познайомитися з митцями, з їхніми роботами. У музеях за допомогою добору та впорядкування архіву кураторство може розповісти свою історію мистецтва, переконструювавши її згідно з культурною пам'яттю, культурним полем і його дискурсами, до яких належить музей. Беручи на себе роль куратора-творця, кураторство стає можливістю створити наратив, побудувати власне висловлювання, поєднавши концепції різних робіт в одну і впроваджуючи їх в одне дискурсивне поле.

Баскар визначає: «Світ біт за бітом інформатизується, перетворюється на масив сирих даних... це труднощі, які приховують у собі перспективу. Однак компанії вчать ся обробляти й перетворювати ці дані на цінну для себе інформацію» [1, с. 31]. Схоже працює й система мистецтва, у якій неймовірно швидко з'являються нові митці та їхні роботи. Як влучно зазначає Баскар, кураторство – це створення цінності завдяки добору та систематизації [1, с. 94]. Своєю чергою, онлайн-куратор Марія Попова підкреслює особливість принципу кураторства для артсередовища: «мистецтво курування полягає не в тому, щоб створювати окремі одиниці контенту, а в тому, щоб визначати, наскільки вони підходять один одному, про що розповідають, коли зіставлені, і яке висловлювання про культуру і світ загалом створює контекст, що виникає завдяки цьому» [7]. Цей

найважливіший складник вона називає «розпізнаванням образів» – це вміння бачити, як одне поєднується з іншим, розуміти взаємозв'язки (які в мережевому середовищі тільки множаться), а ще – це принципово важливо – створювати нові.

Так арткураторство може змінювати наше уявлення про той чи той аспект візуальної культури, адже мистецтво саме собою не буває авангардне, на нього завжди впливає контекст [1, с. 142]. Кураторство схоже працює і в інших сферах діяльності. Воно перекопонує наявну інформацію так, щоб отримати вигоду, не додаючи нової. Тобто вже не потрібно збільшувати кількість, треба працювати, модернізувати, перекопонувати те, що вже є.

Отже, принцип кураторства у XXI столітті стає універсальним і необхідним методом презентувати дібрану й упорядковану інформацію, яка має на меті розв'язати поставлену проблему. Саме куратори в добу інформаційного перенавантаження працюють із цим потоком інформації. Вони обробляють його, систематизують, упорядковують, концептуалізують і презентують публіці, стаючи водночас ліквідаторами проблеми інформаційного перенасичення.

Література:

1. Баскар М. Принципи кураторства. Роль вибору в епоху переизбытка. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. 360 с.
2. Бирюкова М. В. Эволюция кураторских проектов второй половины XX века в контексте теории и философии культуры: автореф. дис. ... д-ра культурологии. СПб, 2017. 304 с.
3. Герман Е. С. Кураторська практика в сучасному мистецтві. Світовий досвід та український контекст. дис. канд. Мистецтвознавства. К., 2016. 309 с.
4. Демкина Д. В. Кураторство и художественный проект в системе современного искусства: автореф. дис. ... канд. искусствоведения. Барнаул, 2012. 155 с.
5. Костриц Ф. А. Репрезентация современного искусства в музее. Теоретические и практические аспекты: автореф. дис. ... канд. искусствоведения. СПб, 2009. 197 с.
6. Прилашкевич Е. Е. Кураторство в современной художественной практике: автореф. дис. ... канд. искусствоведения. СПб, 2009. 240 с.

7. Catmull, Ed., Wallace, A. Creativity, Inc.: Overcoming the Unseen Forces that Stand in the Way of True Inspiration. London: Bantam Press. 2014.

Овчаренко Наталія

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

ПИТАННЯ АБСТРАКЦІЇ В ТЕОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

Абстрактні процеси приваблюють своїм особливим статусом у науці, але їхня природа навіть на сучасному етапі до кінця не визначена.

Ще Геракліт побачив труднощі в тому, щоб ототожнювати предмети поміж собою. Причиною цього стало те, що вони змінюються в часі, тобто коли ми порівнюємо два предмети, вони вже можуть за певний час змінити якості та характеристики. Платон, як відомо, представляє світ ідей, певних незмінних вічних субстанцій, тобто ідеї не змінюються в часі. Арістотель критикує платонівський світ ідей, наголошуючи, що загальне поєднане з одиничним, «ідеї» існують у самих речах і вилучаються з речей у процесі пізнання внаслідок абстракції. Саме Арістотель подав абстракцію вперше як мисленневий процес. Розум мислить математичні предмети, зазначає він, у «відволіканні», хоч їх і не відділити від тіл. Справді, математик усуває чуттєві властивості, але в інших науках чуттєвість може бути в об'єкті вивчення (мова) або є інструментом науки (наприклад, у літературі). Отже, ступінь «відволікання» в різних науках різна. Фома Аквінський зазначає, що універсалії через абстракцію створюються від індивідуальних рис матерії за допомогою розуму *tabula rasa*. П'єр Абеляр пов'язував абстракцію зі створенням загальних та одиничних понять. Про абстракцію він зазначає так: «Відомо, що матерія та форма існують спільно. Однак розум нашого духу має силу розглядати то матерію саму собою, то форму, то об'єднувати їх разом. Перші два через абстракцію. Третє – через з'єднання (Konjunction) [2, с. 4]. З цього випливає, що умовою

для абстракції є розгляд або матерії окремо, або форми. Саме відділення форми від матерії може бути також наслідком створення перших абстракцій, далі запускається процес «абстракція від абстракцій». У Середні віки питання абстрактних сутностей вивчали в межах спору про універсалії. Реалісти, наслідуючи Платона, стверджували, що універсалії існують до одиничних матеріальних речей, з ними й після них. Універсалії реально існують, як і реальні речі, незалежно від людини та її мислення. Натомість номіналісти стверджували, що у світі є лише окремі речі, і універсалії існують після окремих речей як загальні терміни на позначення схожих предметів. Загальні терміни впроваджують, щоб замінити класи речей, які представляють значення загальних термінів [1, с. 47].

Реалісти наводять такі аргументи на свою користь: тільки власні назви позначають одиничні об'єкти, натомість абстракції та класи не позначають окремі речі в дійсності. Ми користуємось цими термінами, а отже, використовуємо замість чогось. Отже, існують сутності, іменами яких вони є, – це і є універсалії. По-друге, кожна думка не безпредметна. Об'єкти думки – сутності, які не можна досягнути за допомогою органів чуттів (наприклад, великі числа), а думка про об'єкт відрізняється від самого об'єкта. Людина оперує числами як матеріальними об'єктами, хоч вони такими не є, тобто людина абстрактне матеріалізує. Однак номіналісти стверджували, що реалізм не має раціональних базисів для свого існування.

Д. Лок вважав, що абстрактне й загальне виникає внаслідок оброблення чуттєвих даних. Ляйбніц стверджує, що немає абсолютно незалежних предметів із фіксованими властивостями. Дж. Берклі каже, що абстрактного загального немає в нашій думці. І. Кант вважає, що коли є думка про щось, то, значить, це явище є теж. Гегель, як відомо, намагався ствердити існування духовних сутностей, його «абсолютна ідея» існує до світу. Неопозитивісти зводили загальні поняття,

абстрактні предмети до тих, що одинично чуттєво сприймаються, тобто їх можна перевірити. Зараз це проблема співвідношення знаку й того, що позначається, тобто спір про універсалії в сучасній науці перенісся у сферу мови.

Отже, проаналізувавши підхід до абстракції й розуміння абстракції на різних історичних етапах, ми можемо дійти висновку, що спочатку абстракцію не усвідомлюють як мисленнєвий процес. Згодом, з виникненням математики, активізується відволікання від чуттєвості (як у математиці), хоч процеси відволікання існують від багатьох інших аспектів у житті людини. Процес абстрагування не зупиняється, і з однієї абстракції виникає інша тощо. Крім цього, людина матеріалізує й антропологізує все, що навкрузи неї, і процес абстрагування – не виняток.

Література:

1. Горский Д. П. Вопросы абстракции и образование понятий. М.: Издательство Академии наук СССР, 1961. 349 с.
2. Jordan L. Schule der Abstraktion und der Dialektik. München, 1932. 160 s.

Тарасова Анастасія

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

ЕКЛЕЗИОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ФІЛОСОФІЇ ІНШОГО В РОМАНІСТИЦІ Ф. М. ДОСТОЄВСЬКОГО

Проблема відкриття Іншого та взаємодії з ним постає в працях багатьох мислителів ХХ століття. Причиною цих філософських інтенцій є трагічні події, породжені редукуванням особистості до рівня предмета маніпуляцій, що було суттю панівних тоді ідеологічних систем. Показове те, що Еммануїл Левінас, один із батьків феноменології Іншого, починає розробляти свою теорію, перебуваючи в концентраційному таборі, де почувається жертвою саме такої об'єктивації. Потреба сприймати Іншого як повноважного

актора відносин є єдиним виходом з кола насилля на всіх рівнях соціальної дійсності.

Спочатку розберемо відносини з Іншим у філософській літературі, цьому присвяченій. Одне з перших імен, що вириваються у свідомості разом зі словосполученням «філософія Іншого», – це Мартін Бубер. Бубер зазначає, що суб'єкт завжди перебуває у відношенні [2, с. 25]. Філософ постулює дві моделі відносин суб'єкта: у випадку «Я – Воно», суб'єкт об'єктивує те, що сприймає й редукує його, у випадку «Я-Ти» «Ти» – повноправний суб'єкт відносин, той самий «Інший». Хоча «Я-Ти» передбачає граничну взаємність між суб'єктами, проте «взаємність» Бубера, за зауваженням Левінаса, «залишається зв'язком між двома окремими свободами», тобто зберігається дистанція [9, с. 102].

Нове слово у філософію Іншого вніс феноменолог Еммануїл Левінас. Він стверджує, що не можна розглядати Іншого за аналогією зі своїм «Я». «Інший, оскільки він інший, – це не просто моє alter ego, він є тим, чим не є я. І він такий не через свій характер, образ чи психологію, а через своє буття іншим» [9, с. 90]. В одній із ранніх робіт «Час та інший», Левінас діалектично й послідовно розвиває цю думку. Починаючи від тотожності гіпостазису й матеріальності суб'єкта, він сходить до звільнення Я від Самого Себе, проводячи лінію зустрічі з абсолютним Іншим у переживанні смерті, сексуальності й дітонародження. В останньому випадку Інший (дитина) стає Я за допомогою самого буття, але повернення Я до Самого Себе невблаганне. Левінас долає розрізненість двох свобод, яка виникає в «Я-Ти» Бубера, стверджуючи існування спільної свободи в події відносин з Іншим.

Початком таких філософських інтуїцій є творчість Ф. М. Достоевського, що серед перших поставив за фундаментальну мету діяльності пізнати відносини з Іншим в еклезіологічній перспективі, про що ми скажемо пізніше. Про

це відкрито стверджує Еммануїл Левінас, розробник філософії діалогу Михайло Михайлович Бахтін і достоевіст Тетяна Олександрівна Касаткіна.

Зустріч з Іншим для Достоевського – це завжди зустріч із трансцендентним. Ми можемо явно побачити це, простеживши образ Христа, закладений у його персонажах. Прикладом може бути роман «Злочин і кара», де Соня Мармеладова становить такий образ. Її «жертва», що припадає на час із постої до дев'ятої години – час розп'яття Христа, її ім'я – друге ім'я Христа, Премудрості Божої, тридцять карбованців за які вона продана, – усі ці маркери явно підтверджують нашу тезу. За зауваженням Т. О. Касаткіної, образ Христа бодай раз виявляє себе в кожному з персонажів Достоевського [8, с. 292].

Отже, зустріч з Іншим як із трансцендентним стає фундаментом учення Достоевського. «Справжнє людинолюбство без віри в безсмертя Бога неможливе», – скаже його герой Іван Карамазов [4, с. 143]. Заперечення секулярної логіки відносин з Іншим лаконічно виражене у формулі: «Якщо Бога немає – усе дозволено» [4, с. 204]. Тобто поза визнання в Іншому божественного відбувається те саме редукування особистості до об'єкта власних інтересів, про що зазначали і Бубер, і Левінас. З огляду на це, Ф. М. Достоевський розвиває еклезіологічний аспект філософії Іншого, тобто сприйняття Іншого в призмі «Всеєдності». Це унікальна теза, адже Бубер як один із засновників філософії Іншого не розглядав відносини з Богом, з «абсолютним Іншим», як відносини, що пронизують усі події, Бог для нього не присутній і в самій особистості, він існує в межах необхідного [2, с. 127]. Для Достоевського Бог постає не просто як той, що перебуває в Іншому, але також як синтетична природа – єдність усіх людських осіб (особистісних начал). «Достоевський каже, що синтез усіх

людських облич тільки й може бути відображенням Бога на Землі», – пише Т. О. Касаткіна [8, с. 170].

