

**VISNYK
OF THE LVIV
UNIVERSITY**

Series philosophical science

Issue 22

Published since 1999

Ivan Franko
National University of Lviv

**ВІСНИК
ЛЬВІВСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ**

Серія філософські науки

Випуск 22

Виходить з 1999 р.

Львівський національний
університет імені Івана Франка



Видавничий дім
«Гельветика»
2019

Включено до переліку наукових фахових видань України з філософських наук.

Наказ МОН України № 261 від 06.03.2015 р.

Друкується за ухвалою Вченої Ради

Львівського національного університету імені Івана Франка

протокол № 70/6 від 19 червня 2019 р.

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації

Серія КВ № 14622-3593 Р від 30 жовтня 2008 р.

У Віснику публікуються статті на актуальні філософські, політологічні, культурологічні та психологічні проблеми розвитку духовного і соціально-культурного світу людини, її свободи і самовираження в динамічній дійсності.

The actual philosophical, politological, culturological, psychological problems of the development of the spiritual world of a person are enlightened in the articles in Visnyk.

Редакційна колегія:

РРедакційна колегія: д-р філос. н., проф. А. Карась – головний редактор; д-р філос. н., проф. Н. Гапон – заступник головного редактора; д-р філос. н., доц. А. Синиця – відповідальний секретар редколегії; д-р філос. н., проф. М. Братасюк; д-р філос. н., проф. О. Гомілко; д-р габіл. філос. н., проф. Л. Гавор (Польща); д-р філос. н., проф. В. Глухман (Словаччина); д-р габіл. філос. н., проф. А. Ігняздовські (Польща); д-р філос. н., доц. М. Глухманова (Словаччина); д-р філос. н., доц. А. Дахній; д-р філос. н., проф. П. Ємелка (Чехія); чл. кор. НАНУ, д-р філос. н., проф. А. Єрмоленко; д-р філос. н., доц. Я. Калайтцідіс (Словаччина); д-р філос. н., проф. М. Кашуба; д-р філос. н., доц. К. Коменска (Словаччина); д-р філос. н., проф. М. Култаєва; д-р габіл. філос. н., проф. Т. Купсь (Польща); д-р філос. н., проф. В. Лисий; канд. філос. н., доц. О. Лосик; д-р філос. н., проф. П. Макарієв (Болгарія), чл. кор. НАНУ, д-р філос. н., проф. В. Мельник; д-р філос. н., проф. О. Панич; д-р філос. н., проф. Я. Пасько; канд. філос. н., доц. Л. Рижак; д-р філос. н., проф. В. Сагуйченко.

Professor *A. Karas* – Editor-in-Chief

Professor *N. Hapon* – Managing Editor

K. Otkovych – Assistant Editor

Адреса редколегії: Editorial office address:

Львівський національний університет імені Івана Франка, філософський факультет, вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000	Ivan Franko National University of Lviv, Philosophical Faculty, Universytetska Str., 1, Lviv, 79000
Тел.: (032) 239-43-72	Tel.: (032) 239-43-72
E-mail: journal@fs-visnyk.lnu.lviv.ua	E-mail: journal@fs-visnyk.lnu.lviv.ua

[http:// www.fs-visnyk.lnu.lviv.ua](http://www.fs-visnyk.lnu.lviv.ua)

Відповідальний за випуск проф. *А. Карась*

Редактор *А. Габрук*

Комп'ютерне верстання *Н. Лобач*

* Тексти авторів подаються в авторській редакції

АДРЕСА РЕДАКЦІЇ, ВИДАВЦЯ І ВИГОТОВЛЮВАЧА:

Видавничий дім «Гельветика»
73021, м. Херсон, вул. Паровозна, 46-а
Телефон +38 (0552) 39-95-80,
+38 (095) 934 48 28, +38 (097) 723 06 08
E-mail: journal@fs-visnyk.lnu.lviv.ua
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
ДК № 6424 від 04.10.2018 р.

Формат 70x100/16
Ум. друк. арк. 8,37.
Тираж 100 прим. Зам. 0719/140

© Львівський національний університет імені Івана Франка, 2019

ЗМІСТ

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ПОЛІТИКИ

<i>Рижак Людмила</i> ВИСОКОТЕХНОЛОГІЧНЕ СУСПІЛЬСТВО: ЗАПИТ НА КРЕАТИВНУ ЛЮДИНУ.....	5
<i>Карась Анатолій</i> МІТОЛОГІЯ ЯК ГОРИЗОНТ РОЗУМІННЯ ТА ЇЇ ЕСТЕТИЧНЕ І СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНЕ ПРОЯВЛЕННЯ.....	12
<i>Гняздівський Анджей</i> ПОЛІТИКА РЕГРЕСІЇ: ІДЕЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ДЕРЖАВИ У ПІДХОДАХ ЕРНСТА КАССІРЕРА ТА АУРЕЛА КОЛНЯЯ.....	33
<i>Сафонік Лідія</i> ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В УКРАЇНІ У КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ ВИКЛИКІВ.....	46
<i>Дев'ятко Наталія</i> СВІТОГЛЯДНІ СТРУКТУРИ СУЧАСНОГО ІМПЕРСЬКОГО МІФУ.....	55

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

<i>Йоанна Мисона Бирська</i> ЖІНКА СПОЖИВАЧКА: ХТО ВОНА, КИМ ВОНА ХОЧЕ БУТИ ТА КИМ ВОНА НЕ МОЖЕ СТАТИ.....	64
<i>Гнатів Андрій</i> ВСЛУХАЮЧИСЬ У ГОЛОС СЛОВА: ПОКЛИК І ВІДПОВІДЬ У ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ЖАНА-ЛУІ КРЕТЬЄНА.....	74
<i>Гапон Надія</i> ФІЛОСОФСЬКО-ПСИХОАНАЛІТИЧНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ «НАРОДНОГО ДУХУ» У ПРАЦІ ЯКИМА ЯРЕМИ.....	81
<i>Горбань Річард</i> ЛЮБОВ ЯК МІМЕТИЧНО-ВІТАЛЬНА ЕНЕРГІЯ ОСОБИ У ФІЛОСОФСЬКО-ЛІТЕРАТУРНОМУ ДИСКУРСІ ЛЕСІ УКРАЇНКИ.....	87

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

<i>Содомора Павло</i> ВЧЕННЯ СВ. ТОМИ З АКВІНУ І ЙОГО РОЛЬ У РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ.....	100
<i>Лисий Василь</i> СВІДОМІСТЬ – САМОСВІДОМІСТЬ – РОЗУМ ЯК ЛОГІКА СХОДЖЕННЯ КЛАСИЧНОЇ НІМЕЦЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ.....	107
<i>Лосик Ореста</i> СЕМАНТИЧНИЙ ТА ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ЗМІСТ ПОНЯТТЯ «СУЧАСНІСТЬ».....	127

ПАМ'ЯТЬ ПРО АКАДЕМІКА МИРОСЛАВА ПОПОВИЧА

<i>Єрмоленко Анатолій</i> ФІЛОСОФІЯ МИРОСЛАВА ПОПОВИЧА У КОНТЕКСТІ ПРОВІДНИХ ТЕНДЕНЦІЙ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ.....	136
---	-----

CONTENTS

SOCIAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHY OF POLITICS

<i>Ryzhak Lyudmyla</i> HIGH-TECHNOLOGICAL SOCIETY: REQUEST FOR CREATIVE HUMAN.....	5
<i>Karas Anatoliy</i> MYTHOLOGY AS HORIZON OF UNDERSTANDING AND ITS AESTHETIC AND SOCIO-POLITICAL MANIFESTATION.....	12
<i>Gniazdowski Andrzej</i> THE POLITICS OF REGRESSION: THE IDEA OF NATION STATE IN THE THOUGHT OF ERNST CASSIRER AND AUREL KOLNAI	33
<i>Safonik Lydiya</i> THE BASES OF IDENTITY FORMATION IN UKRAINE IN THE CONTEXT OF MODERN CHALLENGES.....	46
<i>Deviatko Nataliia</i> WORLDVIEW STRUCTURES OF THE MODERN IMPERIAL MYTH.....	55

PHILOSOPHY OF CULTURE

<i>Joanna Mysona Byrska</i> THE FEMALE CONSUMER: WHO SHE IS, WHO SHE WANTS TO BE AND WHO SHE CANNOT BE AS A CONSUMER.....	64
<i>Hnativ Andriy</i> LISTENING TO THE VOICE <i>D'UNE PAROLE</i> : CALL AND RESPONSE IN JEAN-LOUIS CHRÉTIEN'S PHENOMENOLOGY.....	74
<i>Hapon Nadiya</i> PHILOSOPHICAL AND EDUCATIONAL VIEWS OF YAKYM YAREMA.....	81
<i>Gorban Richard</i> LOVE AS MEMETIC-VITAL ENERGY OF A PERSONALITY IN PHILOSOPHICAL AND LITERARY DISCOURSE OF LESIA UKRAINKA.....	87

HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Sodomora Pavlo</i> THE TEACHING OF ST. THOMAS AQUINAS AND ITS ROLE IN THE DEVELOPMENT OF UKRAINIAN PHILOSOPHICAL THOUGHT.....	100
<i>Lysyi Vasyly</i> CONSCIOUSNESS – SELF-CONSCIOUSNESS– REASON AS THE LOGIC OF THE ASCENSION OF CLASSICAL GERMAN PHILOSOPHY.....	107
<i>Losyk Oresta</i> SEMANTIC AND HISTORICO-PHILOSOPHICAL MEANING OF THE «CONTEMPORANEITY» NOTION.....	127

MEMORY ABOUT THE ACADEMIC OF MYROSLAVA POPOVYCHA

<i>Yermolenko Anatoliy</i> MYROSLAV POPOVYCH'S PHILOSOPHY IN THE CONTEXT OF KEY TRENDS OF TODAY'S THINKING.....	136
---	-----

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ПОЛІТИКИ

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999-2019-22-1>

ВИСОКОТЕХНОЛОГІЧНЕ СУСПІЛЬСТВО: ЗАПИТ НА КРЕАТИВНУ ЛЮДИНУ

Людмила Рижак

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: l_ryzhak@lnu.edu.ua*

Розглянуто прискорений розвиток високотехнологічних суспільств, їх інноваційну конкурентоздатність на глобальному ринку. Доведено, що високі технології є тим визначальним чинником цивілізаційного розвитку, завдяки якому і виник запит на креативну людину. Стверджується, що креативний потенціал людини має формувати освіта, розвиваючи критичне мислення, здатність продукувати оригінальні ідеї, вміння спілкуватися та швидко адаптуватися до змін. Проаналізовано освітні стандарти, їхню зорієнтованість на ринкові потреби та недооцінку гуманітарного знання. Констатовано необхідність реформування освіти, яка б творила атмосферу культурно-технологічних новацій. Освіта має забезпечити креативні компетентності, які б давали змогу людині керувати змінами, запроваджувати технологічні інновації, визначати пріоритети особистого самоздійснення та відповідальності за майбутнє.