Еклезіологічний аспект Іншого є фундаментальним твердженням філософії Достоевського. Якщо Інший – це окрема від «Я» субстанція, хай вона й створена Богом, то пожертва «Я» до Іншого є не більш ніж етичний імператив, що немає реальних підстав. Саме сприйняття «Іншого», а з ним і власного «Я» як синтетичної природи є, згідно з Достоевським, усвідомлення справжньої суті людської природи. Ця ідея виявлена у «Щоденнику письменника», де в багатьох текстах виникає термін «загальнолюдина». Письменник зазначає, що сприйняття себе як окремої одиниці суспільства є викривленим уявленням. Справжня природа людини синтетична, справжня природа не «Я», а «Усі», через це кожна дія в акті відносин з Іншим впливає і на «Я», і на «Усі» [8, с. 233].

Варто звернутися до суті термінів «Я» і «Всі», як їх розумів Достоевський. Ось що про це пише Т. О. Касаткіна: «Усі» – це не зібрані разом окремі, а навпаки, щось, що згодом ділиться на одиниці. «Я» з'являється з «Усі» внаслідок розщеплення цього «Усі» [8, с.143]. Райський стан Достоевський визначає як еклезію, об'єднаність [5, с. 81]. Отже, «Я» – це неприродний стан людини, стан поза «всеодності» – натомість зустріч з Іншим як упізнання в ньому синтетичної трансцендентної природи є можливістю повернути втрачений рай – ідеал людського буття. «Ми будемо литися, не припиняючи зливатися зі всіма», – пише Федір Михайлович, описуючи рай, що ґрунтується на таких засадах [5, с. 82].

Далі ми хотіли б додати кілька зауваг щодо архітектоніки самого роману, яка сама собою реалізує відтворену раніше тезу Достоевського. По-перше, Достоевський маскує глибинні образи за поверхневим викладом сюжету роману (як у прикладі з Сонею

Мармеладовою). По-друге, його персонажі мають окремий повний голос – цю особливість вперше проаналізував М. М. Бахтін. Він визначає роман Достоевського як поліфонічний, що пов'язано з появою у просторі роману самостійного голосу персонажа, який не є рупором авторського голосу, але постає повноцінним йому [1, с. 20]. Венедикт Васильович Єрофеев зауважує, що героям Достоевського належить не тільки свобода голосу, а й свобода буття [6, с. 85]. Суть такої «поліфонії», згідно з В. І. Івановим, для М. М. Бахтіна полягає у злитті всіх голосів персонажів в єдину мелодію – де кожне «я» для «всіх» і все для кожного, де відбувається подолання «етичного соліпсизму» й сприйняття Іншого [7, с. 76]. Інструментом відкриття Іншого в акті волі, для Достоевського є любов, про що зазначає Роберт Луїс Джексон [3, с. 221]. Отже, Достоевський пропонує читачеві той патерн, який він сам реалізує в собі, зокрема за допомогою творчості.

З усього вищесказаного стає очевидним, що всяка подія зустрічі з Іншим для Достоевського є зустріччю в синтетичній Єдності всього Людства. Етичне вчення Достоевського стверджує, що служіння такій єдності має бути метою людського буття, про що згадує й Соловйов, кажучи про задану письменником мету побудови «Вселенської Церкви» [10, с. 254]. Це суттєво відрізняється з думкою М. Бубера про збереження дистанції, а також із думкою Е. Левінаса, бо письменник каже не про єдність двох свобод, але про єдність в синтетичній природі, де кожне «Я» для «Усіх», де «Усі» для «Я».

Література:

1. Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского. 5-е изд., доп. К.: «NEXТ», 1994. 510 с.
2. Бубер М. Я і Ти. Шлях людини за хасидським вчення / пер. з нім. К.: Дух і Літера, 2012. 272 с.
3. Джексон Р. Л. Искусство Достоевского: бреды и ноктюрны / пер. и ред. Т. В. Бузиной. М.: Радикс, 1988. 288 с.

4. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений и писем: в 30 т., т. 14 Л.: Изд. «Наука». 1972–1990. 511 с.
5. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений и писем: в 30 т., т. 6. Л.: Изд. «Наука». 1972–1990. 242 с.
6. Ерофеев В. Найти в человеке человека: Достоевский и экзистенциализм. М.: Зебра Е, ЭКСМО, 2003. 287 с.
7. Иванов В. И. Достоевский и роман-трагедия. Борозды и межи. М.: Мусагет, 1916. 351 с.
8. Касаткина Т. А. Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания / отв. ред. Е. А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2019. 336 с.
9. Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека / пер. А. В. Парибка. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. 264 с.
10. Соловьев В. С. Избранное. М.: Сов. Россия, 1990. 491 с.

Штирбул Валентин

Одеська національна музична академія імені А. В. Нежданової

СВІТ ЯК ЦІЛІСНИЙ КУЛЬТУРНИЙ ПРОСТІР У ВИКЛАДІ

П. О. ФЛОРЕНСЬКОГО ТА АВТОРІВ АНТ

Ідея всеєдності, наявна в російській філософській думці на межі XIX–XX ст., ґрунтувалася на положеннях християнського платонізму В. С. Соловйова й отримала дальший розвиток у працях філософа-богослова П. О. Флоренського (1882–1937). У світлі сучасної парадигми технологізованої реальності, яку дослідники соціуму, зокрема творці акторно-мережевої теорії Б. Латур, М. Каллон і Дж. Ло, трактують як єдине поле енергетичної комунікації, що є мережею взаємозв'язаних гуманітарних і природничих наук, праці П. О. Флоренського про енергетичні ефекти та енергетичну активність всього культурного простору вважають особливо актуальними.

У роботах П. О. Флоренський використовує ідеї російського космізму до сприйняття інтеграційних процесів у культурному просторі. Оригінальне богослов'я філософа, сформульоване в загальному контексті «цільного знання»

В. С. Соловйова, пов'язане «з ідеалом всеєдності», яку мислитель розуміє як взаємодію духовних і наукових джерел [4, с. 145]. П. О. Флоренський розглядає математику як сходинку на шляху до майбутнього цілісного світогляду, тому що ця наука з її законами та найзагальнішими категоріями єдності і множинності має здатність описувати будь-які відносини між предметами та явищами навколишнього світу. Зокрема, про спільне коріння різних наук П. О. Флоренський пише так: «Загальне й одиничне; незмінність і рух; *έρχον* [проект] і *ενέρχεται* [енергія]; річ і особа; природа й культура – такі основні діалектично виведені визначення предметів природничих наук та культурознавства... Але самі в собі науки ці цілісні: єдністю відповідного предмету» [6, с. 25]. Ці слова мислителя надивовижу перегукуються з викладом принципів АНТ Джоном Ло: «Правда і брехня. Великий і маленький. Агентство і структура. Людський і нелюдський. До і після. Знання і сила. Контекст і зміст. Матеріальність і соціальність. Активність і пасивність... усі ці відмінності були зруйновані... в ім'я акторно-мережевої теорії» [10, с. 3].

П. О. Флоренський сприймає життєвий простір як енергетичну єдність природи й усього буття: «Уся природа одухотворена, уся жива – у цілому і в частинах... Енергії речей втікають в інші речі, і кожна живе в усіх, і всі – у кожній» [8, с. 151]. Щодо цього Б. Латур каже, що природу «потрібно подати через цілком певні процедури асоціацій людей і нелюдів, щоб вирішити, що збирає їх разом і робить єдиним цілим у загальному світі майбутнього» [3, с. 51].

П. О. Флоренський пояснює взаємозв'язок між усім суцям у природі й культурі з позиції чуттєвого сприйняття «зовнішнього світу». Зокрема, принцип культурної діяльності людства він ґрунтує на особливій чутливості до мистецтва: «Властивості дійсності розподіляються між простором і речами... Інакше кажучи, спираючись у відношенні до дійсності переважно на простір і на нього покладаючи тягар

відтворення та побудови дійсності, свідомість рухається в бік художнього світосприйняття» [7, с. 90]. Про особливу роль візуального сприйняття зображень об'єктів, які досліджує наука, пише й Б. Латур, зокрема, на його думку, візуальна культура «зосереджує увагу не на записах або картинах, а на одночасній трансформації науки, мистецтва, теорії зорового сприйняття, організації ремесла й економічних сил» [1, с. 110].

Також П. О. Флоренський формулює поняття «пневмосфери», тобто «особливої частини речовини, залученої до коловороту культури, або, точніше, коловороту духу» [9, с. 451]. Ця духовна сила має «особливу стійкість речових утворень, опрацьованих духом, наприклад предметів мистецтва» [9, с. 451–452]. З погляду Б. Латура, ця особлива «матеріально-духовна» єдність складників соціуму така: «...релігія, економіка, політика, спорт, мораль, мистецтво й усе інше побудоване з того самого матеріалу; новим є тільки слово “поле”» [2, с. 342–343].

Якщо говорити про простір, який займає мистецтво в соціумі, потрібно зауважити ту особливу енергетичну комунікацію, яка яскраво виявляє себе в художньо-образних творах під час їхнього енергетичного прочитання. Зокрема, це стосується ікон, що «виникають на межі видимого й невидимого, як символічні образи видінь під час переходу від одної свідомості до іншої» [5, с. 440–441]. У зв'язку з цим доречно звернутися до положення акторно-мережевої теорії про «паралельні реальності», які «працюють, розігруючи різні версії реальності, і більш-менш успішно утримують їх разом» [11, с. 15].

З усього вищевикладеного можна дійти такого висновку: релігійно-культурологічні погляди П. О. Флоренського на зв'язки між різними галузями наук, матеріальним і духовним світами, художньою творчою діяльністю і продуктом цієї діяльності, а також усіма явищами та процесами, що відбуваються, знайшли відображення в

основних положеннях акторно-мережевої теорії, що пропонує сучасну парадигму міждисциплінарних підходів до вивчення соціуму у взаємозв'язку всіх його складників.

Література:

1. Латур Б. Визуализация и познание: изображая вещи вместе. *Логос*. 2017. Том 27, № 2. С. 95–156.

2. Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / пер. с англ. И. Полонской, под ред. С. Гавриленко. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. 384 с.

3. Латур Б. Политики природы. Как привить наукам демократию / пер., послесловие Е. Блинова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. 400 с.

4. Павлюченко Н. Н. Развитие идеи «цельного знания». *Соловьёвские исследования*. 2016. Вып. 2(50). С. 135–150.

5. Флоренский П. А. Иконостас. *Флоренский П. А. Сочинения в 4 т., т. 2*. М.: Мысль, 1996. С. 419–526.

6. Флоренский П. А. Имя рода (история, родословие и наследственность). *Флоренский П. А. Сочинения. в 4 т., т. 3(2)*. М.: Мысль, 2000. С. 7–66.

7. Флоренский П. А. Исследования по теории искусства. *Флоренский П. А. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии*. М.: Мысль, 2000. С. 79–389.

8. Флоренский П. А. Общечеловеческие корни идеализма (философия народов). *Флоренский П. А. Сочинения. в 4 т., т. 3(2)*. М.: Мысль, 2000. С. 145–168.

9. Флоренский П. А. У водоразделов мысли. *Флоренский П. А. Сочинения. в 4 т., т. 3(1)* М.: Мысль, 2000. 621 с.

10. Law, J. After ANT: Topology, Naming and Complexity. In J. Law, J. Hassard (Eds.), *Actor-Network and After* (pp. 1–14). Oxford: Blackwell and the Sociological Review, 1999.

11. Law, J. Collateral realities. URL: <http://www.heterogeneities.net/publications/Law2009CollateralRealities.pdf>

Візуальне мистецтво і менеджмент культури

Васейко Вікторія

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

РОЛЬ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ В СУЧАСНОМУ КІНОВИРОБНИЦТВІ

Штучний інтелект (англ. – Artificial Intelligence, AI) зараз становить найпрогресивніший і найпопулярніший напрям дослідження серед науковців та практиків, адже є ключовим драйвером цифрового світу і стає невіддільною частиною багатьох відомих на весь світ організацій.

Дослідженню штучного інтелекту (ШІ) присвячені численні роботи як закордонних (А. Барр, Дж. Ф. Люгер, Е. А. Фейгенбаум, С. Рассел, А. Тьюрінг, Ч. Беббідж, П. Норвіг), так і вітчизняних (О. Подгасцький, Д. Попов, М. Єфремов, Г. Іванченко, О. Швирков, А. Матвійчук, М. Глибовець) науковців та практиків.

Останні роки нагородження премією «Оскар» знаменуються тим, що багато фільмів, номіновані на престижну нагороду в категорії візуальних ефектів, використовували машинне навчання та ШІ для створення фільмів. Наприклад, за допомогою ШІ створено різних цифрових персонажів, зокрема вигаданого суперзлодія Таноса для «Месників: Війна нескінченності». Постає питання: чи можна використовувати ШІ для інших аспектів створення фільмів? Вважають, що так.

Досвідчені професіонали, які працюють у кіно, можуть використовувати ШІ в багатьох аспектах створення фільмів: від попереднього виробництва до етапу постпродукції. Отже, ШІ виявляється корисним для полегшення майже кожного завдання, пов'язаного з кіноіндустрією [4]. На сьогодні ШІ можуть використовувати для створення фільмів так:

1) написання сценаріїв. Важливо написати сценарій, який справить вплив і дасть прибуток. Насичуючись великим обсягом даних у вигляді сценаріїв фільмів, алгоритми машинного навчання аналізують дані, навчаються на них і створюють унікальні сценарії [2]. Крім того, ШІ можна використовувати, щоб аналізувати варіанти сценарію, створені для фільму. Алгоритм може проаналізувати сценарій, вгадати власні запитання й висловити сумніви. Це допомагає економити час і ресурси, оскільки ШІ може аналізувати текст набагато швидше, ніж люди. Наприклад, ШІ може поставити запитання на зразок «Чому актор сказав цей діалог саме цієї миті?» або «Навіщо у сценарії ця сцена?». Це може допомогти режисерам створювати фільми найвищих стандартів.

2) Добір акторів. Технології ШІ можуть прискорити процес добору акторів за допомогою автоматичного проведення прослуховувань [1]. Платформи ШІ шукають акторів у базі даних відповідно до зазначених критеріїв і текстового опису зображень; їх також можна використовувати, щоб додавати акторів у фільми в цифровий спосіб з різними емоціями й навіть акторів за певними ролями [5].

3) Монтаж фільмів. Трейлери до фільмів – ворота для залучення глядачів у кіно. Отже, потрібно, щоб студії створювали трейлери, які змушують глядачів дивитися фільм у кінотеатрах. ШІ можна використовувати, щоб допомогти монтажерам створювати трейлери до фільмів. Наприклад, ІВМ Watson був використаний, щоб вирізати трейлер фільму «Морган». Алгоритм ШІ ідентифікує головних героїв за допомогою технології розпізнавання обличчя й сортує окремі сцени, що містять основний сюжет. Завдяки цьому полегшується робота монтажерів [1].

4) Виробництво фільмів. Останнє, але не менш важливе: ШІ також знімає власні фільми. Бенджамін АІ створив науково-фантастичний фільм «Зона поза» всього за 48 годин у співпраці з Россом Гудвіном. Хоча фільм, мабуть,

не отримає жодної нагороди, це все одно це неймовірний та складний досвід і крок уперед до автоматизації створення відео за допомогою інтелектуального використання технології ШІ [3].

Отже, у процесі створення фільму ШІ може бути в ролі асистента, помічника, який без великих зусиль виконує людську роботу. Варто зазначити, що завдяки такій кількості інноваційних програм у кіновиробництві ШІ дає безліч переваг кіноіндустрії, включно з удосконаленням загального процесу створення фільмів, економією часу, ресурсів та отриманням більших доходів. На мою думку, ШІ, попри всю багатofункційність, на сучасному етапі свого розвитку ще не може вповні замінити людину у виробництві фільмів, але в майбутньому, певне, ми зможемо переглянути фільм, на 100% зроблений ШІ.

Література:

1. Нейромережі, штучний інтелект, машинне навчання – подробиці від українських творців. URL: <https://youtu.be/66IyU6UVEhI>.

2. Симончук А. Новое кино создается искусственным интеллектом, который пишет сценарии, делает спецэффекты и просчитывает доходы. URL: <https://iod.media/ru/article/nove-kino-stvoryuyetsya-shtuchnim-intelektom-roboti-pishut-scenariji-malyuyut-supergrafiku-ta-prorahovuyut-pributki-5187>.

3. Снят первый фильм по сценарию, написанному искусственным интеллектом. URL: https://newtonew.com/movie/first_short_film_by_artificial_intelligence.

4. Friedman, D., Feldman, Y. Knowledge-Based Cinematography and Its Applications. *ECAI*, 2004, 256-A262.

5. Marzano G., Novembre A. Machines that Dream: A New Challenge in Behavioral-Basic Robotics. *Procedia Comput. Sci*, 2017, 104, 146–151.

6. Yu Yu. Research on Digital Art Creation Based on Artificial Intelligence. *Revista Ibérica De Sistemas Tecnologías De Informação*, 2016, 18B, 116–126.

ЖІНОЧНІСТЬ В АМЕРИКАНСЬКІЙ FASHION-ІНДУСТРІЇ ВІД ГРОМАДЯНСЬКОЇ ВІЙНИ ДО ВЕЛИКОЇ ДЕПРЕСІЇ

Складно уявити сферу fashion-індустрії та моди без жіночого тіла й дискусій про його ідеальні параметри та красу. Протягом століть змінювалися не тільки уявлення про жіночий одяг і стиль, а разом із ним і уявлення про жіночність, репрезентовану за допомогою одягу. Актуальність дослідження зумовлена нестабільною ситуацією, яка виникла сьогодні у сфері fashion-індустрії й полягає в багатоманітності та взамосуперечливості модних стилів («модна більшість» і «модна меншість»), спрощенні традиційних уявлень про жіночність, початку ери «унісексу» й водночас розмитті гендерних кордонів. Актуальність роботи також полягає в тому, що американська fashion-індустрія, як і американська культура, – це досить молода сфера креативних індустрій Америки, основне становлення якої припало на кінець ХІХ – поч. ХХІ ст., але за цей час американська мода пройшла шлях змін від репрезентації «традиційної жіночності» «в криноліні» до агендерної моди. Моду як центральний складник fashion-індустрії переважно досліджували з погляду філософії, соціології, семіотики (Г. Зіммель, Г. Спенсер, Т. Веблен, Р. Барт, Ж. Бодріяр та ін.), тоді як взаємозв'язок моди й тіла, питання про те, як «фешн-практики» відображають зміни в уявленнях про тіло та жіночність, стали предметом аналізу в більш обмеженій кількості наукових праць, останніми з яких можна назвати роботи американських дослідниць Дж. Ентуїсл [2, 3], С. Маркетті, Дж. Парсонс [4].

Метою нашого дослідження є аналіз уявлень про жіночність через призму американської fashion-індустрії в період з 1860-х років ХІХ століття (від початку Громадянської

війни в США) до 1930-х років ХХ століття (Великої депресії). Головне завдання нашого дослідження – простежити, які фактори й події вплинули на зміну уявлень про жіночість в американській fashion-індустрії від Громадянської війни до часів Великої депресії. Саме в цей час уявлення про жіночість і сексуальність змінюються під впливом таких факторів, як складне економічне становище Америки в роки Громадянської війни, яке призвело до спрощення одягу; поява «епохи джазу» й «Золотого століття Голлівуду», що призводило до поступового вивільнення суспільної свідомості від усталених моральних норм; нові емансипаторні рухи за права жінок, які обстоювали можливість вибору діяльності й відповідно вибору зручного одягу. Еволюція моралі вплинула на деконструювання уявлень про традиційну жіночість, яка раніше закріплювала за жінкою певні «традиційні» соціальні ролі в суспільстві (американської дружини, що очікує чоловіка з фронту).

Як методологію ми вибрали гендерний підхід, з погляду якого зразкову «жіночість» конструюють і контролюють інституції, а нав'язує суспільство (Т. де Лауретіс, К. Міллет, Б. Фрідан [1], Е. Сіксу, А. Ірігаре), теорії влади й сексуальності (М. Фуко), феміністські дослідження, присвячені об'єктивізації й репрезентації тілесності (А. Малві, Г. Поллок). Новизна дослідження полягає в аналізі еволюції уявлень про жіночість і жіноче тіло в американській fashion-індустрії від початку Громадянської війни й до кінця Великої депресії з погляду гендерного підходу.

Ще в ХІХ столітті жіночий силует американки був оповитий безліччю тканин, і скованість рухів відображала жіночу бездіяльність. Довго жіноче тіло перебувало під впливом патріархальних установок, зазнавало різних насильницьких культурних практик унаслідок сковування в корсети та криноліни для надання ідеального об'єму (фігура пісочних часів), які перешкождали активній діяльності.

Початок «звільнення» від обтяжливих нарядів заклала Амелія Бламер на Всесвітній промисловій виставці 1851 р., впровадивши нове вбрання – короткий жакет та бламерси – так званій «американський костюм». Поява «американського костюма» стала новою гендерною віхою в моді. Громадянська війна та Перша світова війна розмили кордони між поняттями «мирне» й «воєнне», мілітаризувавши повсякденне життя, зокрема й одяг.

На початку ХХ століття джазові танцівниці постали перед публікою без корсетів як самодостатні й заповзятливі жінки, тим самим сколихнувши усталені, традиційні уявлення про те, як має виглядати жінка. Також на початку ХХ ст. кіно поступово перетворюється на потужну індустрію, і відомі голлівудські акторки (М. Пікфорд, К. Боу, Б. Кент, Л. Брукс ін.) стали тими жінками, яких наслідували, а їхні образи переходили з екранів у масову моду (у цей час панував «гламур»). Короткі зачіски, косметика, панчохи, «ню-йоркські» капелюшки поширювалися разом з епохою джазу та кінематографу. Проаналізувавши основні фактори, які вплинули на формування уявлень про жіночність і жіноче тіло у 1860–1930 рр., можемо сказати, що тоді з'явилися різні стилі, силуети й форми одягу («мілітарі», «гламур»), поява яких зумовлена суспільними, політичними, культурними змінами в тогочасній Америці і які сприяли емансипації суспільних поглядів та появі нових образів жіночності в американській свідомості.

Література:

1. Фридан Б. Загадка женственности / пер. с англ. Н. Шабельской. М.: Прогресс, 1994. 480 с.
2. Энтуисл Дж. Мода и плоть: одежда как воплощенная телесная практика. *Теория моды. Одежда. Тело. Культура*. 2007–2008. № 6. 101 с.
3. Энтуисл Дж. Модное тело. Мода, костюм и современная социальная теория / пер. с англ. Е. Демидовой. М.: Новое литературное обозрение, 2019. 392 с.

4. Marcketti, S. B., Parsons, J. L. American Fashions for American Women: Early Twentieth Century Efforts to Develop an American Fashion Identity. *Dress*, 2007, 34, 79–95.

5. Deihl, N. (Ed.). *The Hidden History of American Fashion: Rediscovering 20th-century Women Designers*. Bloomsbury Academic, 2018. 272 p.

*Лазоревич Ірина
Чернівецький національний університет
імені Юрія Федьковича*

СУЧАСНЕ ХРИСТИЯНСЬКЕ САКРАЛЬНЕ МИСТЕЦТВО ТА ЙОГО ОСНОВНІ ВІЗІЇ

Мистецтво – унікальне явище, адже воно дає змогу сформувати ціннісний і світоглядний потенціал реципієнта та задовольнити його естетичні потреби. Те саме із сакральним як явищем – сакральне не лише в релігійних формах і догматах. Сьогодні це може бути певне місце, традиції, дії та ритуали, пов'язані не тільки з релігією, а з будь-якими соціальними практиками, які зумовляють вихід за межі буденного.

У художній творчості натомість ситуація парадоксальна: сакральне повністю заповнило сучасне мистецтво, проте втратило безпосереднє значення – ми спостерігаємо яскраву профанацію сакрального. І сакралізацію профанного, що, своєю чергою, дещо видозмінює емоційну цінність мистецтва. Хоча ще Гегель зазначав, що мистецтво не існує тільки для того, щоб викликати приємні відчуття (*angenehme Empfindungen*), для насолоди. Бо ж є й такі емоції, як страх, гнів; ба більше, світ наших емоцій досить таки суб'єктивний і по-своєму абстрактний, а в кожному окремому творі мистецтва змін незмінно єдиний і конкретний. Безумовно, ми відчуваємо різні емоції, дивлячись на ту чи ту картину або слухаючи музику, але пояснюється це тим, що людина у творі мистецтва бачить не якусь річ (*Sache*) як матеріальний об'єкт, але саму

себе як суб'єкта [2, с. 60]. Проте, що коли мистецтво викликає не страх, не гнів, а огиду? Чи відразу? Сучасне мистецтво не нехтує використанням релігійних символів заради хайпу або вираження своїх думок єдиним доступним для них способом. Власне, сакральне можуть сприймати в сучасності саме як ту ниточку, що пов'язує ці два начала й визначає їхні кордони. Тож у сучасному гуманітарному дискурсі дослідження сакрального як явища та його вираження в сучасному мистецтві вкрай важливе.