Ключові слова: глобалізація, високотехнологічне суспільство, інновація, креативний потенціал людини, освіта.

Постановка проблеми. Високорозвинені країни в кінці ХХ ст. вступили в еру високих технологій (NBIC-технологій). Вони визначають тенденції та перспективи планетарного розвитку людства у ХХІ ст. А глобалізаційна інтеграція та Інтернет-мережева комунікація сприяють безпрецедентному поширенню інноваційних змін у всіх сферах життєдіяльності людства.

Прискорену динаміку цивілізаційного поступу людства передбачив у 70-х роках минулого століття американський філософ і соціолог Е. Тофлер. Він попереджав, що найближчим часом на людство хлине потік новацій із університетів та дослідницьких центрів [11, с. 263]. Дійсно, на початку ХХІ ст., завдяки трьом науковим революціям: квантовій, комп'ютерній та біомолекулярній, а також запровадженню здобутих знань у новітні технології, соціальний світ стає наддинамічним і недостатньо прогнозованим. У зв'язку з цим актуалізуються питання адаптації людства до стрімко змінюваних соціально-технологічних та культурно-інтелектуальних умов. Адаптаційний потенціал людини, її світоглядні орієнтири формує система освіти. Якими ж знаннями та вміннями має володіти сучасна людина, щоб не лише адаптуватися до соціально-технологічних змін, а й прогнозувати можливі наслідки та упереджувати загрози. Тож, успішне функціонування високорозвиненого суспільства потребує передовсім філософського осмислення особистого розвитку людини, її здібностей і талантів.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. За оцінками експертів, ХХІ сторіччя ввійде в історію як сторіччя супертехнологій. Технологічну інноваційність інформаційного суспільства, його можливі ризики і небезпеки досліджено у працях У. Бека, Г. Бехмана, Е. Гіденса, Е. Ласла, В. Лук'яня, К. Маєр-Абіха, Дж. Нейсбіта, Е. Фермеєрса та ін.

Глобалізаційні тенденції, які руйнують бар'єри та забезпечують поширення технологічних новацій у планетарному масштабі розкрито у працях З. Баумана, Ф. Вебстера, А. Гора, М. Кастельса, Й. Масуди, Т. Фрідмена.

Високотехнологічне суспільство, його динамізм зумовили дослідження адаптаційного потенціалу людини, його професійну й гуманітарну компоненти, роль універ-

ситетської освіти у підготовці людей до майбутнього та його викликів, які презентують праці В. Андрушенка, М. Кайку, М. Квєска, В. Кременя, В. Мельника, М. Михальченка, М. Нуссбаум, Я. Пелікана, В. Скотного, Е. Тофлера, Ф. Фукуями та ін.

Високі технології не тільки передбачають чи вимагають вносити зміни в техніку, а й трансформувати систему освіти, яка б готувала людей здатних опановувати зміни, людей самодостатніх і креативних. **Мета статті** – з'ясувати сутність креативного потенціалу людини та роль освіти у його формуванні в умовах високотехнологічного суспільства.

Виклад основного матеріалу. Прискорений розвиток науки і технологій у XXI сторіччі неминуче позначиться на добробуті націй і на їхньому рівні життя. Економічно процвітатимуть ті нації, що зробили ставку на NBIC-технології, які зможуть їм забезпечити конкурентоздатність на глобальному ринку. Проте, високі технології не нейтральні. Вони можуть як покращувати якість життя людей, так і бути небезпечними, до того ж у планетарному масштабі. Людство, на думку Дж. Нейсбіта, має «вчитися жити по-людськи в епоху високих технологій» [7, с. 41], задля самозбереження та гідного життя.

Безперечно, справжніми лідерами цивілізаційного поступу у двадцять першому сторіччі будуть ті нації, які стратегічно інвестуватимуть у науку й технології. У сучасному світі, вважає В. Мельник, технологія стала визначальним чинником не тільки новітніх форм соціальної організації суспільства, а й чинником кристалізації та вибору цілей соціального розвитку. Нові технології відкривають раніше небачені можливості соціального поступу. Автор наголошує на тому, що технологічні інновації мають стати не самоціллю, а сприяти створенню відповідних умов духовного вдосконалення людини та інституалізації людством ефективних соціальних форм своєї організації для досягнення людиновимірних цілей [5, с. 44].

Стрімкий темп зміни технологій характеризує сучасне суспільство як інноваційне. Не підлягає сумніву, що ми живемо у світі, що змінюється так швидко, як ніколи, і людство постає перед безпрецедентними викликами. Вони стосуються передовсім компетентностей людей, їхньої здатності постійно оновлювати свої знання, щоб адаптуватися до змін. На думку К. Робінсона, зарадити собі зможуть лише креативні люди. Він переконаний, чим складнішим стає світ, то креативнішими треба бути, щоб подолати його виклики [10, с. 19].

Що означає бути креативним? Чи у всіх сферах життєдіяльності людина може бути креативною? У соціокультурних дослідженнях креативності людини, на думку К. Робінсона, існують хибні уявлення. Зокрема, креативність ототожнюють із творчістю, пов'язуючи її з особливими галузями знань – мистецтвом, рекламою, дизайном чи маркетингом [10, с. 23]. Такий підхід ґрунтується на романтичному міфіві про «творчого генія», його унікальності, а головню неповторності. На цей підхід, творчість або ж креативність притаманна обраним, які становлять меншість у суспільстві чи спільноті. Це люди певних професій: музиканти, співаки, актори, художники, письменники, поети, модельєри та інші. Безперечно, вони творять культурно-символічний дух суспільства. Однак, продовжує автор, творчість не обмежується мистецтвом. Природничі науки і математика можуть бути не менш творчі.

На наш погляд, не менш хибним є переконання, що більшість людей, які здобули технічні, технологічні, економічні, правничі професії тощо, – нетворчі. На цей підхід, креативність обмежується технічними винаходами, розробкою нової продукції чи нових форм, пов'язаних з економікою та менеджментом. Отож, креативність постає як раціонально-прагматична здатність людини і соціуму забезпечувати цивілізаційний поступ, продукуючи та реалізуючи інновації.

«Креативність» або «творчість», зазначають К. Негус та М. Пікерінг, найбільш уживаний термін, із множиною значень та асоціацій. Творчість часто вважали або чимось піднесеним і незвичним, або, навпаки, буденним і звичним [6, с. 18]. Автори переконливо доводять, що ця дихотомія теж хибна.

Слід погодитися з думкою Р. Флоріди, що визнання креативності як *унікальної риси* (курсив – Л.Р.) згубно впливає на пересічних людей, зокрема на їхню самооцінку [13, с. 46],

а отже і на ставлення до себе, своїх здібностей і талантів. Креативність (творчість) – універсальна здатність homo sapiens формулювати оригінальні ідеї, що мають людиновимірну цінність, а отже, може бути розвинена в кожній людині. «Культура творчості, переконаний К. Робінсон, має охоплювати всіх, а не кількох обраних» [10, с. 22].

Передовсім зазначимо, що поняття «креативність» іншомовного походження і має два значення: «креативність» (*creativity*) і «творчість» (*creativeness*). В українському філософсько-культурологічному та освітньому дискурсі ці поняття набули категоріального статусу та включені у словники на початку XXI ст.

Натомість в американській та західноєвропейській філософсько-соціологічній думці від 70-х років ХХ ст., у контексті перспектив становлення постіндустріального суспільства, розпрацьовується проблема креативної людини (*homo creativus*), яка зорієнтована в майбутнє і творить його. Зокрема, Е. Тофлер, аналізуючи структуру населення Землі в часовому вимірі, виокремлює в ній три типи людей: люди минулого, теперішнього й майбутнього. Люди майбутнього у процентному відношенні становлять всього 2-3 відсотки населення планети. Вони живуть у головних центрах технологічних і культурних змін, – у майбутньому, яке самі ж і творять. Це люди прийдешнього суперіндустріального суспільства, характерною ознакою якого є прискорений темп життя [11, с. 50-51].

Саме сучасна технологія, доводить Е. Тофлер, зумовлює прискорену зміну всіх сфер життя людини. Технологія сама слугує собі живильним середовищем інноваційного процесу. «Технологічна новація складається із трьох стадій, які становлять самовідновлюваний цикл. По-перше, наявна творча ідея, яку можна реалізувати. По-друге, її практичне застосування. По-третє, її поширення в суспільстві» [11, с. 40]. На думку автора, технологічні системи будуть виконувати рутинні завдання, а люди будуть розв'язувати інтелектуальні та творчі задачі.

Технологія і є тим визначальним чинником цивілізаційного розвитку, завдяки якому і виник запит на креативну людину. Високотехнологічному суспільству, передбачав Е. Тофлер, не потрібні будуть мільйони малограмотних людей, які згодні працювати над виконанням нескінченно повторюваної роботи, не потрібні будуть люди, які смиренно виконують накази. Йому будуть потрібні творчі (*креативні*) люди, ті, хто здатен критично мислити, хто може орієнтуватися в нових умовах, хто швидко визначає нові зв'язки в стрімко змінюваній дійсності [11, с. 436-437]. По суті Е. Тофлер спрогнозував компетентності креативної людини, її креативний потенціал.

Компетентності креативної людини формує освітній процес, розвиваючи, по-перше, *вміння вчитися*, вміння оперувати знаннями, поповнювати свої знання та оновлювати їх. По-друге, – *вміння спілкуватися*, щоб встановлювати й підтримувати корисні контакти між людьми. По-третє, – *вміння вибирати*. Перехід до інформаційного суспільства збільшить можливість вибору і складність завдань, тому освіта має розв'язувати проблеми надмірно великого вибору: навчити людину робити правильний вибір серед можливих альтернатив [11, с. 450–452].

Зазначимо, що постійно оновлювати знання потрібно не лише у професійній сфері, а й у соціогуманітарній. Річ у тім, що наука не лише здійснює відкриття, а й реалізує технологічну функцію, відкриваючи не знані досі можливості для новацій. «Сьогодні, – зазначає М. Кайку, – ми впритул наблизилися до епохальної зміни – з пасивних споглядачів Природи ми можемо перетворитися на її активних хореографів» [2, с. 19]. А це означає, що запровадження технологічних новацій, має враховувати можливі наслідки для людини та середовища її існування. Саме тому, людство має виробити етико-екологічні механізми контролю, яку технологію і в яких межах, можна освоювати. Такі механізми презентують соціокультурні практики (традиції, правила, норми), які виробило людство на основі соціогуманітарних знань.

У контексті гуманізації технологічних новацій слушні міркування запропонував Дж. Нейсбіт. Людство, має «визнати, що мистецтво, література, драматургія, релігія, природо-

знавство і час є рівноправними партнерами розвитку технології... Ці сфери людського буття виражають те, що значить бути людиною, і допомагають застосовувати технологію так, щоби плідно використовувати її здобутки» [7, с. 41]. Власне тому креативний потенціал людини має ґрунтуватися на якісній гуманітарній освіті. У такій освіті зацікавлені бізнес, культура і держава. Підтвердженням є практика успішних компаній наймати на роботу випускників гуманітарних навчальних закладів, а не студентів, які отримали вузькоспеціальну освіту.

Дійсно, у сучасному наддинамічному світі, організації в різних куточках планети потребують освічених людей, які вміють творчо мислити, спілкуватись і працювати в команді; гнучкі й здатні швидко адаптуватися. Натомість, зазначає К. Робінсон, бізнесові структури скаржаться на освіту, яка випускає людей, які не можуть аналізувати інформацію, не вміють генерувати ідеї й утілювати їх у життя, не знають, як ефективно спілкуватись і співпрацювати з іншими людьми. Освітяни нарікають, що культура стандартизації та тестування пригнічують творчість і викладачів, і студентів. Це дало підставу К. Робінсону стверджувати, що «величезна драма сучасної системи освіти полягає в тому, що вона, замість плекати креативність, знищує її» [10, с. 19].

Зрозуміло, що глобальна технологічна та економічна динаміка спонукає більшість країн реформувати освіту та підвищити стандарти. Але постає питання: що це за стандарти? Чи відповідають вони запитам високотехнологічного суспільства? На думку М. Нусбаум, у більшості країн реформування освіти спрямоване на отримання економічної вигоди [8, с. 17], а не на розвиток креативної особистості. Щодо вищої освіти, стверджує М. Квек, то уряди всього світу запроваджують позитивну освіту для кожного, яка постійно зорієнтована на ринок [3, с. 278].

Загальновідомо, що стандарти освіти ґрунтуються на певній ієрархії дисциплін, їхньому статусі в навчальному процесі: обов'язкова чи вибіркова, а відтак й оцінюванні знання на іспитах та заліках. К. Робінсон, у рамках проекту для Ради Європи, проаналізував освітні системи 22 країн і виявив таку закономірність: «На верхівці ієрархії – математика, мови й природничі науки. Далі йдуть гуманітарні предмети – історія, географія, соціальні науки, фізична культура, а на самому споді – мистецтво. У мистецьких дисциплінах є своя ієрархія: малювання й музика зазвичай мають вищий статус, ніж театральне мистецтво й танці... Ця ієрархія не випадкова: вона побудована на уявленнях про ринковий попит і пропозицію, а також про інтелект й академічні здібності» [10, с. 28].

Багато державних освітніх реформ зробили ставку на цю модель. Вони зміцнили ієрархію, нав'язали культуру стандартизованого тестування й обмежили свободу освітян вирішувати, як і що викладати. Тож реформи «пригнічують саме ті навички та якості, що необхідні для подолання сучасних викликів: креативність, розуміння культурного контексту, вміння комунікувати, співпрацювати і розв'язувати проблеми» [10, с. 28].

До речі, Україна не виняток. Наші освітні системи побудовані на такій же ієрархії дисциплін. Потужну підтримку такій ієрархії надає зовнішнє незалежне оцінювання (ЗНО), яке відбувається в тестовій формі. Випускник середньої школи та майбутній абітурієнт університету має вибір без вибору: два обов'язкові предмети – українська мова й математика, а третій предмет – на вибір, у якому іноземна мова конкурує з історією України, географією чи біологією. Причому складання ЗНО є обов'язковим, оскільки отримані бали вносяться в атестат середньої освіти.

Підготовка випускників шкіл до складання ЗНО в останнє десятиріччя перетворилася в тривалий марафон репетиторства з чотирьох предметів, а не навчання та різнобічного розвитку здібностей. Репетиторство стало нормою шкільного життя. Воно не сприяє розвитку уяви й критичних здібностей учнів, як умови їхньої креативності. Репетиторство, як практика дофінансування оплати педагогів, згубно впливає й на них. Як зазначає М. Нусбаум, така практика привчає педагогів до того, що впродовж шкільного дня, вони проводять заняття абияк. До того ж педагоги дуже рідко використовують на уроках новачки [8, с. 179].

Зазначимо, що система вищої освіти України пов'язувала можливості формування креативного потенціалу з підписанням Болонської угоди (2005). За цією угодою Україна взяла на себе зобов'язання до 2010 року здійснити цивілізаційну модернізацію вищої освіти на основі інформаційно-комунікативних технологій, щоб забезпечити мобільність і конкурентоспроможність фахівців у глобальній ринковій економіці. Приєднання до Болонського процесу та слідування його принципам мало як свої переваги, так і недоліки. Одним із недоліків було запровадження в університетах тестування як форми контролю знань студентів, без урахування специфіки дисциплін. Тестування ґрунтується на запам'ятовуванні та відтворенні знання. Воно не розвиває ні гнучкості, ні критичності мислення, що характеризують креативність людини.

Сьогодні, стверджує М. Нусбаум, у багатьох освітніх системах демократичних суспільств відбуваються радикальні зміни. Вони стосуються скорочення обсягу вивчення гуманітарних дисциплін і різноманітних видів мистецтв. Якщо така тенденція не зміниться, то незабаром усі країни світу продукуватимуть покоління корисних машин, а не повноцінних громадян [8, с. 16], які здатні вийти за межі буденності, поглянути на світ із іншої точки зору та пропонувати нові ідеї й творити майбутнє. Гуманітаристика розвиває критичне мислення, творчу уяву та сміливі фантазії, які формують атмосферу творчих новацій. Натомість, нехтування гуманітарними науками веде до звуження кругозору, горизонту бачення майбутніх подій та втрати гнучкості мислення. Саме гнучкість мислення є перевагою креативної людини, позаяк дає змогу адаптувати свої знання та навички до нових ситуацій. Варіативність ситуацій і контекстів, до яких адаптується людина, слугують розвитку її компетентності: розуміння значущості власних ресурсів (навичок, знань, переконань) для реалізації нових цілей. Гнучкість мислення у поєднанні зі світоглядом, який виконує функцію прогнозування майбутнього із залученням наукових моделей, історичних аналогій, соціальних сценаріїв, рольових ігор тощо, дає змогу передбачити багато варіантів розвитку майбутнього та втілити їх у реальність.

Креативний потенціал людини ґрунтується на різноманітному досвіді та різнобічних знаннях. Вони розвивають гнучкість мислення та здатність продукувати нові ідеї. Причому, як слушно наголошує К. Робінсон, не треба вигадувати щось, чого досі ніхто не придумав. «Творчі здогадки приходять тоді, коли ми встановлюємо незвичні зв'язки між ідеями, які раніше ніяк не були пов'язані. Усі наявні ідеї приховують у собі творчі можливості» [10, с. 140].

Креативність – це не лише створення ідей, а й їх оцінювання. Шляхом оцінювання з'ясовується новизна ідеї, моделі чи проекту, а також їхня реалістичність і можливість реалізації. Функцію оцінювання виконує критичне мислення, значущість якого зростає в умовах нестримних технологічних новацій, глобальних небезпек і викликів. У ситуації загроз, наголошує американський учений Я. Пелікан, «найціннішим з-поміж усіх природних ресурсів, особливо тоді, коли всі природні ресурси під загрозою, є *критичний розум*; а найважливішим з усіх продуктів національного виробництва, особливо тоді, коли будь-яке виробництво під питанням, є вишколений розум. Це є, зрештою, і ресурс, від наявності якого залежить розвиток і збереження інших ресурсів» [9, с. 255–256].

На думку Е. Фермеєрса, критичне мислення має виконати ще одну важливу місію: покласти кінець «доктрині диявола» з її гаслом: «Що можна зробити, те треба зробити!» [12, с. 17]. Критичне мислення вимагає зваженого ставлення до науково-технологічного прогресу, інновацій та новаторства. Його самокорегуюча функція якраз полягає в тому, щоб показати, що науково-технологічний оптимізм є поганим поводитирем у майбутнє.

Як у формуванні нових ідей, так і в їхній реалізації важлива роль належить комунікації та її соціокультурному контексту. Він презентує можливості діалогу (полілогу), інноваційних обмінів, культурних запозичень тощо. У процесі міжособистого спілкування люди обмінюються ідеями, досвідом, презентують свій творчий доробок. Завдяки спілку-

ванню налагоджується міждисциплінарна співпраця, що дає змогу залучати спеціалістів із різних галузей для оцінювання ідей та їх можливостей.

На жаль, освітньо-професійні програми в системі закладів вищої освіти побудовані за принципом чіткого розмежування між спеціальностями. Навіть на освітньому рівні магістра немає міждисциплінарних освітньо-професійних програм. Організації, стверджує К. Робінсон, які створюють чіткі межі між спеціальностями, пригнічують потенційно важливі форми інновацій. Яскравим прикладом є поділ між мистецькими спеціальностями і науковим знанням в освіті [10, с. 180].

На початку XXI ст. із появою Інтернет і мереж колективного користування Google, Twitter, Facebook та локальних соціальних мереж креативний потенціал кожної людини отримав потужну комунікативну платформу. Через мережі люди реалізують потребу налагоджувати контакти один із одним і обмінюватися ідеями та інформацією.

Між креативністю та NBIC-технологіями існує синергія. Високі технології відкривають нові можливості для креативності, а творче використання технологій веде до технологічного новаторства. Сьогодні інформаційно-комп'ютерні технології надають людині небачені досі знаряддя для креативності в усіх сферах життєдіяльності людини. Тому більшість новаторських ідей пов'язані з повсякденністю, з розв'язанням практичних життєвих проблем. Зокрема, упродовж останнього десятиліття мобільний телефон став основною платформою для цифрової комунікації та ІТ-новацій. Йдеться про розробку програмних додатків, які забезпечують комфортне життя: оплата проїзду в міському електротранспорті, навігаційні додатки руху електротранспорту, оплата комунальних платежів тощо.

Креативність пов'язана з раціоналізацією не лише теперішнього, а майбутнього. Не випадково креативна людина – ризикована, тому що у змісті ризику присутня компонента майбутнього. Майбутнє – територія, простір для креативності. Креативна людина формує ідеї з позицій майбутнього, а отже, має прораховувати ризики від впровадження інноваційних ідей та технологій, упереджувати можливі небезпеки.

Сучасне суспільство створене NBIC-технологіями є суспільством ризиків, оскільки всі небезпеки інтерпретує як ризики, що потребують прийняття рішень. У суспільстві ризиків людина посідає нове місце стосовно власного майбутнього. Воно повинно бути усвідомлене й прораховане сьогодні. Креативність вимагає впевненості та ризикування.

Активне ризикування, доводить Е. Гіденс, становить чільний елемент динамічної економіки та інноваційного суспільства. Ризик є чинником наснаги і змагальності. Навіть більше, позитивне наповнення ризику і є якраз джерелом саме такої енергії, яка створює сучасне економічне багатство [1, с. 22]. Однак, ризикування має бути відповідальним. Його гуманістичну спрямованість визначають гуманітарні знання та мистецтво. Саме тому, наголошує М. Нусбаум, інтелектуали мають виступити на захист гуманітарних наук і мистецтва, інакше вони кануть у небуття, позаяк не приносять грошей. «Одначе вони роблять дещо більш цінне: вони творять світ, в якому хочеться жити» [8, с. 183]; світ креативних людей, які творять гуманне майбутнє.