Варто зазначити, що використання християнських сюжетів у новітньому живописі буває трьох типів: релігійне мистецтво, мистецтво, яке використовує релігійні символи для ліпшого усвідомлення того, що хоче донести митець, і антирелігійні картини, які використовують сакральні сюжети, щоб висміювати основні релігійні канони. Безперечно, не завжди підкреслюючи значущість релігії, біблійні сюжети, проте, серед найпоширеніших у мистецтві, бо навіть абстрактному мистецтву фактично притаманний релігійний пафос. Наприклад, «Чорний квадрат» Малевича на виставці його робіт був розміщений там, де в ту пору розміщували ікони – у куті.

Звісно, на сучасній живописній арені з'явилися й такі художники, які висвітлюють традиційну сакральність і позиціюють себе як християнські митці. Зокрема, це Франсуаза Біссара-Фреро, який працює в жанрі живопису та з вітражами («Легенда про шлях»), Марі Боніфацій («Омивання ніг учнів»), Пітер Кеніг («Добре воскресіння пастиря»), Меггі Масселтер («Гета»), Пауло Медіна (серед біблійних сюжетів, які він написав: «Палаючий куп», «Благовіщення», «Різдво», «Ісус зі своїми учнями» та ін.), Наталка Русецька (українська художниця, іконописець, яка має власний стиль, що характеризується дріб'язковими, подовженими фігурами).

І не завжди християнське мистецтво висвітлюється безпосередньо. Зокрема, 2016 року в Музеї біблійного

мистецтва відбулася виставка, де представили роботи 44 художників. У ній, крім традиційно висвітлених сюжетів, виставляли досить цікаві експонати. Наприклад, зображені натюрморти Крістін Гек і Джорджа Вінгейта – це звичайні речі в благодатному Божому світлі. А сітка зі сторінок книжок по дизайну басейнів, замальована золотим, – це хрещення в баченні Лінн Алдріч. Чотиригранна картина Пітера Шеслі з рук, кожна з яких становить одну з «чотирьох духовних законів» – послання Campus Crusade for Christ, усвітньої євангельської організації. Колаж Мері Філлінг Маккларі «Алегорія почуттів» зображує сім'ю – батька, маму, сина й собаку у вітальні приміського будинку. На відстані це виглядає так, ніби вона створена в реалістичному стилі, однак зблизька помітно, що вона зроблена повністю з дрібних шматочків речей, зокрема струн, мотузок, блисків, фольги, паличок, цвяхів, скла та пофарбованих зубочисток. Тобто сучасні категорії сакрального в мистецтві можна цілком назвати ізоморфними.

У висновку зазначимо, що ще Еміль Дюркгайм, демаркуючи сакральне та профанне, наголошував: «Ці два види речей не можуть наближатися одне до одного й при цьому зберегти свою природу» [1, с. 49]. І це правда, адже сакральне та профанне в мистецтві децю видозмінюють свої основні ціннісні категорії. Сучасні митці не малюють ікон, не канонізують сакрального мистецтва, а використовують його, щоб утілити свої ідеї. Проте будь-яка картина, яку створює художник, має на меті привести певну духовну та споглядальну силу. Ми застосовуємо наявні уявлення з більш ранньої історії живопису, особливо релігійного живопису, до сучасного мистецтва не для того, щоб проектувати сенс на безпідставні форми, а щоб дослідити інтегральний зміст у мистецтві. Роздуми про інтереси сучасних художників в сакральних сенсах забезпечують продуктивне розуміння релігійних і духовних основ розвитку модернізму.

Література:

1. Durkheim E. The Elementary Forms of Religious Life. N.Y.: Oxford University Press, 2001. 416 p.

2. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет в двух т., т. 2. / пер. с нем., сост., общая ред. А. В. Гулыги. М.: «Мысль», 1971. 630 с.

Перепелиця Марія

Харківська державна академія дизайну і мистецтв

МИСТЕЦТВО ВІДРАЗИ

В одній із мистецьких акцій сучасний чилійський художник, що мешкає в Данії, Марко Еварістті пригостив своїх гостей-відвідувачів фрикадельками, приготованими з його власного жиру, видобутого за допомогою ліпосакції. Усе, що лишилося після виставки неспожитим, було законсервоване й виставлене на продаж. У центрі цього перформансу була вкрай контroversійна тема, пов'язана з одним із важливих культурних табу – канібалізмом. Утім, трансгресуючи, митець висловлювався, що «той, хто поглинає мистецтво, не канібал». Власне йшлося тут про межі чи радше безмежність мистецтва. І певною мірою це відбиває ту тенденцію, на якій постійно наголошує Б. Гройс, буцімто мистецтво займає місце релігії – той сакральний простір, що розширився сьогодні й на все профанне [1, с. 216]. Власне, що можна виправдати мистецтвом? І наскільки будь-що можна презентувати як витвір мистецтва? Хіба не про це йдеться в історії, що починається принаймні з «Фонтана» (1916) Марселя Дюшана, рухається до «Лайна художника» (1961) П'єро Мандзоні, проходить через Фабрику (заснована 1963) Енді Воргола й аж до творчості героя фільму Ларса фон Трієра «Дім, що побудував Джек» (2018)?

Хіба цю сторічну історію не можна презентувати як історію відрази? Відрази, яка чомусь провокує насолоду й дорого коштує! Відповідь на запитання *чому*, що має формуватися в просторі візуальних студій, враховуючи їхню

марксистську генезу й заклики до серйозності на кшталт заявлених Дж. Елкінсом [2, с. 348–392], навряд можлива за межами і того способу виробництва, і тієї форми споживання, що характеризують сучасний світ.

Якщо припустити, що мистецтво виконує функцію сакрального, тоді можна й властиву сакральному амбівалентність приписати мистецтву, але водночас, імовірно, мистецтво має виконувати й функцію спасіння. Якщо так, тоді це спасіння має бути специфічне, таке, що відповідає культурній індустрії споживання й рятує від її негативних наслідків. Огідне, образливе, відходи, непотріб, що вдягаються в культурну оболонку й проходять певне дискурсивне оброблення, після якого виставляються на продаж і набувають цінності саме через унікальний ефект задоволення, навіть самозадоволення, утілюють разом ідею нескінченного виробництва й нескінченного споживання, у яких наче має нарешті здійснитися ентропійність насолоди як одвічного повторення того самого й без додаткових витрат на його виготовлення.

Сакралізуючи непотріб, капіталізм виробляє своєрідний компенсаторний ефект відвертості чи правди. Виробництво та споживання лайна створює фантазм неопосередкованої відвертості, подоланого відчуження. Споживання зазвичай супроводжується фрустраціями, що є наслідком несподіваних сюрпризів (наприклад, неякісного товару під пакунком) і насправді непотрібних речей (наприклад, тих, що купують на розпродажі). Натомість споживання речей на кшталт «Лайна художника» позбавлене навіть вірогідності фрустрації, адже, відкривши консервну банку Мандзоні, щоб дізнатися, що в ній насправді, хіба ми просто не зруйнуємо твір мистецтва, аж ніяк не наблизившись до його істини? Отже, немає значення, що в банці. Бо значення має лише назва / слово і ще ім'я / підпис автора. Так само як і у творі Дюшана. Будь-яка річ, крім сакральної, має ще

якось споживатися саме як річ, вартість / цінність якої визначена певною мірою її споживанням по той бік мови. Мистецтво здійснюється лише в межах мовної медіації, що дає змогу створити ілюзію референції у творі мистецтва, який, подібно до грошей, виведений за дужки і, наче фетиш, що матеріально засвідчує існування товарного фетишизму, лишається об'єктом естетичного споглядання.

Певною мірою вчинок Еварістті («Polpette Al Grasso Di Marco», 2006) є намаганням перейти межу мови – зробити крок у саму реальність капіталістичного споживання – зробити фактично видимим те, що насправді за капіталістичного відчуження й медіації ми опосередковано споживаємо одне одного, відаючи іншому наш непотріб як елементарну частину товарного обертання. Імовірно, ми не можемо сприйняти цю істину, як не можемо сприйняти канібалізм, і витісняємо їх – нам потрібна сакральна оболонка, якою стає мистецтво, адже той, хто споживає мистецтво, звільняється від гріха чи його ерзаців.

Література:

1. Гройс Б. Политика поэтики: [сб. ст.] М.: 000 «Ад Маргинем Пресс», 2012. 400 с.

2. Элкинс Дж. Исследуя визуальный мир / пер. с англ. Вильнюс : ЕГУ, 2010. 534 с.

3. Polpette Al Grasso Di Marco, 2006 // <https://www.evaristti.com/polpette-al-grasso-di-marco>

Романюк Анна

Львівський національний університет імені Івана Франка

ОБРАЗИ ЖІНОК КИЇВСЬКОЇ РУСИ В МАЛИХ ПЛАСТИЧНИХ ФОРМАХ ГАЛИНИ СЕВРУК

Однією з представниць українського шістдесятництва є Галина Севрук. Мисткиня народилася 18 травня 1929 року в місті Самарканд, що в Узбекистані. Навчалася живопису в Київському художньому інституті. Також була учасницею

Клубу творчої молоді. Разом з іншими шістдесятниками брала участь у протесті «Лист-139». Головно працює в образотворчому живописі: малярстві, мозаїці, графіці та кераміці. До сьогодні живе і творить в Україні.

Творчість Галини Севрук не була обмежена лише мистецтвом живопису. У 1960–1970-х роках її вважали однією з найбільш екстравагантних мисткинь, експериментаторкою – авангардисткою. Мисткиня яскраво виявила себе в мозаїці, вітражі, рельєфі, фризі-розписі й монументальних панно. Особливо гостро в той час оцінили її роботи-ікони, виконані у формі рельєфів, також відомі як «ікони в глині». Ці роботи були засуджені владою за новітній погляд на мистецтво й за просування контрідей атеїзму. Також цікавим є кілька робіт художниці, присвячених ранньому етапу становлення української нації – добі Київської Русі.

Особливу увагу мисткиня приділяла життєпису українських князів, мислителів, просвітників. Зокрема, звертаючись до теми жіночого самоусвідомлення та питання жіночих ролей, маємо звернути увагу на два рельєфи, що зображають відомих постатей княжої доби. Роботи цього періоду поєднують в собі експерименти з матеріалами й формами, а також дослідження українського духу та світогляду.

У 1960-х роках з'являються перші плоскорельєфні образи праукраїнських постатей відомих в історії та епосі. Так, 1964 року створено «Плач Ярославни». Для рельєфу був вибраний фрагмент середньовічної української поеми «Слово о полку Ігоревім». Єфросинія Ярославна, дружина князя, була центральним персонажем твору. Фрагмент «Плач Ярославни» вважають одним із найбільш ліричних та поетичних моментів цієї поеми, який трактують як символ жіночої любові, відданості та вірності. Перша робота Галини Севрук у глині – «Плач Ярославни» (1964) – відтворює світанок християнства, коли княгиня в молитві звертається до зірок, Сонця та всіх

небесних і земних стихій, що уособлювали для неї на ту пору єдину Вищу силу [2, с. 33].

Доба княжої Русі поєднувала в собі язичництво, стародавні обряди, звичаї, забобони та традиції з творення однієї з наймогутніших держав – Київської Русі. Прикметною рисою рельєфних портретів такого типу є стильова відповідність фігурного зображення й текстового – орнаментного оздоблення твору [1, с. 134]. Жіноча керамічна картина «Анна Ярославна (1975) зображає портрет королеви Франції, доньки Ярослава Мудрого, дружини Генріха I. Рельєф зображає молоду жінку з короною на голові. Її голова трішки повернена вліво, але погляд спрямований прямо на глядача. Навколо рельєф оформлений рамкою, у якому розміщені слова «Анна Ярославна. Королева Франції. 1049–1075 р.».

Отже, творчість Галини Севрук поєднує в собі експерименти з формами та матеріалами, а також стосується цікавої й важливої для українського мистецтва тематичної ніші – «жінки княжої доби». Мисткині вдалося не лише зобразити відомих діячок Київської Русі, але й наділити зображення символікою, що мала на меті передати їхні мужність, освіченість, войовничість, відданість та любов.

Літератури:

1. Мисюга Б. В. Галина Севрук. Альбом-монографія. Львів, К.: Смолоскип, 2011. 240 с., іл.

2. Плеяда нескорених: Алла Горська. Опанас Заливаха. Віктор Зарецький. Галина Севрук. Людмила Семикіна: біобібліогр. Нарис / авт. нарису Л. Б. Тарнашинська; бібліограф-упоряд. М. А. Лук'яненко; наук. ред. В. О. Кононенко; М-во культури України, ДЗ «Нац. парлам. б-ка України». К., 2011. 200 с. (Шістдесятництво: профілі на тлі покоління; вип. 13.)

2D-АНІМАЦІЇ У ВІЗУАЛЬНІЙ КУЛЬТУРІ XXI СТОЛІТТЯ

Художня техніка 2D (hand drawn) протягом століття посідала провідну роль у світі анімації. Однак 1995 році студія Pixar випустила революційний повнометражний проєкт – «Toy Story», створений завдяки технологіям 3D-моделювання. Останнім повністю зробленим 2D-проєктом став мультфільм «The Little Mermaid» 1988 року, після чого студія Disney почала використовувати технології CAPS, тобто контур персонажів робити від руки, а далі сканувати малюнок і розмальовувати його на комп'ютері [1].