Висновок. Сучасні розвинені суспільства – високотехнологічні та інноваційні. NBIC-технології є тим визначальним чинником цивілізаційного розвитку, завдяки якому і виник запит на креативну людину. Креативний потенціал людини забезпечує підтримку культури інновацій. Вміння запроваджувати інновації та пристосовуватися до змін – не розкіш, а необхідність. Саме освіта має сприяти креативності й інноваціям, зробити творчість постійною і незмінною частиною щоденного життя [10, с. 29]. Навики, які є ключовими креативного потенціалу людини розвиває гуманітарна освіта: зважене та відповідальне ставлення до технологічних інновацій та новаторства.

Список літератури:

1. Гіденс Е. Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя / Е. Гіденс. – К.: Альтерпрес, 2004. – 100 с.

2. Кайку М. Візії : як наука змінить XXI сторіччя / М. Кайку. – Львів : Літопис, 2004. – 544 с.
3. Квек М. Національна держава, глобалізація та Університет як модерний заклад // К кн. : Ідея Університету: Антологія / М. Квек. – Львів : Літопис, 2002. – С. 269-294.
4. Майбутнє університетів Ч.1. Еволюція університетів: на порозі невідомого майбутнього. – К. : Український інститут майбутнього, 2019. – 126 с.
5. Мельник В. Науково-технічна раціональність в соціокультурному контексті / В. Мельник // Вісник Львівського ун-ту. Серія: філософські науки, 2004. – Вип. 6. – С. 41-48.
6. Негус К., Пикеринг М. Креативность. Коммуникация и культурные ценности / К. Негус, М. Пикеринг. – Х. : Изд-во Гуманитарный центр, 2011. – 300 с.
7. Нейсбит Дж. Высокая технология, глубокая гуманность : Технологии и наши поиски смысла / Дж. Нейсбит. – М. : АСТ : Транзиткнига, 2005. – 381 с.
8. Нуссбаум М. Не ради прибыли : зачем демократии нужны гуманитарные науки / М. Нуссбаум. – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – 192 с.
9. Пелікан Я. Ідея університету : переосмислення / Я. Пелікан. – К. : Дух і літера, 2008. – 360 с.
10. Робінсон К. Освіта проти таланту. Сила творчості / К. Робінсон. – Львів: Літопис, 2017. – 256 с.
11. Тоффлер Э. Шок будущего / Э. Тоффлер. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. – 557 с.
12. Фермеерс Е. Очі панди. Філософське есе про довкілля / Е. Фермеерс. – Львів: Стрім, 2000. – 65 с.
13. Флорида Р. Креативный класс: люди, которые меняют будущее / Р. Флорида. – М. : Изд. дом «Классика-XXI», 2007. – 421 с.

HIGH-TECHNOLOGICAL SOCIETY: REQUEST FOR CREATIVE HUMAN

Lyudmyla Ryzhak

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: l_ryzhak@lmu.edu.ua*

The accelerated development of high-tech societies, their innovative competitiveness in the global market was considered. It is proved that high technologies are the determinant factor of civilization development, due to which a request for a creative person arose. Misconceptions in the interpretation of creativeness have been revealed. Usually, creativeness is identified with creativity that is inherent in a select minority of people. People are considered to be creative in the arts professions, while most people in the technical professions are considered to be non-creative. In fact, creativeness is the universal ability of homo sapiens to formulate new ideas of human value, and therefore can be developed in every individual. It is argued that education should shape the creative potential of a person by developing critical thinking, the ability to produce original ideas, ability to communicate and adapt quickly to change. The educational standards, their orientation to market needs and underestimation of humanitarian knowledge were analyzed. Neglecting the humanities leads to a narrowing of the outlook, a horizon of vision for future events and a loss of thinking flexibility. It is the flexibility of thinking that is an advantage of a creative person, as it enables him to adapt his knowledge and skills to new situations. The variability of situations and contexts to which a person adapts serves the development of her competence: understanding the importance of own resources (skills, knowledge, beliefs) for the realization of new goals. The flexibility of thinking, combined with a worldview that fulfills the function of predicting the future by drawing on scientific models, historical analogies, social scenarios, role-playing games, etc., makes it possible to anticipate many options for the development of the future and make them a reality. The necessity of reforming education, which would create an atmosphere of cultural and technological innovations, was stated. Education should provide creative competencies that enable a person to manage change, introduce technological innovations, identify priorities for personal self-fulfillment and responsibility for the future.

Key words: globalization, high-tech society, innovation, creative potential of a person, education.

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999-2019-22-2>

МІТОЛОГІЯ ЯК ГОРИЗОНТ РОЗУМІННЯ ТА ЇЇ ЕСТЕТИЧНЕ І СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНЕ ПРОЯВЛЕННЯ¹

Анатолій Карась

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: anatolijkaras@yahoo.com

У пропонованому дослідженні на прикладі культурно-духовної ситуації в Німеччині з кінця ХУІІІ до кінця ХІХ століть з'ясовуються соціальні й епістемологічні підстави для навернення до міфологічної уяви як стратегії соціальної інтеграції і національної модернізації, а також окреслені політичні ризики, які з цього випливають.

За умов наростання *секулярного* повсякдення, орієнтованого на «*виключальний гуманізм*» («*exclusive humanism*») *само-здійснення*, людина вийшла на шлях антропоцентричного «розчаклування» світу. Водночас, панівна тогочасна філософія картезіанства з її протиставленням душі і тіла, в епістемологічному контексті якої поширювався раціональний дискурс, вичерпувала свій творчий ресурс щодо інструментів модернізації і соціальної інтеграції пофрагментованого суспільства.

За тих умов у повсякденній і публічній сферах Німеччини складається тенденція протиставлення німецької «*органічної культури*» – *ненімецькій «штучній цивілізації»*, а під впливом ідей Романтизму відбувається навернення мислення до міфотворчості.

Міт, з погляду романтиків, треба не висміювати, але почути в ньому «голос далекого минулого». «Міт стає носієм своєї власної істини, недоступної для раціонального пояснення» (Гадамер). Йшлося про повернення авторитету недискурсивних форм розуму, або навернення до такого стану *розуміння*, внутрішнім змістом якого є його єдність з позасвідомими когнітивними чинниками й емоційним переживанням реальності.

Показовою стала «Програма Гегеля», ідеї якої, так чи інакше, поділяли майже всі його сучасники: «ми повинні створити нову мітологію, але така мітологія повинна стояти на службі ідеї, бути мітологією розуму. Доти, доки ми не надамо ідеям естетичного, тобто міфологічного характеру, народ не виявить до них зацікавлення. З іншого боку, доки мітологія не стане розумною, філософ буде її цуратися».

Особливу роль у наверненні до проблем міфотворчості відіграли представники романтизму і філософія Ніцше. Він послідовно висловлює переконання, що культура може розвиватися тільки в окресленому мітом горизонті, а «життя можна виправдати винятково як естетичний мистецький феномен», що насичує його діонісійними трагізмом, оманною, радістю і повнотою. «Новий розум» має відійти від занепадницької нігілістичної традиції і повернутися до реального життя, яке «наражене волею, емоціями, інстинктами, почуттям краси і потребою в мистецтві. Це засвідчує «переоцінку всіх цінностей» моралі, метафізики і світогляду Заходу і програмує на створення «надлюдини».

На відміну від своїх сучасників, марксистки радикально відкидали міфотворчість, вважаючи її давно минулим станом людства. Вони твердо обстоювали потребу в науковому світогляді і видавали за нього свою теорію, як єдино істинне революційне розуміння історичного процесу і реальності. Проте, це не завадило марксистам, орієнтованим на «пролетарську солідарність», умоглядними

¹ Цей текст є другою частиною есе за назвою «*Мітологічні чинники соціально-політичної інтеграції у призмі німецької філософської творчості (ХVІІІ-ХІХ ст.)*». Перша стаття надрукована у Віснику Львівського університету. Серія: філософські науки. Гол. редактор А. Карась. – ЛНУ імені Івана Франка. Випуск 21. 2019. – С. 17–41.

засобами сконструювати винятково тоталітарну державу зі знищеним громадянським суспільством і людиною, подібно як у давній мітологічній дійсності, позбавленою свободи і безпеки.

Обґрунтовано, що для мітотворчості ключовою є *функція розуміння* як *осягнення* реальності; її головний ресурс – тілесно-емоційний, її призначення – чуттєво-емоційне сприймання дійсності і моделювання афектації засобами репрезентативних та епістемно-дискурсивних настанов. Конструювання універсальної громадянської (цивілізаційної) ідентичності стосується її міжнародного етичного і правового самовизначення у контексті семіозу і філософії втіленого розуму.

Ключові слова: мітологія, розуміння, секуляризація, романтизм, соціальна інтеграція, культура, Ніцше, національна ідентичність, цивілізація, марксизм, втілений розум, семіоз.

1. Мітологія і розуміння.

Новий суперечливий дух Модерної епохи не дається до вичерпного осягнення раціоналістичним декартівським «розутілим розумом». Серед німецьких просвітників і романтиків були особи, обізнані з філософськими поглядами Спінози, Ляйбніца і Дж. Віко, кожен з котрих накреслював альтернативні підходи до висвітлення природи самого розуму. Розум повинен бути підрихтований заради морального оновлення німецького народу, як про це писали зокрема Ф. Шиллер, Й. Фіхте і Ф. В. Шеллінг. Останній також вважав, що правдиве знання «має бути повністю вільним», до нього не ведуть ні докази, ні висновки, ні понятійне опосередкування, але тільки споглядання. Дієвими засобами оновлення розуму вважається мистецтво поезії і музики, заснованих на мітології. Властиво, вся німецька класика – це міркування і дискусії про суть розуму і розширення його можливостей пізнавати правду світу і звідати сенс життя. Наприклад, Ф. В. Шеллінг не покладається на рефлексивну природу спекулятивного розуму. Він шукає його нові можливості у формах мистецтва, яке долає формальну структуру свідомості і виводить здатність міркування на рівень властивостей *розуміння*, емоційно переконливого розуміння.

Гадаю, що в цьому розмаїтті методологічних суперечностей можна спостерегти переважно несвідоме прагнення вийти поза діалектику «розсудку-розуму» («*Verstand-Vernunft*»), яку німецькі філософи заклали як семіотично-вербальну матрицю в пізнавальне відношення людини до реальності, намагаючись деконструювати картезіанську уяву про «розутілений розум». Адже йшлося про розум (*mens*), який поєднував те, що в українській мові ми диференціюємо термінами «ум» і «дух», англійці передають терміном «*mind*», а німці – термінами «*Verstand-Vernunft*». У цьому можемо спостерігати прагнення мислення вийти поза його вербальне обмеження і феномен самосвідомості й залучитися когнітивною підтримкою тілесності, поєднуючи у здатності «розуміння» дискурсивні і не дискурсивні, безсвідомі, елементи. У цьому сенсі мислення і розуміння стає «осягненням».