У 2009 році студія «Disney» спробувала відродити 2D-анімацію. Вона випускає «The Princess and the Frog», але анімація не мала великого успіху серед глядачів (проєкт ледь окупився: за бюджету 105 мільйонів доларів він зібрав 267 мільйонів доларів), хоч і була номінована на премію «Оскар». Після невдалого прокату анімації більшість студій відмовилась від використання 2D-технологій.

Серед переваг переходу до 3D-анімації була можливість робити більшу деталізацію і швидше завершувати проєкт, що для студій означало гроші [2].

У 2018 році на екран виходить «Spider-Man: Into the Spider-Verse». Альберто М'ельго, перший головний арт-директор цього проєкту, є прихильником 2D-анімації й настоював на тому, щоб весь проєкт був зроблений 2D-анімацією. Студія відмовилася від цієї радикальної ідеї, але певні технологічні рішення залишились від 2D-анімації. У мультфільмі чітко простежується естетика 2D-технології, реалізована у відсутності деталізації. Для дальнього плану використовували лише розмиті та абстрактні фігури. Це момент повернення не тільки до 2D-анімації, але й до

імпресіонізму в сучасному вияві. Анімація «Spider-Man: Into the Spider-Verse» мала успіх серед глядачів, а також отримала схвальні відгуки від критиків.

Ще однією причиною перемоги 3D над 2D стала можливість 3D-моделювання створювати кращий ефект реальності персонажів [3]. У 2020 році від студії «Netflix» виходить анімаційний серіал-антологія «Love Death & Robots», де в серії «The Witness» художники змогли досягти ефекту реальності персонажів завдяки кольору та світлу, використовуючи 2D-технології. Проект став дуже популярним серед звичайних користувачів, а також отримав 3 нагороди «Емму».

На нашу думку, у XXI столітті експерти були надто радикальні у твердженнях про смерть 2D-анімації. Безумовно, 2D-анімація змінилася й змінюватиметься, пристосовуючись до нових тенденцій далі. На сьогодні ми бачимо, що є тенденція повернення до 2D-анімації та впливу 2D на 3D-моделювання.

Література:

1. Заяц А. Веселые картинки: краткая история анимации
URL: <https://www.film.ru/articles/kinoslovar-animaciya>.
2. Riki, J. K. Why Should 2D Animation Be Abandoned? (Part 1)
URL: <https://www animatorisland.com/why-2d-animation-should-be-abandoned-part-1/>.
3. Riki, J. K. Why Should 2D Animation Be Abandoned? (Part 2)
URL: <https://www animatorisland.com/why-should-2d-animation-be-abandoned-part-2-plus-why-not/>.

Усенко Інга

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ОБРАЗУ РА В МАСОВІЙ КУЛЬТУРІ НА ПРИКЛАДІ ФІЛЬМІВ «БОГИ ЄГИПТУ» І «ЗОРЯНА БРАМА»

На початку XXI століття міфологічні сюжети Давнього Єгипту перебувають у центрі уваги не тільки в науковому

середовищі (дослідження Алана Елфорда, Джона Бейнса, Роберта Рітнера, Яна Ассмана) [4], але й у масовій культурі.

Прикладами репрезентації образів єгипетської міфології в сучасній масовій культурі є телесеріал «Обитель Анубіса» (2011–2013) Анджело Абела, фільми «Тутанхамон: Прокляття гробниці» (2006) Рассела Малкея, відеогри «Кредо асасина: Походження» (2017) і «Age of Mythology» (2002), трилогія «Мумія» Стівена Соммерса, «Боги Єгипту» (2016) Алекса Прояса, «Зоряна Брама» (1994) Роланда Еммеріха, серія книжок «Хроніки Кейна» Ріка Ріордана (2010–2012). Попри те, що в кожному творі є авторське бачення й інтерпретація міфів та історії, не всі вони містять близьку до автентичної репрезентацію культури та історії Єгипту.

Розгляньмо на прикладі двох фільмів «Боги Єгипту» і «Зоряна Брама», як інтерпретований образ Ра – солярного бога єгипетської міфології.

По-перше, треба зазначити, що обидва фільми належать до різних жанрів: «Боги Єгипту» – представник жанру фентезі та пригоди, «Зоряна Брама» належить до жанру наукової фантастики й відображає втілення та інтерпретацію ідеї палеоконтакту. Також у фільмах використано різні міфологічні сюжети, пов'язані з Ра: у «Богах Єгипту» сюжет пов'язаний із міфом про Небесний Човен Ра [2], а в «Зоряній Брамі» акцентовано іншу функцію Ра – творця: за легендою, викладеною у фільмі, цивілізація виникає завдяки Ра, що керує Єгиптом. Насправді це космічна істота, що видає себе за єгипетського бога, щоб забрати людей у неволю. Легенда, викладена у фільмі, у певних аспектах збігається з Геліопольською версією космогонії Давнього Єгипту, де творцем світу є саме Солярне божество [3]. Також у фільмі є паралелі з єгипетською традицією ставлення до образу правителя, бо з додинастійної епохи царя вважали втіленням небесного бога – Хора, а після 4-ої династії – сином Ра, про що свідчила приписка до його імені (син Ра).

Сонячного бога у фільмі «Боги Єгипту» зображено старим, що є відбитком ставлення до «царського» вигляду в сучасній культурі: мудрість царя підкреслюють його літнім віком. Ще одним «маркером» поважності є зображення його в одязі білого та золотого кольорів. Тобто образ божества пристосований до очікувань масового глядача. Однак Ра міфології Єгипту щодночі відроджується, змінює образ, проходячи крізь царство мертвих – Дуат, тому на світанку він знову молодий – новонароджене сонячне дитя [1].

Отже, і «Боги Єгипту» Алекса Прояса, і «Зоряна Брама» становлять приклади відбиття та інтерпретації єгипетської міфології в масовій культурі, але вони належать до різних періодів і жанрів, тому інструменти зображення використані різні. Насамперед треба пам'ятати, що «Зоряна Брама» – це класичний зразок жанру наукової фантастики. Саме тому образ Ра адаптовано й інтерпретовано через призму цього жанру. Спрощення та адаптація заради доступності у випадку з масовою культурою не завжди спричиняють конфлікт із вихідним матеріалом: на прикладі «Зоряної брами» ми бачимо переосмислення єгипетської міфології й культури в дусі сучасності. У випадку з «Богами Єгипту» переосмислення призвело до певного спрощення міфологічного матеріалу й деформації основних культурних сенсів давньої єгипетської культури.

Література:

1. Лаврентьева Н. В. Мир ушедших: Дуат: образ иного мира в искусстве Египта (Древнее и Среднее Царства). М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2012. 352 с.
2. Липинская Я., Марциняк М. Мифология Древнего Египта / пер. с польского Э. Я. Гессен. М.: Искусство, 1983. 223 с.
3. Рак И. В. Египетская мифология. Х.: Книжный клуб, 2004. 320 с.
4. Assmann, J. Death and salvation in ancient Egypt / trans. from German by D. Lorton. Ithaca and London: Cornell University Press, 2005. 490 p.

ЯК NFT ЗМІНЮЄ ПРАВИЛА ART-РИНКУ ТА ВПЛИВАЄ НА РОЗВИТОК МИСТЕЦТВА

Німецький філософ і теоретик культури Вальтер Беньямін пише, що колекціонер завжди «зберігає дещо від фетишиста й через володіння витвором мистецтва долучається до його культової сили» [1].

Одним із викликів для сучасного художника є те, що витвори цифрового мистецтва можна копіювати, пересилати й часто копія не буде різнитися від оригіналу. Тема авторського права на діджитал-мистецтво досі складна й незрозуміла.

Саме технологія NFT надає право володіти оригіналом певної роботи.

Якщо проаналізувати стрімкий розвиток NFT, можна побачити, що сьогодні бажання колекціонерів заволодіти цифровим мистецтвом набуває максимальної сили.

Тому на початку 2021 року цифрове мистецтво та NF-токени стали однією з найбільш обговорюваних тем.

«NFT – це тип цифрових активів, створений на блокчейні, який дає змогу отримати право власності на товар, що існує винятково в мережі, наприклад зображення, анімацію або відео, водночас засвідчити його оригінальність».

Фактично NFT – це цифровий сертифікат, прикріплений до певного товару. Особливо важливий для витворів цифрового мистецтва той факт, що на сьогодні такий сертифікат не можна підробити.

Сьогодні ми маємо можливість дізнатися, ким створений товар, кому він належить зараз або належав раніше.

Історія операцій доступна та правдива, на відміну від історії продажів, перепродажів або викрадень мистецьких витворів, що існують фізично.

NFT відкриває нові горизонти для художників та виводить цифрове мистецтво на ще не знаний світовий рівень. Наприклад, у жовтні 2020 року колекціонер Пабло Родрігес-Фрайле купив майже за \$ 67 000 ролик CROSSROADS, автором якого є дизайнер Веерле (Майк Вінкельманн), а вже в лютому 2021 року перепродав за \$ 6,6 млн.

Також нещодавно в NFT-токен була конвертована робота всесвітньо відомого художника Бенксі. Робота була спалена, а процес записаний на відео. Після показового спалення блокчейн-компанія створила токен, прив'язаний до цифрового образу предмета мистецтва. Це перший відомий випадок перетворення фізично наявного витвору мистецтва на віртуальний актив.

На мою думку, ця технологія змінює парадигму art-світу. NFT максимально демократизує ринок діджитал-мистецтва й дає можливість інвесторам абсолютно прозоро підтримувати певні креативні ком'юніті.

З одного боку, для художників процес продажу робіт полегшується. Тепер майже кожен митець має можливість виставляти свої твори на міжнародних аукціонах, доклавши до цього мінімум зусиль.

З другого боку, за допомогою NFT усі можуть стати колекціонерами. Токенізація цифрового мистецтва скасовує певну елітарність цього звання. Наприклад, за допомогою сервісу SomniumSpace всі охочі можуть побудувати власну віртуальну галерею.

Я вважаю, що наслідком стане популяризація мистецтва загалом, а також поява багатьох нових імен в art-сфері.

Оцінити вплив NFT на розвиток світового мистецтва ми зможемо лише через певний час, але вже сьогодні зрозуміло, що правила гри на art-ринку змінюються ледь не щодня й ми маємо можливість спостерігати за історичними подіями.

Література:

1. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости / пер. с нем. М., 1936. 240 с.

Європейські студії

Потоцька Дар'я

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

ПРОЄКТИ «ВІЧНОГО МИРУ» У ФІЛОСОФІЇ ПРОСВІТНИЦТВА

Ще в античній філософії існувала думка, що народи мають бути об'єднані через те, що всі вони підлягають законам розуму. У Середні віки народився концепт «Європа» й виникли проекти загальноєвропейської єдності на основі спільної християнської віри.

У Новий час була поширена ідея «вічного миру». Зокрема, філософи доби Просвітництва сподівалися, що розвиток людського розуму приведе до встановлення гармонії у відносинах між народами та державами.

Абат де Сен-П'єр на початку XVII століття запропонував створити конфедерацію європейських держав, підписавши вічний і нерозривний союз між ними. На думку Сен-П'єра, єдність країн Європи має джерела в Давньому Римі. Європейські країни об'єднують спільна релігія, право, до того ж територіально вони невеликі, тому потрібні одна одній. Лиш неосвіченість людей заважає реалізувати цю мрію [1].

Заклики Сен-П'єра до доброї волі монархів були марні, але вони вплинули на філософів XVIII–XIX ст. Ж.-Ж. Руссо вважав проект за доцільний, але мав сумніви щодо бажання державників добровільно сприяти європейському союзу. Руссо вказував, що недостатньо просто скликати конгрес. «Федеративні ліги, як видно, створюються тільки революційним шляхом; так хто ж з нас наважиться сказати, чи потрібно бажати створення Європейської ліги або боятися його?» – писав він [3].

Англійський філософ Джеремі Бентам у праці «План загального та вічного миру» обґрунтував ідею створення

європейського союзу. Він прагнув припинення міжнародних конфліктів і насильства у внутрішній політиці, а також відмови держав від колоній.

Іммануїл Кант також розглядав ідею «вічного миру». Він вважав за доцільне утворити конфедерацію, а не єдину світову державу, оскільки кожна країна хоче зберегти свою свободу. На думку Канта, перехід на вищий рівень стає можливим завдяки розвитку міжнародних правових зв'язків. «Вічний мир» – це такий стан відносин між суверенними державами, за якого міжнародне право не залишає підстав для військових конфліктів. «Вічний мир» – це радше ідеал, якого варто прагнути.

Клод Анрі де Сен-Сімон та Огюстен Тьєррі видали проєкт «Про реорганізацію європейської спільноти, або Про необхідність і засоби об'єднання народів Європи в єдине політичне ціле, зберігши за кожним його національну незалежність» (1814). Автори вважали, що інтерес, який зближує народи, полягає в економічній площині. Потрібно створити органи наднаціональної влади, які реалізовуватимуть спільну волю країн. На думку Сен-Сімона, є «європейський патріотизм», більш глибокий, ніж національний [2].

Просекти досягнення вічного миру в Європі здаються поверховими, адже вони не містять серйозного аналізу об'єктивних причин військових конфліктів. Проте вони чітко визначають мету інтеграції – встановити мир і гарантувати безпеку людей. Просекти вічного миру доби Просвітництва мали вплив на соціально-політичні зміни того часу. Зважаючи на успіхи сучасної європейської інтеграції й політику безпеки в Європі, можемо дійти висновку, що не в усьому вони були утопічні.

Література:

1. Бида Д. А. Зарождение и развитие «европейской идеи» во Франции в XIV–XVIII вв.: историко-правовой экскурс. *Проблемы в российском законодательстве*. 2015. Вып. № 3. С. 49–52.

2. О. В. Буторина, Т. М. Ершова, А. А. Дынкин. Европейская интеграция: учебник / под. ред. О. В. Буториной. М.: Издательский Дом «Деловая литература», 2011. 720 с., ил.

3. Руссо Ж.-Ж. Суждение о вечном мире.
URL: http://www.marsexx.ru/lit/traktaty_o_vechnom_mire.html#697.

Пфайфер Володимир
Національний університет «Львівська політехніка»

АНОНІМНІСТЬ У МЕРЕЖІ: ПЕРЕВАГИ ТА ЗАГРОЗИ

Сьогодні, як ніколи раніше, ми розуміємо, що живе спілкування – це справжня розкіш. Мислителі різних епох роздумували над силою й важливістю слова в людському бутті. Перший президент Чехії Вацлав Гавел вважав, що слово – «явище тасмніче, двозначне, амбівалентне, зрадливе. Воно може бути промінчиком світла в імперії пітьми, однак може бути смертоносною стрілою. І що найгірше: слово може бути трохи тим, трохи іншим, ба навіть і тим, і іншим одночасно!» [1] Думаю, що слово подібне до інструмента, який має лагодити взаємовідносини, однак невміння його використовувати або ж використання не за призначенням призводить до неладів. Слово – частина висловлювань, так званих локуцій, які, своєю чергою, є складниками мовленнєвого акту. Акт мовлення – цілеспрямована мовленнєва дія, двосторонній процес передавання повідомлення від мовця (автора) до приймача (адресата) за допомогою мовних знаків [2].

У момент живого спілкування мовець та адресат обмінюються не лише думками, що бажають донести до свого опонента. Важливим складником такої комунікації є настрої, почуття, емоції. Акт мовленнєвої комунікації можна вважати вдалим, якщо після нього обидві сторони відчують легкість й немає осаду непорозуміння. У бітовому просторі живе спілкування віртуалізується. Основними критеріями

репрезентації спілкування в цифровій формі є швидкість передавання інформації, пропускну здатність каналу, затримка обміну та меншою мірою відображення почуттів, настрою та емоцій співрозмовника.

Проблема відсутності співрозмовника в цифровому спілкуванні може породжувати відчуття абсолютної свободи у висловлюваннях. Проведімо аналогії між визначеннями понять абсолютної та зваженої свободи висловлювань і понять абсолютної та правової свободи [3]. Абсолютна свобода висловлювань – це можливість говорити все, що забажаєте; у ситуації зваженої свободи можна висловлювати все, що подобається, не шкодячи свободі та правам інших людей. Негативний результат абсолютної свободи чітко помітний у явищах психологічного булінгу та хейтерства в соціальних мережах. Сьогодні, коли відвідуваність соцмереж за місяць становить понад 5,5 мільярдів запитів [4], проблема регулювання відносин у віртуальному світі надзвичайно актуальна, відкрита, а головне – не розв’язана.

Сучасний філософ Пітер Сінгер зауважив, що з настанням епохи інтернету люди почали ставитись одне до одного по-новому; їхня реакція на інших та осуд ґрунтуються на інформації, отриманій за допомогою засобу, що допускає всі види анонімності та обману [5]. З настанням можливостей швидкого обміну повідомленнями стиль вираження думок кардинально змінився. Анонімність авторства, миттєве надсилання повідомлень, редагування після надсилання, видалення за потреби – усе це призводить до імпульсивних висловлювань, інколи брутальних і необґрунтованих. Окремо беручи до уваги можливість тотальної анонімності, яку пропонують деякі месенджери, щоб захистити особисту інформацію, варто зауважити її темну сторону – безпечний простір для розмноження небезпечної інформації. Гадаю, навіть футурологи не передбачали такого стрімкого стрибка в технологіях, свідками якого ми є. Інтернет став простором

абсолютної свободи, у якому немає меж пристойності, етичних норм і кожен може стати героєм, хоч і віртуальним.

Ми є очевидцями нового явища – координованих масових акцій, протестів, революцій за допомогою соціальних мереж. На початку Арабської весни масово використовували практику застосування хештегів, месенджерів Facebook, Twitter, щоб максимально мобілізувати населення, особливо молодь [6]. У Гонконгу під час масових акцій протесту 2019 р. був помітний стрибок кількості нових зареєстрованих користувачів в одному з анонімних месенджерів, який отримав приблизно сто тисяч нових користувачів [7]. Координація та інформування післявиборчих протестів у Білорусі відбувалися за допомогою анонімних телеграм-каналів; приріст у перші тижні протестів сягнув 1,7 млн нових читачів [8]. Щодо білоруських протестів використовують новий термін – «телеграм-революція». Звідси випливає, що анонімність може бути як корисна, так і навпаки. Розподіл соціальних мереж на дві категорії – з повною анонімністю і з повною верифікацією користувача – може бути раціональним рішенням, щоб регулювати інтернет-відносини. Сучасний формат популярних месенджерів, у яких можна не вповні верифікувати користувача (не перевіряючи достовірність введених даних), досить оманливий, адже в ньому немає чітких обмежень і правил щодо свободи висловлювань. Вважаю, що потрібно встановити ділянки віртуального простору, які суспільство може контролювати, щоб убезпечитися від тероризму, порнографії, поширення неправдивої інформації тощо.

Література:

1. Гавел В. Вацлав Гавел промови та есеї / пер. з чеськ. У.: ТОВ Видавничий Дім «Комора», 2016. 125 с.
2. Данильчук Д. В. Акт мовленнєвий. *Велика українська енциклопедія*. 2021. URL: https://vue.gov.ua/Акт_мовленнєвий.
3. Терпишник В. М. Верховенство права та забезпечення встановлення істини в кримінальному процесі України: монографія.

Дніпропетровськ: Дніпропетровський державний ун-т внутрішніх справ, 2009. 432 с.

4. Joshua, H. Top 100 Most Visited Websites by Search Traffic. 2021. URL: <https://ahrefs.com/blog/most-visited-websites/>.

5. Singer, P. The Unknown Promise of Internet Freedom. 2010. URL: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2010/apr/04/internet-china-google-censorship>.

6. Москалик Д. Арабська Весна: події, наслідки та вплив на світ. 2021. URL: <https://www.armyfm.com.ua/arabska-vesna-podii-naslidki-ta-vpliv-na-svit/>.

7. Yeh, O. Hong Kong Unrest Drives 4x Surge in Telegram Downloads, Boosts Other Apps Used by Protesters. 2019. URL: <https://sensortower.com/blog/hong-kong-protests-app-downloads>.

8. Мірошніченко Б. Технології протесту. Як через месенджери та соцмережі борються з диктаторами та запускають світові революції. 2020. URL: <https://www.pravda.com.ua/articles/2020/08/27/7264300/>.

Урбаністичні студії

Загурська Марія

Одеський національний університет імені І. І. Мечникова

МІЖКУЛЬТУРНА КОМУНІКАЦІЯ ЯК ІНСТРУМЕНТ МІСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ (НІМЕЦЬКИЙ ДОСВІД)

Міська ідентичність як об'єкт дослідження цікавить учених із різних міст світу. У цій роботі ми розглянемо міські дослідження та проекти, які розробляють у Німеччині від 1990-х років. Завдання, над якими працюють німецькі фахівці-урбаністи, такі: розвиток сприйняття соціальних і культурних відмінностей у «корінного» населення та мігрантів; допомога в конкретизації ідентичності «корінного» населення; інтеграція мігрантів у міські спільноти; розв'язання конфліктів і залучення мігрантів до розвитку міст.

Місто в наші дні перебуває на чільних позиціях у розвитку безлічі ідентичностей. Особливо це помітно в мегаполісах, які можна схарактеризувати як «міста-держави» зі своїми місцевими законами. Філософ, етнолог і фахівець у галузі європейських та міських досліджень Вольфганг Капуба зазначає: «das Urbane als das zentrale Zeichen und Zukunftslabor der Gesellschaft» («Міське» витісняє «національне», місто постає як «центральний символ і лабораторія майбутнього суспільства» [Переклад тут і далі автора тез – М. З.] [1]. Ще місто постає як місце битви між різними «Lebens-, Werte- und Wissenskonzepten» («концепціями життя, цінностями і знаннями») [1], а також територією безлічі культур, релігій, менталітетів.

Проблеми починаються там, де є місце неприйняття «чужих» із боку «корінного» населення й труднощі з інтеграцією мігрантів у нове суспільство (або ж немає мети інтегруватися взагалі). Однак об'єднання «корінного» та

«нового», на думку дослідників, і розвиває міський простір, адже «die Stadt «ist» damit nie nur, sie «wird» auch immer wieder und immer wieder neu» («місто не тільки «є», воно «стає» знову й знову») [1]. Так чи інак, а міграційні процеси реалізували століттями, але кожен період міграції на ті чи ті території завжди були спричинені надзвичайними обставинами (війна, національні чи політичні гоніння, трудова міграція, природні катастрофи тощо).

У Німеччині реалізують різні міські проекти, пов'язані з дослідженням розвитку та змін міської ідентичності в умовах міграції («Vielfalt in den Zentren von Klein- und Mittelstädten») [3], формуванням бренду міста («Be Berlin» [4] (або «wir.Berlin» [5])), розвитку міського простору тощо.

З 2015 року Німецький інститут урбаністики реалізує проект «Vielfalt in den Zentren von Klein- und Mittelstädten» («Різноманіття в центрах малих і середніх міст») [3]. Серед намірів інституту – розробити програму для «корінного» населення та мігрантів. Проект спрямований на реалізацію в малих містах Німеччини.

Як зазначає фахівець із міського та регіонального планування Томас Кудер, поселення мігрантів у містах спричиняє потребу місцевого населення визначити свою ідентичність: «...in diesen Zusammenhängen häufiger einmal Fragen nach der eigenen Identität stellen und sich ein gewisses Bedürfnis nach einer Selbstvergewisserung in den Städten artikuliert» («...у цьому контексті часто формулюють питання про ідентичність і потреби відчувати впевненість у собі в просторі міста») [2]. Такі процеси, як участь у розвитку міського простору та інтеграція мігрантів, на думку фахівця, можна реалізувати за допомогою комунікаційних процесів: «...die gesellschaftliche Teilhabe und Integration kann in erster Linie durch Kommunikationsprozesse befördert werden, die für alle offen sind und die als kontinuierliche Lernprozesse so etwas wie eine gemeinsame Identität hervorbringen» («...соціальна

участь і інтеграція можуть, по-перше, розвиватися через комунікаційні процеси, які відкриті для всіх і які, як процеси безперервного навчання, породжують загальну ідентичність» [2]. Однак загалом дослідники зазначають про незалученість мігрантів у громадські процеси. Саме завдання проекту «Vielfalt in den Zentren...» полягає в тому, щоб залучити «нових» жителів до формування міста разом із «корінним» населенням, наприклад залучити їх до обговорення розвитку міського простору.

Підсумовуючи, зауважимо, що потрібно цілеспрямовано використовувати результати досліджень міської ідентичності, застосовувати теоретичні дані в запобіганні або розв'язанні міжкультурних конфліктів. Прийняття та інтеграція мігрантів можуть статися лише за умов взаємодії двох зазначених груп населення – «корінних» і «нових» жителів. І в цьому процесі саме комунікація між групами може сприяти успішному розвитку міста.

Література:

1. Kaschuba, W. Urbane Identität: Einheit der Widersprüche? Humboldt-Universität zu Berlin. 2005. URL: <https://edoc.hu-berlin.de/handle/18452/9869>.

2. Kuder, Th. Städtische Identität. 2016. URL: <https://docplayer.org/34769765-Thomas-kuder-staedtische-identitaet-anlass-fragestellung-und-zugang.html>.