Справді, годиться деконструювати поняття «розсудку» («розсуду») («*Verstand*»)², як таке, що вводить читача в оману [30, 8-9]. «Розсуд» – це, власне, *розуміння*, як глибинна властивість розуму, що не редукується до його логічно-раціональних форм, але стосується тілесності, чуттєвості, образності, метафоричності і символізму, занурених у мітологічне світовідношення.

Як вважав Ніцше, мітологія не може стосуватися *аполонівського* мистецтва, яке твориться поняттєво-абстрактним розумом («*Vernunft*»). Вона стосується поезії, що має дар передбачення, і музики з її проникливістю до глибин існування. Сутність «прекрасного» відмінна від моралі, науки і класичної філософії. Це був вихід на роль уяви і фантазії, якими формується первинне людське ставлення до світу.

² Детальніше про це див.: Карась А. Інтерпретація творчості А. Шопенгауера в аспекті подолання семіотичного зволікання // Філософія Артура Шопенгауера і сучасність: колективна монографія / [Карась Анатолій, Рьод Вольфганг, Лой Анатолій та ін.]; за редакцією Анатолія Карася. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2012. – С. 7-13 [30].

Навернення до мітології, як носія художньо-естетичного покликання людини в романтизмі й німецькій філософії, засвідчує, з одного боку, занепокоєння модерним наростанням соціальної конфліктності й раціонального ідейно-теоретичного протистояння, а з іншого – прагнення подолати антагонізми на основі пошуку й генерування природного характеру *взаєморозуміння*, що, здавалося, може бути компенсоване реабілітацією мітологічно насиченого мистецтва і, зокрема, музики в її діонісійній есенції.

Ф. Ніцше у своїй творчості радикально виходить поза межі теоретичного розуму і його гносеологічної парадигми, що розгортається як історично вибудовані знання й освіта. У цьому він бачить занепад творчого мислення і вважає, що розум став служницею публіки і втратив здатність до піднесення життя на рівень повноти радості буття як такого. «Щоб завбачити у міті життєву умову всякої культури, знадобився лише один крок, що його зробив Ніцше у другому *«Невчасному міркуванні»*. Культура може розвиватися тільки в окресленому мітом горизонті. Хвороба сучасності – історична і полягає вона, на його думку, саме в руйнуванні цього замкнутого горизонту надлишком історії», пише Г. І. Гадамер [6, 95].

У ширшому контексті національної модернізації йдеться про руйнування того *горизонту розуміння*, який окреслювався домодерними культурними цінностями і традиціями, деформованими новим цивілізаційним поступом. Іншими словами, деформація культурного горизонту, – що означає девальвацію традиційних цінностей, – неминуче веде до занепаду і кризи наявного комунікативного розуму і взиває до оновленого горизонту розуміння. Але новий горизонт може бути встановлений на основі нових емоційних, культурно-естетичних і моральних цінностей, міра інтеграції яких має перевершувати попередні умови життєсвіту. Для Ніцше нові умови – це переоцінка всіх тих цінностей, що засновані на аполонівській цивілізаційній штучності й на християнській слабодухості. Це золотий час для актуалізованого варіанту міфотворчості: її смисл полягає в прагненні повернути діонісійну повноту втраченого чи занедбаного розуміння реальності, інтегруючи оновлену творчу уяву, в якій життя не буде розпадатися на удаване й істинне.

Вагнер і Ніцше: музика як мітологія і витоки непорозуміння

Ф. Ніцше (1844-1900) шукає засобів інтеграції німецького і міжнародного суспільства в наверненні до мітологічних основ життя. Він пише: «першою дією діонісійної трагедії є те, що держава і суспільство, взагалі всі провалля між людиною і людиною відступають перед могутнім чуттям єдності, яке повертається до серця природи» [18, 48]. Як і його попередники, Ніцше виразно тематизує протиставлення культури і цивілізації, однак мотиви його – інші. Цивілізації належить не тільки англосаксонський світ і Франція, але увесь занепадницький раціоналістичний Захід. Йдеться про кризу культури Нового часу, що заснована на хибному уявленні про роль науки у суспільстві. Це спричинено підміною волі до життя на волю до істини, з якою почали ототожнювати «вишукану поведінку», занедбавши повноту життя й природну, інстинктивну людину. Культура, заснована на ідеалах наукового розуму і на духовно вихолощеній юдейсько-християнській моралі, на думку Ніцше, стала ворожою для самого життя. Ця штучна, позбавлена життєвої наснаги культура, є тим, що має назву цивілізації.

Спочатку Ніцше знаходить однодумця і спільника у Р. Вагнері, яким широ захоплюється: «Сатир, вигадана природна істота, відноситься до культурної людини так, як *діонісійна музика – до цивілізації*. Про останню Р. Вагнер говорить, що музика її знищує так, як денне світло – сяйво лямпі». І, звичайно, сатири, «як хор природних істот ... незнищено живуть *поза цивілізацією*» [18, 48]. Це саме той романтично-нарцисичний німецький мотив, який пізніше розгорне в радикальне світоглядне протиставлення «культури і цивілізації» О. Шпенглер³.

³ Ідею протистояння, ворожості й конфлікту підхоплюють багато провідних представників філософії історії, які обгрунтовують циклічну концепцію цивілізаційного процесу – аж до С. Гантігтона включно.

В іншій праці, наголошуючи протиставлення «природної» і «штучної» культур, Ніцше підкреслює первинність поетичного характеру мітологічного мислення, до якого вдається Р. Вагнер. Він пише: «Поетичне у Вагнера проявляється в тому, що він мислить видимими та відчутними процесами, а не поняттями, тобто він мислить містично, саме так, як завжди мислив народ. Думка не лежить в основі міту, як гадають діти штучної культури, а він сам є думанням; він повідомляє якимсь уявленням про світ, але через певну послідовність процесів, учинків і страждань. «Перстень Нібелунгів» – неймовірна мисленнева система без понятійної форми думки» [19, 403].

Ф. Ніцше переконував, що трагедія народжується з духу музики, як діонісійної основи життя, на відміну від аполонівської пластики та індивідуалізації. Він посилався на А. Шопенгауера: «Музика, на відміну від всіх інших мистецтв, має характер і джерело (...) і є безпосереднім відображенням самої волі; щодо всього фізичного світу – є метафізичною, щодо цілого явища – річчю в собі. Тому світ можна було б з однаковим успіхом назвати і втіленою музикою, і втіленою волею» [18, 86 і 88].

Згідно з вченням А. Шопенгауера, музика – це безпосередня мова волі. Образ і поняття під впливом музики набувають підвищеної значущості. Ніцше вважає, що музика збуджує до алегорійного бачення діонісійної загальності, піднімаючи її до найвищої значущості. Він пише: «... я роблю висновок про здатність музики породжувати *mit*, найвизначнішим прикладом якого є передусім *трагічний міт* – міт, який говорить про діонісійне пізнання в алегоріях» [18, 89].

Ф. Ніцше підкреслював, що в цьому підході розкривається суть естетики як такої. Але Р. Вагнер на «підтвердження істинності цього знання наклав свою печать, коли у своєму «Бетговені» встановив, що музику слід оцінювати за цілком іншими естетичними принципами, ніж усі образотворчі мистецтва, й узагалі – *не згідно з категорією краси*, – хоча помилкова естетика, на основі невдалого і виродженого мистецтва, звикла, виходячи з того чинного в образотворчому мистецтві поняття краси, вимагати від музики подібної дії, що й від творів образотворчого мистецтва, а саме *збудження втіхи від гарних форм*» [18, 86-87].

Ф. Ніцше прославляв Р. Вагнера як революціонера і переможця діонісійної культури над аполонівською. Знаменитий композитор вважав, що вищою формою мистецтва є музична драма в якій органічно поєднуються слово і музика, – мистецтво має творитися народом. Він очікував, що з Байройта буде струменіти вплив діонісійних трагедій і нова естетика мистецтва об'єднає німецький народ, наvertsаючи його до тієї життєдайної сили, якою є воля до влади. Проте пізніше Ф. Ніцше зі зневагою відкине світ опер Вагнера, задикаючи йому претензійність на зразок гегелівської, що полягає у зведенні мистецтва музики до спекулятивної абсолютної ідеї, яка зникає у нескінченності, залишаючи у сприйнятті непевність і неспокій.

У 1888 р. Ф. Ніцше напише працю «*Der Fall Wagner*», у якій повністю перегляне творчість Вагнера й назве її символом декадансу, під яким найповніше виражається занепадницький дух тогочасної культури. Цікаво, що Ф. Ніцше музику Р. Вагнера протиставляє творчості француза Ж. Бізе, яку вважає витонченою, піднесеною, сповненою естетичної виразності й смаку. Натомість музику Вагнера він позбавляє високого стилю, вона надто гучна, емоційно гіпнотична, потужна в хаотичному нагромадженні звуків, але не мелодійна і не гармонійна. Ніцше відмовляє Р. Вагнеру в естетичній витонченості, вважаючи його чуттєво перенасиченим, надмірним і неправдивим. Тепер музика Вагнера – симптомом хворого суспільного духу, який не здатний до творення прекрасного, оскільки композитор упав в ідеалістичне штукарство, як апологет філософії Гегеля. Подібно до метафізики останнього, Вагнер, на думку Ніцше, «угадав у музиці засіб збудження хворих нервів і для цього створює хвору музику».

Для повноти враження щодо протиставлення діонісійно-мітологічного і раціонально-аполонівського у концепції Ніцше, не можемо оминати увагою його негативне ставлення до «сократизму», з якого, ніби, й починається тривалий процес культурного виснаження. Ніцше відстежує джерела, на яких формується стиль сократівського мислення і знаходить їх у навершенні до потреб «міщанства» й нехтування героїчним (аристократичним) духом минулого. Оцінюючи розвиток трагедійного мистецтва, нерозривно пов'язаного з музикою, Ніцше вважає, що у творчості Еврипіда, «на сцену вдерлися глядачі, люди з буденної дійсності». У Еврипіда «народ навчився говорити». «До Еврипіда не знали як зробити так, аби буденність пристойно розмовляла на сцені. *Міщанський середній клас*, на який Еврипід покладав усі свої політичні сподівання, здобув тепер право слова...» [18, 444].

Ф. Ніцше негативно оцінює політичні сподівання, покладені на середній клас, зокрема – на сучасне йому бюргерство, і вважає, що воно веде до *зневолення* життя і до мистецького декадансу. Йому не подобається те, що зробив Еврипід, який «вихвалявся»: «В мистецтво розум я завів / І міркування, щоб усі / Могли розглянути як слід / Діла громадські і свої, / Щоб їм надати кращий лад» [18, 445]. Адже цим започатковано спрощення діонісійної повноти.

Ф. Ніцше вважав, що мистецьке вихолощення трагедійного жанру від Есхіла, Софокла – до Еврипіда, обумовлене прагненням останнього трагіка замостити те провалля, яке «відкрилося між трагедією і атенською публікою» чи між поетичним досягненням поета і байдужістю до цього публіки. Через це виникла нова мистецька форма, «головним завданням якої було: «Все мусить бути зрозумілим, аби все можна було зрозуміти» [18, 446]. Відтак, мистецтво і розум пішли в напрямку «раціоналістичної естетики» і спрощеного розуміння реальності, заснованого на «мудрості», як *свідомому знанні*. Виникає «брак поетичної творчості, ... що є результатом енергійного критичного процесу, відчайдушної зарозумілості» [18, 447]. Звідси лише крок, щоб прийняти сократівське послання: «щоб бути гарним чи добрим, все мусить бути свідомим». Ніцше вважає, що сократизм починається з вилучення інстинкту, як підстави правильної поведінки: «раціоналізм ніколи не проявляв себе більш наївно, ніж у цій життєвій позиції Сократа», який *звів мудрість до знання* [19, 449]. «Сократизм зневажив інстинкт, відтак і мистецтво. Він заперечує мудрість саме там, де була її справжня царина» [18, 450]. Стосовно цієї позиції Ніцше, то сучасний німецький філософ В. Рьод вважає, що «в очах Ніцше Сократ був типовим інтелектуалом, який керується не своїми інстинктами, а винятково раціональними міркуваннями» [21, 103].

Здавалося, ніщо не заважало знайти форми узгодження культури з інтелектуальним розвитком людини. Проте Ніцше не зробив цього; він пішов на загострення конфлікту між ними. Музика ж, очевидно, як і поетичне слово, належать до онтологічної перед-структури мітологічної дійсності; вони моделюють інтенції втіленого розуміння й створюють *об'єктні* передумови інтелектуального (філософського і наукового) змагання з дійсністю, сконструйованою людською активністю.

Не дивно, що згодом Ф. Ніцше зрікається Вагнера і робить це публічно скандальним. По перше, це була його реакція на типову ситуацію, що склалася в німецькому романтизмі й полягала в поєднанні діонісійства з християнством. По друге, це стосується неприйняття «сократизму», який вибував раціоналістичними претензіями Просвітництва й ідеєю «абсолютного розуму» в німецькому ідеалізмі. По третє, це пояснюється неприйняттям бюргерського суспільства, що своїми «буржуазними» інтересами тяжіє до конструювання аполонівської *цивілізаційної* (громадянської) західної перспективи, яка, на думку Ніцше, занурена в нігілізм і декадентство.

Річ в тім, що у творчості Гельдерліна, Новаліса, Шелінга спостерігалось не тільки пошанування архаїчного бога Діоніса, але й порівняння його з Христом, як Бога прийдешнього спасіння. Саме з цим ототожненням не погоджується Ніцше. Як пише Ю. Габермас, «ототожнення бога вина, який нетвердо тримається на ногах, з християнським Богом спасіння, – можливе тільки тому, що романтичний месіанізм націлений на *омолодження*, а не на *проводи* Заходу» [29, 101]. Для Ніцше йшлося про провиди раціонального Просвітництва і разом з ним штучної «цивілізації» з метою повернення до первинної стихії діонісійства. Ніцше вважав, що гріх романтизму стосується недооцінки духу діонісійства, який «радикально спростовує принцип індивідуації» і «звільняє від прокляття ідентичності і тотожності», що діє за принципом «аномія проти закону» [29, 102]. Прагнення до діонісійства – це зречення від «аполонівського законоположення» цивілізації Заходу і «тотальне заперечення нігілістичного спустошення модерну», згідно з ідеями Шопенгауера [29, 103].

Однак, не варто нехтувати проникливістю Ф. Ніцше, яка стосується передусім оцінки провідної інтелектуальної традиції його доби. Адже така мила німецькій філософії ідея абсолютного розуму – це просвітницька ілюзія. Розум існує в конкретно-історичних формах. Це було важко прийняти, оскільки сформоване німецьким ідеалізмом уявлення про розум, перебувало під пануванням епістемологічної метафізики, яка не враховує трагізм людської смертності, як точку відліку й оцінки. З цього випливалa думка, що «все, що розум визнає правдивим, повинно бути правдивим завжди» [6, 98]. Натомість Ф. Ніцше вважав, що розум неспроможний підтримувати навіть самого себе у ним же «розчаклованому» світі. Він постійно перебуває в пошуку «достатньої підстави» для власного самовизначення. Таку підставу він знаходить принаймні поза «чистим» логіко-теоретичним мисленням, апелюючи в прагненні пояснювати реальність – до безсвідомого, до почуттів і досвіду.

Ф. Ніцше деконструє заціклену на самосвідомому ставленні до світу людину-розум Гегеля. Він прагне звільнити її від наперед визначених передумов діяльності. Для Ніцше, подібно як раніше для Шиллера, «світ можна виправдати винятково як естетичний мистецький феномен», що насичує наше життя радістю і повнотою [28, 103]. Проте, на відміну від Шиллера, Ніцше відступає від демократичних перспектив і занурює природу людини й суспільства у вир перманентної боротьби не за просвітницьку чи романтичну «індивідуальну свободу», але заради «приходу надлюдини».

Ставлення Ніцше до мистецтва й естетики не є однозначним, оскільки його погляди пройшли еволюцію. На початку він перебував під впливом метафізики А. Шопенгауера, але далі – намагався дистанціюватися від метафізики як такої. Ніцше вважав, що він знайшов джерела занепаду культури Європи, яка увійшла в період декадансу й своєю квалістю поглинає волю до життя. Саме тому він спочатку на вернувся до музики і творчості Р. Вагнера, яка сповнена «діонісійної вітальної енергії», здатної поглинати індивідуальність відчуттям єдності всіх живих істот. Проте Ніцше витлумачує мистецтво як особливий шлях до осягнення життя. Мистецька творчість підважує хворобливе епістемологічне захоплення пошуком єдиної істини.

Спробуємо це пояснити, вдавшись до розрізнення концептів «істина» і «правда». Мистецтво не стосується пошуку епістемологічної *істини* і не відкриває «сутності речей», але воно розширює *розуміння* життя, відкриваючи очі на його *оманливість*. У цій позиції увиразнюється не тільки антипросвітницька ідея Ніцше, але й – антикартезіанська і, ширше, позаепістемологічна. Це те «нагадування про буття», тема якого стане провідною для М. Гайдеггера.

Властиво, усвідомлення омани, страху, хитрості, навіть жорстокості й пов'язаного з цим трагічного переживання, стосується тієї життєдайної сили, яка полягає в неперервному

піднесенні «волі до влади». Тобто, *правда* – для кожного своя, але тло, на якому вона виринає, стосується всіх, бо належить *мистецтву* життя, відсутність повноти якого робить людину кволою і, навпаки, присутність повноти – викликає *радісне піднесення*. Як зазначає В. Рьод, з часом «Ніцше все рішучіше визнавав сумнівною волю до істини, натомість підносячи волю до неправди, омани, життєстверджувальної помилки, які служать життю» [21, 105].

Ф. Ніцше не погоджується з визначенням естетики як незацікавленого задоволення – такою її визнавав зокрема І. Кант. Ніцше вважав, що головною функцією естетичного відношення до реальності є її вітальна спрямованість, оскільки світ, який ми пізнаємо – це передусім реальність, в якій ми живемо. Отже, оцінювання є первинним щодо раціонального пізнання, а естетичне ставлення є глибоко зацікавленим інтерпретативним відношенням волі до життя і влади. Відповідно, неспроможність претензії на вичерпну істину в формі раціонального знання підносить пріоритет діонісійної мітотворчої альтернативи трагедійного по своїй суті стану *розуміння* як такого, що забезпечує «знання» єдністю з «оцінкою» щодо його повноти і волевиявленням.

Протилежним до стану «справжніх цінностей життя» є теоретичне мислення, або науковий розум, що «дотримується дороговказу каузальності», на основі якої прагне підкорити дійсність. Цей спосіб осягнення реальності Ніцше називав інтелектуалізмом, який нехтує трагізмом життя людини. «Якщо він починає панувати у мистецтві, то відбувається його занепад» і розум входить в нігілістичне світосприйняття [21, 103].

Ніцшеанська «воля до влади» має своїм ядром естетичне переживання, невіддільне від творчого духа і повноти життя. Якщо життя, як воля до влади, переповнене видимістю, обманом, ілюзією, заблудом, вульгарністю, спрощенням тощо, то справжньою метафізичною дійсністю є мистецтво. Адже саме в ньому без штучних прикрас виражається вся повнота духовно-тілесного життя і в цьому полягає естетична функція прекрасного. Можна було б додати, що естетичний розум за означенням є розумом втіленим.

Незіпсована воля до влади походить з самої суті природності і в цьому її діонісійний принцип; воля до влади не може підлягати гносеологічному обмеженню знаннями і самосвідомістю, з якими ототожнюють здатність розуміти розуму. Спотворення волі до влади обумовлюється пов'язаними причинами: повсякденною корисливістю й раціоналістичною редукцією *розуміння* до розуму як свідомості, або рефлексії. Для Ніцше актуальною стає критика метафізики, до якої він зводить модерну епістемологічну філософію, а натомість підносить естетично-мистецьку активність, дієвість⁴, як сповнену тілесності і природності.

Це також спрямовує Ф. Ніцше проти нігілізму, який обумовлюють, на його переконання, християнство й метафізика цивілізаційного духу Модернізму. «Нігілізм є безпосереднім наслідком відмови від віри в об'єктивний порядок істин і цінностей, а опосередковано – він є проявом психічної і, зрештою, фізичної слабкості, яку Ніцше називав словом «декаданс», ... тобто він є виявом паралічу життєвої волі» [21, 110-111]. Відтак, Ніцше взявся за справу подолання нігілізму, пропонуючи ствердження нових, нераціональних, життєдайних діонісійних цінностей «надлюдини». Але, фактично, він торував шлях до самообожнення, ще глибше зануривши світогляд до волюнтаристичного антропоцентризму. Тому, як підкреслює В. Рьод, «Ніцше не подолав нігілізм, а сам заламався на ньому» [21, 113]. На думку Ю. Габермаса, не випадково М. Гайдеггер «виникнення і подолання нігілізму описує як початок і кінець метафізики» [29, 106].

Загалом, Ф. Ніцше приходять до важливого висновку, який матиме особливий вплив на становлення герменевтики: «Без міту кожна культура втрачає здорову природну творчу

⁴ Дієвість, але не діяльність, що обумовлена зовнішніми соціальними чи метафізичними чинниками

силу, тільки обставлений мітами горизонт замикає весь рух культури в єдність. Лише міт вивільняє всі сили фантазії від аполонівського сну і їхнього безцільного блукання» [18, 120].

Таким чином, ніцшеанський проект суспільної єдності засновується на свідомій реставрації мітологічного світовідношення й пріоритетності *естетичного* чинника світосприйняття світу та аксіологічно нової культури щодо емоційно нейтрального картезіанського епістемологічного світогляду. Оскільки серед тогочасного населення Європи панували настанови традиційного християнства і міщанської культури, що, на думку Ніцше, вже вичерпали життєдайний потенціал, то носієм нової інтегральної культури має стати надлюдина, яка, заперечуючи модерний нігілізм, орієнтована на природне піднесення цінностей волі до влади.