3. Reimann, B. / Kirchhoff, Gudrun. Vielfalt in den Zentren von Klein- und Mittelstädten: Chance und Herausforderung für die sozialräumliche Integration, die gesellschaftliche Teilhabe und die städtische Identität. Deutsches Institut für Urbanistik (Difu). 2015. URL: <https://difu.de/projekte/vielfalt-in-den-zentren-von-klein-und-mittelstaedten>.

4. Projekt «Be Berlin». URL: <https://www.be.berlin/>.

5. Projekt «wir.Berlin». URL: <https://wir.berlin/ueber-uns>.

КУЛЬТУРА МІСЬКОГО ПОВСЯКДЕННЯ ЧАСІВ УРСР: ЧОМУ ПОРЦЕЛЯНА БУЛА ВАЖЛИВИМ ЕЛЕМЕНТОМ ПОБУТУ РАДЯНСЬКОЇ ЛЮДИНИ

Одним з основних завдань Комуністичної партії в Радянському Союзі було виховання ідеологічно «правильної» людини, яка віритиме в комуністичне майбутнє й підпорядковуватиметься режиму. Найкращим засобом для виховання такої людини була й досі залишається пропаганда як будь-яка систематична спроба впливу на думку чи позицію великої кількості людей, певна форма комунікації, спрямована на засвоєння або відкинення певної інформації з метою впливу на організацію, групу, індивіда. Комплексна програма пропаганди у СРСР виявляла себе в усіх сферах життя радянської людини – від мистецтва до повсякденної культури. Радянська пропаганда становить один з яскравих прикладів того, як пропаганда може впливати на суспільство й навіть формувати особистість людини [4, с. 32].

Під впливом пропаганди панівної партії формувалися ідеологічно «правильні» (були навіть взірцеві) міста та села. Будівлі й пам'ятники, ландшафтний дизайн, пропагандистські плакати, гасла на вулицях і все, що оточувало мешканців населених пунктів, мали на меті сформувати нову радянську людину. Побутова культура, зокрема предмети побуту, також ставали символами пропаганди.

Основні гасла Комуністичної партії стверджували, що у СРСР як великій індустріальній державі кожна сім'я має бути забезпечена сучасним житлом, побутовою технікою, меблями, предметами побуту. Проте гасла не відповідали реаліям, а якщо говорити про сферу виробництва побутових предметів, то тут завжди попит передував пропозиції й у всі часи існування радянської держави був дефіцит. Тож радянській

людині доводилося здобувати звичайні побутові речі в найрізноманітніші способи – давати хабарі продавцям товарів, щоб отримати бажаний комода, стояти кілька годин в черзі заради килима чи просити родичів з країн соцтабору привезти омріяний кухонний сервіз [1, с. 758]. З активним будівництвом так званих «хрущовок» в 1950–1960-х роках і розселенням щораз більшої кількості сімей в окремі квартири в радянських домівках набуває популярності, крім базових предметів побуту та меблів, ще й наявність порцеляни, зокрема чайних та кухонних сервізів, фігурок тварин і людей. Хоч у СРСР була велика кількість заводів із виробництва порцелянових виробів (зокрема, в Україні станом на 1972 рік їх налічувалося 18), виникали труднощі з придбанням цих товарів, тож громадяни мали знаходити найрізноманітніші способи отримати товар, іноді переплативши в кілька разів. Це було однією з причин, чому всі кухонні сервізи та декоративні фігурки так цінували та оберігали в радянських домівках. Крім цього, наявність таких предметів побуту, як, наприклад, кухонний сервіз «Мадонна», надавав статусності його власнику – його використовували лише у свята й за наявності гостей [3, с. 56].

Історія популярності порцеляни починається ще 1744 року з відкриттям у Російській імперії першого державного заводу з виробництва порцелянових виробів у Санкт-Петербурзі, який виготовляв посуд для імператорської сім'ї. 1766 року нідерландський підприємець Франц Гарднер відкриває перший приватний завод у містечку Вербілки (Московська область). На території України перші заводи з виробництва порцеляни виникають наприкінці XVIII століття, зокрема в містах Корець (Рівненська область) і Баранівка (Житомирська область), на території Межигір'я (село Нові Петрівці, Київська область). У 1888 році російський підприємець Матвій Кузнецов спорудив фабрику в селі Буди (Харківська область), яка стала однією з

найпотужніших з виробництва порцеляни на території України. Проте це все-таки не було масове виробництво, та й придбати такі вироби могли тільки люди з високим матеріальним достатком, тож пересічним жителям України такий посуд був недоступний. Після встановлення радянської комуністичної влади всі заводи та фабрики були націоналізовані й розширені, що зробило виробництво порцелянових виробів масовим та доступним. Загалом у радянський час українські заводи випускали 30 % художньої порцеляни від загальносоюзного виробництва [2, с. 89].

Крім побутово-ужиткового, виробництво порцеляни в СРСР почало мати ідеологічне навантаження. 1933 року виходить всесоюзна постанова: забезпечити радянський народ порцеляною, раніше йому недоступною. Створювана тільки для заможних людей, тепер масова й більш доступна, вона стала для радянської людини статусною, а наявність кількох сервізів, якими не користувалися в побуті, була символом достатку [1, с. 763]. Надмірна масовість порцелянових виробів, створених за часів СРСР, уже під час незалежності України створила в суспільстві стереотип про те, що такі вироби радянських часів не мають цінності. Однак насправді всі вони становлять цінні твори декоративно-ужиткового мистецтва, створені українськими митцями й надзвичайно цікаві для дослідження.

Література:

1. Гюнтер Х. Архетипы советской культуры. *Социалистический канон: сб. ст.* / под общ. ред. Х. Гюнтера и Е. Добренко. СПб.: Академический проект, 2000. С. 743–784.
2. Нариси з історії українського декоративного прикладного мистецтва / за ред. П. М. Жолтовського. Львів: Вид-во ЛНУ, 1969. 191 с.
3. Петрякова Ф. С. Украинский художественный фарфор: конец XVIII – начало XX в. К.: Наукова думка, 1985. 221 с.
4. Скулєнко М. І. Ефективність пропаганди: монографія. Запоріжжя: Вид-во КПУ, 2011. 362 с

ПОХІД ДО КАВ'ЯРНІ ЯК КРИТЕРІЙ ЕЛІТАРНОСТІ МІСЬКОГО ПОКОЛІННЯ Z

У міському просторі завжди співіснували масова й елітарна культури. «Ігри в елітарність» становлять важливу ознаку міського повсякдення, культурних практик, сучасного маркетингу та ін. До однієї з таких ігор можна зарахувати практику споживання кави. Порушували цю тему в контексті міського способу життя Ф. Бродель, який на прикладі Венеції, Парижа, Ліона показав, як кав'ярня-крамничка починаючи з XVII ст. стала місцем зустрічі фертів, гультайок, красномовців, інтелектуалів і бідарів [1, с. 213–217], Ю. Винничук, що писав про роль кав'ярень і кави в житті Львова [2], Р. Флорида, який зазначав про споживацьку культуру новітніх міських еліт США [3, с. 58–61, 70–71].

Ми розглянемо один з аспектів життя великих міст України на прикладі Харкова, де вже кілька років практикують культурну елітарність, яка намагається загравати з масовістю, ставлячи на конвеєр людські почуття.

У фокусі нашого дослідження – культура споживання кави в сучасному Харкові, яка не лише в згаданому місті, але й в Україні загалом нещодавно набула популярності.

Кав'ярні в Харкові можна поділити на такі групи:

- «нижча», що відмирає. Основна маса їхніх відвідувачів – літні люди, переважно з робітничого класу, що належать до «бумерів» – у теорії поколінь це найстарше покоління з тих, хто пережив Радянський Союз. Обстава таких закладах украї застаріла, як і всі способи заманювання клієнтів: «стародавні» вивіски з назвою, відсутність сучасної клієнтоорієнтованості. Кава тут переважно розчинна, низькосортна, подають її у стаканчиках або старих чашках. Інтер'єр походить із нульових років і містить залізні стільці, телевізори на стінах. Відповідно

в таких закладах найнижча ціна на каву й невибагливі кондитерські вироби. Молодь вважає, що відвідувати їх ганебно, непрезентабельно, тож краще приховати й ніколи не виставляти цього в інстаграм. Прикладом такого закладу є «КАФЕ» біля останньої станції 3-го трамвая на Залютинному.

- «середня», замаскована під елітарність, але досі дуже масова. Це популярні франшизи, що поширилися в усьому Харкові: «Underground Coffee», «AROMA KAVA», «Sweeten». Перша працює тільки на винос, тому не має чим посправжньому привабити дослідника міської повсякденності. Друга з часу появи завоювала довіру й популярність через новизну стилю. Її прагнули відвідувати, вважаючи цю кав'ярню, меню, якість продукції, сам похід туди «крутим». Однак пізніше через, знову-таки, масовість, де-факто конвеєрний стиль обслуговування, знижені стандарти готової продукції населення посунуло «AROMA KAVA» на задній план, ніби розчарувавшись, утративши в цьому закладі відчуття належності до елітарного способу проведення часу. Тепер велика частина молоді зайде туди, тільки якщо «більше нікуди» й нікому не рекомендуватиме відвідати «AROMA KAVA». Третя, «SWEETER», має шанси випробувати на собі долю «AROMA KAVA», але поки перебуває на вищій позиції серед «середніх» кав'ярень через доволі «модерний» інтер'єр, претензії на «проєвропейськість» обслуговування, якість кавових напоїв і їжі. Тут ціни набагато вищі, особливо на їжу. Кондитерські вироби можуть вартувати від 30 грн за одне печиво до 90 грн за пиріжок тортіка. Ціна завжди визначає контингент відвідувачів таких закладів.

- «вища», яку можна схарактеризувати як «пікову недосяжність», загадковість і ексклюзивність. Це справжній найзакритіший клуб міської інтелігенції, переважно студентської. До неї належать кав'ярні третьої хвилі – «Mr. Bourbon», «Twinkle Coffee», «Кава у шафі», «So. Means Coffee», «In the Mood». Навколо них склався цілий культ

відвідування: їх вважають елітними для зустрічі з подругою або хлопцем під час першого побачення (щоб продемонструвати статусність), з майбутнім бізнес-партнером для ділової зустрічі. Навіть в описі одного із закладів виділено: «тут своя атмосфера, якщо Ви не зовсім із “тусовки”, то Вам буде менш цікаво, ніж тим, хто заходить сюди щодня, але на якість напою це ніяк не впливає». Тобто відверто стверджують, що суть відвідування давно не в напої, а в «галочці», «в обов’язковій «сторіс» / пості в інстаграмі, без якого не вважатимуть, що людина там у принципі була. Інтер’єр тут завжди максимально мінімалістичний, однотонний, часто білих, синіх і теплих тонів. Такі кав’ярні мають малу площу, на відміну від тих, хто належать до «середнього» чи «масового» статусу. Таку тісноту трансльовано як щось правильне, «так і має бути». Вона супроводжується незручним барним сидінням, маленькими столиками, що змушують людей або стояти, тіснитися, або виходити на такі самі тісні літні майданчики. До кави тут заведено ставитися з великою повагою, питати про сорт, витримку та способи приготування. Максимальну популярність здобула «фільтр-кава» – альтернатива – пурвер, кемекс, харіо V60, аеропрес. Її заведено пити, навіть якщо вона не дуже до смаку, адже капучино давно вийшов із моди. Ціни тут максимально високі: шматочки тортика й печива можуть сягати 130 грн.

Відвідування великої частини кав’ярень третьої групи супроводжується сильним естетичним контекстом, коли не йдеться про смакові якості, властивості напою, що бадьорить. Цьому сприяє посилення впливу інстаграму на молодь, коли, не виставивши фото з цієї «крутої» кав’ярні, людина перестав відчувати себе цілісною. До того ж рівень задоволення життям знижується, якщо людина перестав ходити до таких місць. Натомість ходити потрібно в певні місця, адже, схибивши один раз, ви можете швидко випасти з елітарного клубу «хіпстерської» інтелігенції.

Синонімічні ряди елітарності для міського повсякдення сьогодні – це катання на електросамокатах, відвідування певних міських виставок (Бієнале Молодого Мистецтва, Єрмілов Центр, Муніципальна галерея), веганські позиції меню тощо. Тож кавова тема дедалі більше втрачає сенс пошуку смакових задоволень та еволюціонує до запитання «Який статус я матиму, якщо ходитиму, куди потрібно, і питиму те, чого не розумію?»

Література:

1. Бродель Ф. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм XV-XVIII ст. Т. I. Структури повсякденності: можливе і неможливе. К.: Основи, 1995. 543 с.
2. Винничук Ю. Кнайпи Львова. 3 вид., перероб. і доп. Львів: ПІРАМІДА, 2005. 289 с.
3. Флорида Р. Криза урбанізму. Чому міста роблять нас нещасними? К.: Наш формат, 2019. 320 с.