Ніцше з максимальною критичністю підважував ідеї й переконання, які відривали людський дух від тіла і реального життя, намагаючись повернути людину до її живого інстинкту і волі. У цьому непохитному переконанні він піднявся так високо, що, врешті, втратив відчуття землі під власними ногами: усі, хто визнавав авторитет розуму і шанував Сократа, мали бути осміяні, як «надуті жаби» в Аристофана.

Це може видаватися дивним, але дуже близький до ніцшеанського діонісійства творчий мотив щодо головної сили у справі міжнародної соціальної інтеграції, знаходимо в тогочасній уяві марксистів. Вони побачили на горизонті нової європейської культури – привид комунізму й проголосили життєво повноцінною надлюдиною – пролетаря, який розриває старі ланцюги з буржуазним світом наживи, приватної власності й національної держави. Має відбутися повернення до стану «первісного комунізму», але на новому «діалектичному» етапі – пролетарської надлюдини.

2. Мітологія і мітотворчість у спробі подолання «буржуазного розуму» і «репресивної цивілізації»

Проблеми мітології й мітотворчості тематизувалися упродовж XIX і всього XX ст., вони залишаються актуальними і в сучасності. На зламі XIX-XX століть відбуваються небачені модерні зміни в мистецьких практиках: виникнення символізму, імпресіонізму, авангардизму, абстракціонізму, футуризму, сюрреалізму, експресіонізму тощо – яскраво засвідчує відхід від раціонального й інстинктивне прагнення до мітотворчого способу в навершенні людини до сприймання краси. Тому варто дещо ширше, хоча й дуже коротко, придивитися до природи мітологічного сприймання світу, враховуючи сучасні дослідження.

У широкому значенні слова «міт» – це нерелексивна спонукальна форма проникнення в «таємничу реальність», що лежить поза індивідуальним часом і простором. З погляду структуралізму, як вважав *К. Леві-Стросс*, «якщо ми хочемо пізнати специфічні властивості мітологічного мислення, то повинні визнати, що міт належить одночасно і до мовних, і до позамовних явищ». Справжнє значення міту полягає в «утворенні постійної структури щодо минулого, сучасного і майбутнього, які злиті в єдину подію – вічну» [12, 198].

У вузькому значенні, якщо йти за думками *Н. Фрая*, міти – це оповіді, в яких головні персонажі є богами або героями, могутнішими за звичайну людину. Мітичні оповідки хоча й носять вербальну форму, проте вони *не належать до суто дискурсивного* способу мислення. Вони несуть *сакральні* повідомлення, які не сприймаються у призмі логічної опозиції «істина-неістина». «У поетичній мітичній мові розрізнення між об'єктом і суб'єктом не набуває важливого значення». Відповідно, уява тут не фіксує «підступної омани», як того, чого нема у природі, а є тільки в мисленні. «Омани не існувало як чогось ненормального» [28, 46]. «Основною функцією мітології є погляд углиб клопотів того суспільства, якому вона належить». Тоді як наука – звертається назовні, до явищ природи і є пізнім винаходом культури [28, 91].

Відомий німецький філософ *Е. Кассирер*, вважав, що «функціонування мітології закорінене в соціальному ритуалі, який засвідчував «єдність почуттів», котрі міт і релігія дають людям. Подібно до мистецтва, яке відкриває нам *універсум* живих форм, і подібно до науки, яка показує нам універсум законів і принципів, міт і релігія починаються з усвідомлення універсальності і фундаментальності ідентичності життя» [37, 37].

Мірча Еліаде підкреслював, що міт завжди має відношення до «творення», він оповідає, як щось виникло.... «Тому міт програмує парадигму для всіх значних дій людини та її поведінки» [35, 28]. «Панівна функція міту полягає в тому, щоб надавати моделі для наслідування під час здійснення обрядів і взагалі будь-яких значимих дій» [35, 18].

«Міт, – писала *Сюзен Лангер*, – починається з фантазії, яка може тривалий час залишатися не вираженою; адже примітивна форма фантазії – це повністю суб'єктивний і приватний феномен *мрії* (або *сну*)» [11, 154].

Російський «останній класик» *А. Ф. Лосєв*, який був не лише знавцем філософії й естетики, але й одержав неповторний для наших західних колег трагічний комуністичний життєвий досвід, запропонував досить радикальне тлумачення міту. «Міт не є буття ідеального, але життєво відчувальна і створювана речова і тілесна реальність, до тваринності – тілесна дійсність» [14, 27]. *А. Лосєв* вважав, що мітологічне і наукове мислення існують у взаємодії: «наука завжди не тільки супроводжується мітологією, але й реально живиться нею, зачерпує з неї свої висхідні інтуїції» [14, 29]. У цьому сенсі «Декарт – мітолог, не дивлячись на весь його раціоналізм...», оскільки він знаходить опору для своєї філософії винятково в суб'єкті й мисленні [15, 30]. Такою ж мітопокладеною є філософська система *І. Канта*. Під впливом досить суперечливих ідей одного зі своїх корифеїв, *Лосєв* вважав, що навіть механіка *Ньютона* «основана на мітології нігілізму». Відповідно, ідеологія Нового часу – ідейно занурена у Просвітництво, згідно з яким, кожна епоха є тільки підготовкою до наступної. Цей погляд – є «*мітологією соціального нігілізму*» [14, 31]. На думку *Лосєва*, наука не народжується з міту, але й не існує без нього в нашому світогляді. Тому «*наука як така, жодним чином не може зруйнувати міт*» [14, 34].

Це дає підстави вважати, що для мітологічного світосприймання притаманна спільна комунікативна міра «*правди*», що існує у функції *переконань*. Тоді як природознавство оперує *дискурсивною* (логіко-теоретичною) функцією «*істинності*» знань, обумовлюваних експериментальним доведенням у межах наукового товариства.

Первозданною властивістю міту є *іманентна з ним здатність до символічного осягнення* реальності в контексті народної культури, що існує на вербальному і позавербальному (безсвідомому) рівнях. Адже символічними є практично всі чуття людини й пов'язані з ними запахи, звуки, смаки, кольори тощо. Це наголошував *Джозеф Кемпбелл*, називаючи також функції: духотворного оживлення реальності; магічної референції; колективного ритуального мислення; аксіологічного впорядкування дійсності космологічними сенсами.

Таким чином, мітологічно визначений горизонт культури проявляється первиною *функцією розуміння*, яка є найширшою за досвідним обсягом осягнення і сприймання реальності і є провідною серед інших мітологічних функцій: синкретизму, сугестії, ритуалу, жертвоприношення, ієрофанії чи сакральності тощо.

Підсумовуючи аналіз характерних рис мітологічного світосприймання, маємо визнати, що *інтегративною* стосовно всіх властивостей мітотворчості є функція *розуміння*, або *осягнення* чи *відання*; властиво, *саме розуміння*, яке інтегрує в собі позасвідомі й свідомі когнітивні чинники тіла і духу, проймає собою всю сукупність мітологічних елементів світовідношення і, відповідно, обумовлює його природу й актуальність.

Повернення до мітотворчості завжди свідчить про кризу попереднього контексту розуму людини й про потребу його деконструкції заради нового рівня розуміння і мислення. Це пояснюється тим, що наше розуміння реальності не вичерпується спонтанно сприйнятою інформацією, раціонально-логічними структурами знання, «науковим розумом» чи «ясною свідомістю». Варто пригадати думку М. Гайдеггера, що «філософія ніколи не виникає з науки чи завдяки їй посередництвом. Вона перебуває в цілком іншому вимірі духовного буття». У цьому ж вимірі перебуває й поезія. «Мислення починається тільки тоді, коли воно здійснюється всупереч так званому розуму, який упродовж віків залишається найзапеклішим супостатом мислення» [39, 134].

Мислення, як здатність розуміння, є зануреним у несвідомі когнітивні процеси, пов'язані з тілесно-емоційною природою людини та локальним і універсальним вимірами культури. Цей тип «розуму», що притаманний для мітологічного світосприйняття, розгортається як просте синкретичне *відання*, або ж осягнення і розуміння. Воно має еволюційно-семіотичну природу і притаманне, очевидно, для всіх живих істот. Його чинниками чи інструментами є передусім чуттєво-емоційна, тілесна *притомна* здатність вживатися у видове життєве середовище (*Umwelt*) за допомогою знакових систем, адаптуючись засобами звуків, запахів, образів, смаків, дотиків тощо – аж до вербальної мови і мистецької репрезентації. Властиво, тепер у контексті філософії тілесності обґрунтовано, що не існує такого абстрактно-поняттєвого мислення, яке б так чи інакше не базувалося на метафорах, символах чи образах.

Мітологічне світосприйняття у своєму зародку спирається на кілька принципових засновків, які виступають несвідомою «достатньою підставою» виникнення мітологічності як такої. Мітологічне світовідношення має колективний (видовий) характер не цілком усвідомлюваного, але *притомного відання*, або ж *осягнення* чи *розуміння* реальності. Індивідуальна суб'єктивна свідомість тут не проявлена сповна, а символічне розуміння підпорядковане колективній емоційно насиченій суспільній уяві. Відповідно, говоримо не про свідомість, засновану на рефлексійно наголошеному «я», але про «втілене мислення», провідну роль в якому виконує тілесно-емоційна колективна (культурна) сфера *рефлексів* на середовище.

Невід'ємною частиною колективного (видового) світосприйняття є не просто образи і символи – в його основі лежить *інтеграція* (а) *відання*, (б) *знаково-семіотичного* опосередкування, (в) *тілесності* (*чуттєво-емоційна сфера*) і (г) *поведінки*, які проявляється у певному ритуальному дійстві й обумовленому ним несвідомому *«розумінні»* (осягненні) дійсності. Недоліки раціонального розуму обумовлюється не тільки і не просто проблемами в операційних засобах мислення, логічними помилками чи неадекватним застосуванням аналітичних процедур. Наш розум може приходити до саморозчарування через його неадекватне застосування, коли ми, наприклад, намагаємось подати раціонально-вичерпний образ тієї реальності, якою є життя, свідомість, світ як такий тощо. Там, де розум втрачає раціонально-наукову прагматичну силу, його компенсацією стає первинне відання, або розуміння, яке повертає мислення в мітотворчий контекст *осягнення* реальності через поєднання «знання» і вірування. Мітотворчість стає знаменням нової епохи на рубежі XIX і XX-го століть. А творчість Ніцше була його потужним передвісником у тому, що «переоцінка всіх цінностей» засвідчує спрагу до «нового розуму», нестача якого компенсується наверненням до мітологічного потенціалу.