Сєгеда Тетяна

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

ВЕЛОСИПЕДНИЙ ТУРИЗМ У ТРЕНДІ, АБО ЯК COVID-19 ЗМУЩУЄ МІСТЯН ЗАЙМАТИСЯ СПОРТОМ

Велосипедний туризм – один із найсучасніших і найактуальніших видів спорту як на Харківщині, так і взагалі в Україні. Таку прихильність подорожі на велосипеді здобули завдяки пандемії коронавірусу. Люди почали ліпше стежити не тільки за моральним, а й фізичним здоров'ям. Також зараз у тренді здоровий спосіб життя, а оскільки велоспорт досить зручний і для пересування, і для звичайних занять спортом, то він, безсумнівно, одразу ж посів першу сходинку чарту улюблених захоплень.

Тема спорту завжди спричиняла появу першорядних досліджень, а це найкращий доказ того, що така проблема жива та пекуча, порушує низку глибинних суспільних і

загальнолюдських інтересів, що не втратило актуальності й сьогодні. Свідченням цього є різноаспектне вивчення зазначеного виду туризму в роботах як українських, так і закордонних науковців. Проте, за нашими спостереженнями, на сьогодні немає комплексного дослідження, присвяченого велотуризму на теренах Харківщини.

Мета нашої розвідки полягає у визначенні умов, причин і перспектив розвитку велоспорту в Харкові на основі вивченої літератури та власних спостережень.

За нашими спостереженнями, найбільшого розквіту велосипедний туризм зазнав саме після початку пандемії, коли не хотілося сидіти вдома, далеко ходити набридло, а більшість публічних місць були зачинені. Однак складно точно сказати, що все-таки стало останнім поштовхом для популярності згаданого виду спорту: вимушена потреба чи бажання зміцнювати імунітет під час складної ситуації у світі. Чітко відмежовувати причини одну від одної теж не варто, адже вони однакові за наслідками.

Велоспорт, як зазначали вище, у нашому житті стає порятунком від домашнього ув'язнення, додаючи до нього певні особливості: надає спортивний дух; хай там як, а найчастіше люди прагнуть поліпшувати свої результати, інколи навіть не помічаючи прив'язування до певної дії; уникають місць постійного скупчення людей (чого нас постійно вчить карантин); обирають такі місцини, де чистіше повітря та гарніші краєвиди; постійно рухаються, адже втома була й буде завжди, тому поступово звикають до частішого напруження й прекрасних струнких ніжок. Аналізований фактичний матеріал дає змогу усвідомити, що велотуризм неодмінно впливає на якусь сферу життя: моральну (відпочинок від людей, можливість побути на самоті), фізичну (красиве тіло), фізіологічну (міцне здоров'я), пізнавальну.

Цікавими, на нашу думку, є досить логічні переваги користування велосипедом. Почнімо, мабуть, з того, що розглянутий вид туризму допомагає за відносно невеликий часовий відтинок долати великі відстані. До того ж завжди можна зупинитися та перепочити, звісно, якщо сприяє погода й місцевість. Зрозуміло, що припинити рух посеред великого міста або тоді, коли наближається гроза, надто самовпевнено.

По-друге, усе-таки це незабутні враження, коли можна насолоджуватися крутими пейзажами й отримувати шалену дозу екстриму та адреналіну одночасно. Хтосьна, як усе може трапитися: вирушити по чудовій дорозі чи вздовж маленької доріжки та об'їхати всі крихітні й тасмні куточки нашого міста. До речі, ще однією з досить помітних переваг велоспорту є можливість їхати туди, куди заманеться, тобто будь-куди; на машині інколи складно дістатися певного пункту призначення, бо немає дороги чи вона має незадовільний стан. Крім того, зовсім не важливо: зима чи літо на вулиці. Велосипед завжди чекає на тебе, варто лише забажати.

Зауважмо, що Харків має досить міцне підґрунтя для розвитку велосипедного туризму. Місто-мільйонник, у якому є багато охочих підкорювати двоколісну «машину», може організувати й надалі шалені марафони, вікторини, інші види змагань. Зараз на території Харкова, за даними інтернету, є 5 велодоріжок (повноцінних маршрутів) і заплановано збільшити цю кількість уп'ятеро, щоб їх було понад 25.

Крім того, значущим є факт, що велоспорт може стати одним із видів наукової діяльності у таких галузях, як біологія, географія та їхні розділи. Відпочивати на свіжому повітрі та отримувати базу нових знань можна досить цікаво, без нудних застарілих матеріалів. До того ж це чудова нагода відпочити від гамірного міста, різних викидів та атмосфери взагалі. Тому можна зазначити, що такий вид туризму перспективний для Харкова з погляду спорту, психології, етики та освіти. Не завжди ж батькам скаржитись, що підлітки XXI століття – це

залежні від телефону діти, які деградують. З часом і ми почнемо підкорювати цей напрочуд красивий та безмежний край, сповнений надії на краще життя, і зможемо це усвідомити, якщо ще трішки посидимо в локдауні.

Отже, велосипедний туризм – це актуальний вид спорту для населення Харкова, особливо для молоді. Таке неймовірне прагнення й розуміння зародилося давно, але остаточно закріпилося з березня минулого року, від ковідних канікул. Велоспорт із дальшою його концептуалізацією пояснює багато різнопланових захоплень людуства. Проаналізувавши цей модний вид спорту, доходимо висновку щодо його багатого культурного та оздоровчого наповнення.

Проведене дослідження окреслює перспективи розвитку велосипедного туризму в Харкові.

Література:

1. Костиця М. Ю., Дубовис М. С. Туристський похід вихідного дня. К.: Здоров'я, 1989. 152 с.

2. Жданович О. В. Велосипедний туризм (методичний посібник). Ужгород, 2010. 35 с.

3. Гуляев В. Г. Организация туристской деятельности: уч. пособие. М.: Нолидж. 1996. 312 с.

Суховесва Олександра

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

ПРАВО НА МІСТО: АКТУАЛЬНІСТЬ ДЛЯ ХАРКОВА

Навесні 2021 р. вийшов друком український переклад книжки англо-американського економгеографа та антрополога Девіда Гарві «Бунтівні міста». З появою у 2012 р. її оригінального видання було актуалізоване поняття права на місто, а також пов'язані з ним поняття спільного в міському просторі й міської повсякденності. Д. Гарві справедливо пише, що спільність міського життя «давно стала предметом коментарів урбаністів усіх гатунків і привабливою темою широкого спектра захопливого письма та образів (у романах,

фільмах, живописі, відео тощо), які намагаються підсумувати характерні риси цього життя (або особливий характер життя в конкретному місті в певному місці й у певний час) і його глибинні сенси» [1, с. 126]. Гарві доводить, що суспільний, а отже, і міський, порядок денний формується з трьох невідкладних питань: по-перше, глобальної поляризації бідності та багатства, по-друге, негативного впливу на довкілля і, по-третє, властивого капіталістичній системі руйнівного синдрому постійного зростання [1, с. 215]. Водночас Гарві, як і інші критичні до капіталістичного способу урбанізації дослідники Мануель Кастельс, Маргіт Маєр, Роджер Кейл [2; 5; 8], приділяє велику увагу дослідженню міських соціальних рухів (далі – МСР). Лефевріанська ідея права на місто, стверджує Гарві, не створюється шляхом інтелектуальних умовиводів, а народжується на вулиці, спровокована розвоєм негативних наслідків неоліберальної політики [1, с. 22].

Серед текстів з української критичної урбаністики вже є як такі, що пояснюють процеси в середовищі українських міст останніх десятиріч [4; 6], так і ті, що містять аналіз локальних досягнень і невдач соціальних рухів українських міст [7; 9]. Вивчення явищ, актуалізованих такими рухами, і студіювання розвитку, організації, стратегій та практик самих рухів становить одне із завдань урбаністів та урбаністок. Так, протягом березня-травня 2021 р. у межах навчальної програми київського аналітичного центру Cedos студенти ХНУ ім. В. Н. Каразіна в Харкові проводили локальне дослідження «Аналіз стратегії, політик та можливостей до залучення широкої громадськості на прикладі однієї віртуальної районної спільноти («Типичное ХТЗ») та двох районних мобілізацій («Новий ХТЗ» та «Новий Харків // Зелений Гай»)».

Отже, МСР стають невіддільною частиною середовища українських міст. В Україні вони мають певні відмінності від тих явищ, які описує Д. Гарві в «Бунтівних

містах». Якщо на Заході вони постали як спроба протидії капіталістичним та неоліберальним виявам, то в Україні, зокрема Харкові, протистоять міксу старих радянських бюрократичних практик управління міським розвитком і зловживань нових багатіїв, що зросли завдяки використанню адміністративного ресурсу. Обидві ці практики підживлюють одна одну, спрямовуючи критику на поняття «неолібералізм» (в українських реаліях його бути не може, адже не було лібералізму), але діють в одному напрямку, розчищаючи поле для безперешкодного панування в місті. Також МСР на Заході спираються на досвід громадських інституцій і вікові традиції участі громадськості у розв'язанні міських проблем. Натомість у харківських реаліях МСР постають фактично з нульової позначки. Учасникам районних ініціатив і громадських організацій, що діють на районному рівні, бракує досвіду й комунікаційних навичок як для внутрішньої взаємодії, так і для взаємодії з представниками влади. З об'єктивних причин такі фактори часто не спрямовують достатньо зусиль для залучення широких кіл громадськості до своєї діяльності. Усе це, вважаємо, складнощі початкового періоду існування МСР. Мабуть, тестом на готовність різних верств мешканців долучитися до процесу управління розвитком території могло б стати застосування бюджету участі або впровадження інших партисипативних практик на рівні району. Такі дії могли б створити сприятливі умови, щоб здобути досвід формування запиту й реалізувати громадський вплив на пріоритети районного розвитку.

Література:

1. Гарві Д. Бунтівні міста: від права на місто до міської революції / пер. з англ. В. Циба. К.: Медуза, 2021. 295 с.
2. Castells, M. The City and the Grassroots: A Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements. London: Edward Arnold, 1983. 450 p.
3. Якобссон К. Мобілізація міських суспільних рухів у Центрально-Східній Європі. URL: <http://bit.ly/jacobsson>.

4. Ляшева А. «Бунтівні міста» Девіда Гарві: передмова до українського видання. URL: <https://commons.com.ua/uk/buntivni-mista-devida-garvi-peredmov-a-do-ukrayinskogo-vidannya>.

5. Mayer, M. The 'Right to the City' in the Context of Shifting Mottos of Urban Social Movements. *City: Analysis of Urban Trends, Culture, Theory, Policy, Action*, Vol. 13. nos. 2-3, 362–374.

6. Федорів П. Пост-соціалістичне місто. Як прихід капіталізму зумовив дикий міський розвиток. URL: <https://mistosite.org.ua/uk/articles/post-sotsialistychne-misto-yak-prykhid-kapitalizmu-zumovuv-dykyi-miskyi-rozvytok>.

7. «Право на місто» або точкові протести проти точкових забудов? Дилеми міського руху на прикладі ініціативи «Збережи старий Київ». URL: <https://commons.com.ua/uk/pravo-na-misto-abo-tochkovi-protesti/>.

8. Keil, R. Progressive Conservative Urbanism in Toronto, Canada. «Common-Sense» Neoliberalism, 2002, 230–253.

9. Тищенко І. Від антизабудовних протестів до «права на місто» res publica на Контрактовій площі в контексті трансформації міського простору Києва. Місто й оновлення. Урбаністичні студії. К.: ФОП Москаленко О. М., 2013. С. 284–314.

10. Пирогова Д. Взаємодія між органами місцевого самоврядування та громадянським суспільством у Харкові: звіт за результатами якісного соціологічного дослідження й аналізу документів. URL: <https://cedos.org.ua/researches/vzaiemodiia-mizh-orhanamy-mistsevoho-samovriaduvannia-ta-hromadianskym-suspilstvom-u-kharkovi/>

11. Вогник М. Що таке учасницьке бюджетування. Вогник М., Коломієць Т., Вербицький І., Тищенко І. URL: <https://mistosite.org.ua/uk/articles/shho-take-uchasnyczke-byudzhetuvannya-chytayemo-razom>.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

**XVII Харківські студентські філософські читання:
до 100-ї річниці публікації «Логіко-філософського
трактату» Л. Й. Й. Вітгенштайна**

Матеріали наукової конференції студентів та аспірантів
13–14 травня 2021 р., м. Харків.

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

Підписано до друку 10.06.2021. Формат 60x84/16.
Папір офсетний. Друк ризографічний.
Ум.др.арк. 8,1. Обл.-вид. арк. 5,9
Наклад 100 пр. Зам. № 310/2021

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