2.1. Шляхи порятунку і раціональне волевиявлення пролетарської ідентичності в марксизмі

Окрім романтичних аспектів розгортання проекту модерної соціальної інтеграції, в середині XIX ст. формується інша уява і новітній соціальний контекст, відомий як

«антибуржуазний». Ідейно зароджується у філософії Ж.Ж. Руссо, але на повен голос він заговорить у марксизмі, який візьметься промовляти від «уяви пролетаріату», класу, який «не має ні власності, ні батьківщини», ні Бога, як вважали Маркс з Енгельсом. Почавши попервах як прихильник Гегеля, Маркс надавав вагомому значення громадянському суспільству («*bürgerliche Gesellschaft*») в його ролі щодо визначення політичної влади і держави. Проте приставши до думки, що нещастя людства походять від «капіталу», джерелами якого є додаткова вартість, обумовлювана приватною власністю, він визначив пролетарський інтернаціоналізм як єдино можливу *інтегративну* міжнародну перспективу для конструювання справедливого суспільства. Вона полягала у знищенні «безумовного зла приватної власності», носієм і розсадником якої є егоїстичні представники цього ж «*bürgerliche Gesellschaft*», але тепер уже досягнутого як «буржуазне суспільство».

Задачі тепер досягнуті – створити цілком нову теорію соціальної інтеграції, яка не могла виникнути в традиції метафізичного філософування. Тому починати треба було також з подолання метафізики і «формування нового світогляду – пролетарського», або ж комуністичного. Проте, на відміну від сучасників, які створювали гуманітарні революційні *дискурси* (русоїстський, гегелівський, соціалістичний, анархістський, ніцшеанський тощо), марксистки, як істинні матеріалісти, успіх інтеграційного проекту модернізації старого світу пов'язали зі створенням матеріального носія свого революційного мислення – революційної комуністичної партії.

З середини XIX ст. К. Маркс з Ф. Енгельсом та їхні послідовники домагалися, щоб «істинна філософія», яку вони визнавали науковою, була створена в тісній єдності з природознавством і навіть вивершувала його. Саме з цією метою Енгельс вдався до написання «Діалектики природи», яку він так і не завершив, а вперше недописана книжка вийшла у світ у 1925 р. в СРСР. За їхнім задумом «наукова філософія», або діалектичний та історичний матеріалізм, тобто марксизм, – повинен забезпечувати «науковою методологією» всі соціальні, гуманітарні, економічні й природничі дослідження. Задум грандіозний! Не допускається жодної мітології, як і релігії. Практична мета марксизму – це створення справедливого суспільства на основі відкриття наукових закономірностей історичного розвитку задля формування нової комуністичної ідентичності людей, ядром якої є пролетарський інтернаціоналізм.

Загалом, марксистки дотримувалися світоглядної парадигми антагоністичного протистояння між соціальними класами і негативно ставилися до національної ідентичності, як феномену буржуазної свідомості, надаючи перевагу своєрідно витлумаченій універсальній моделі розвитку людства. Основою цієї моделі визнавалася лінійна *формаційна* теорія соціально-історичного прогресу. Він розгортається за зразком природничо-наукових законів, що діють в історії й спричиняються діалектикою продуктивних сил і виробничих відносин, ядром яких є форма власності. На переконання марксистів, національна ідентичність – це всього лише буржуазна ідеологічна вигадка, якою клас визискувачів прагне одурити знедолений і зубожілий народ заради панування й експлуатації. Відповідно, громадянське суспільство («*bürgerliche Gesellschaft*») неминуче потрапляє в категорію буржуазного, оскільки його носії – міське населення, чий інтереси, так чи інакше, стосуються приватного інтересу і власності. Тому універсальна «наукова» модель розвитку в марксистській теорії спирається на новий, властиво, «модерний клас» міжнародного пролетаріату. Але його історичне самоусвідомлення, тобто можливість пролетарської солідарності, як умови революційної модернізації життя, на думку теоретиків марксизму, може наступити тільки «зверху» – зусиллями жерців-посередників від марксистської теорії і комуністичної партії.

Таким чином, на відміну від прагнення до національної ідентичності і соціальної інтеграції, заснованих на романтичних ідеях і пов'язаного з ними опертя на культурні традиції, мову і мистецтво, марксистський підхід є винятково конструювальним; він також є тотально нігілістичним щодо невизнання перспектив Заходу, як «капіталізму», який може мати виправдання хіба в тому, що породив свого могильщика – пролетаріат. Згідно з тезою Маркса про хибність «пояснення світу» попередньою філософією і доконечність його революційної зміни та створення нової людини⁵, марксистська уява запроваджує соціальну інженерію й конструює «свідомого носія» нової універсальної політичної ідентичності – комуністичну партію, яка виражає соціальні інтереси несвідомого своїх визвольних завдань пролетаріату. Вважалося, що комуністичний світогляд є науковим і єдино правильним, оскільки він засновується на марксистській «науковій методології». Згідно з марксистами, як не може бути двох чи більше наукових істин, так не може бути більше ніж однієї правильної наукової філософії.

Марксистичне не визнавали політичної конкуренції з іншими політичними партіями, оскільки більше ніхто, окрім них, не міг перебувати на позиціях науки. Відповідно до комуністичної політичної практики, скрізь, де марксистичні прийшли до влади, інші політичні партії репресивно усувалися з соціально-політичного простору, як неспроможні претендувати на наукове знання.

На протигагу класичній ідеалістичній філософії, марксистський матеріалізм відкидав соціальні й політичні програми модернізації на основі формування національної ідентичності і змаргіналізував реальні наративно-дискурсивну і соціально-етичну тенденції становлення *ідентичності громадянського суспільства*. Марксистичні конструювали *уявлювану комуністичну партійну ідентичність* «пролетарського інтернаціоналізму», як ідеологію революційної модернізації «справедливого» суспільного розвитку. Відтак, уявлювана комуністично-марксистська ідентичність, як семіотично-комунікативна матриця, була покладена в основу політики створення Радянського Союзу. Однак варто підкреслити, що реальним змістовно-емоційним носієм цієї уявлюваної комуністичної ідентичності стала панівна російська мова й створювані нею комунікативний простір, культурно-мистецькі символічні сфери й артефакти, насичені новою семантикою соціально-політичної мітотворчості. Нарешті, здійснилася програма Гегеля: «ми повинні створити нову мітологію, але така мітологія повинна стояти на службі ідей, бути мітологією розуму». Грунтуючись на марксистській фразеології пролетарського інтернаціоналізму, здійснювалася практична політика конструювання суспільства і держави за назвою СРСР. Проте реальною основою «взаєморозуміння» між її будівничими була «стара ідея російського самодержавства», яку можна знайти «без особливих труднощів» і згідно з якою «суспільство не існує поза державою» [34, 408]. Цілком закономірно, що більшовицьку владу в Москві з кінця 1920-рр. підтримали в еміграції білогвардійці й аристократи, які розвивали концепцію «Євразійства».

На відміну від Гегеля і Ніцше, К. Маркс з Ф. Енгельсом і особливо його комуністична партія – діяли спритніше. Поборюючи буржуазно-капіталістичні розум і свідомість і проголошуючи створення нового революційного розуміння світу, вони не вживали до мітології. Навпаки, переконували в озброєнні єдино-правильною, на їхній погляд, науковою методологією діалектичного матеріалізму. Проте саме на ній – на мітології, на символіці й семантиці ненависті, жорстокості, боротьби і крові, на діонісійській невидимості і несамовитості, на непогамовному похміллі від революційного шалу, на бурхливій радості від діалектики

⁵ У «Тезах про Фейєрбаха» К. Маркс пише: «Філософи тільки по-різному пояснювали світ, але справа полягає в тому, щоб змінити його» (теза № 11). – Твори. – Т. 4. [16].

руйнування і смерті, сконструювали марксистичну нову мітологізовану герменевтику розуміння реальності і людини. Смерть носіїв буржуазного розуму стала неминучим сакральним феноменом «ієрофанії пролетаріату». Не випадково в перші роки прищестя комуністів (1917-1922) розгорталися революційні програми «вільної любові», руйнації сім'ї, ліквідації приватності і публічності, деморалізації самоврядних інституцій, проголошувалася ідея світової перманентної революції проти усталених «аполонівських» норм державного і буржуазного (громадянського) облаштування життя заради пролетарського колективного ентузіазму.

Евристичними щодо оцінки ролі світоглядного «надраціоналізму» були погляди відомого свого часу і незаслуженого забутого філософа-феноменолога й представника соціального психоаналізу Аурела Т. Колная (1900-1973). У 1938 р. він опублікував працю «*Війна проти Заходу*», в якій досліджував передумови ідейного контексту, що обумовив виникнення антицивілізаційної ідеології і риторики. Про це довідуємося з ґрунтовної статті А. Гняздовського, у якій він піддає компаративному аналізу праці А. Колная («Війна проти Заходу») і Е. Кассирера («*Мім держави*», 1946): «На відміну від представників Франкфуртської школи, Е. Кассирер і А. Колнай, вважали сучасну перевагу мітичної думки в політичній філософії виразом діалектики, яка полягала в «підміні» ідей Просвітництва духом мітології» [38, 27]⁶. Зокрема, на думку А. Колная, це стосується «одурманення пересічної людини надраціональним мітом революції» [40, 58].

Завдання, яке ставили марксистичні, полягало в тому, щоб дискурсивними і мистецькими засобами створити світогляд, що здатний змобілізувати чуттєво-емоційний світ людства в одному спільному напрямку – революційної ненависті до негідників-експлуататорів, носіїв приватної власності, націоналізму й буржуазної моралі. Це означало наситити мовлення новими смислами, а душі – сенсами, запровадивши відповідну емоційно-символічну основу комунікації. Не дарма, як зауважив А. Ф. Лосев, «з точки зору комуністичної мітології не тільки *«привид блукає по Європі, привид комунізму»*, але при цьому *«ворушаться гади контрреволюції»*, *«виють шакали імперіалізму»*, *«скалить зуби гідра буржуазії»*, *«зазивають у пащу фінансові акули»* і т.д. Скрізь розпаношилися *«темні сили»*, *«похмура реакція»*, *«чорна рать мракобісів»*, а в цій пітьмі – *«червона зоря світового пожару»*, *«червоні знамена»* повстань. І після цього кажуть, що тут нема ніякої мітології» [14, 97].

Мітологічна функція жертвоприношення мільйонів, – буржуазії, інтелігенції, селянства, – була реабілітована для оновленого розуміння неминучості прищестя комунізму, для виправдання й пояснення необхідності репресій і тисяч концтаборів заради земного раю у майбутньому. Марсель Мосс, аналізуючи функцію *жертвоприношення*, підкреслював, що вона здійснюється винятково за участі *посередників*. «Для того, щоб Діоніс зміг відродитися, треба під час збору винограду принести йому в жертву козла. І саме *сома*, якою люди напувають богів, дає останнім силу у боротьбі з демонами». ... «Ми знаємо, що без посередника жертвоприношення не буває» [17]. Як тільки посередники зникають, зникає егоїстичний розрахунок і припиняється жертвоприношення. Воно переростає в добровільну *жертвність*. Розум людини набуває готовності до такої революційної зміни – від жертвоприношення до самопожертви – відтоді, коли в ньому поселяється Бог, який пожертвував сам собою «без надії на взаємність». Таким чином, мітологічна функція жертвоприношення перетворюється на релігійну цінність *безкорисливої жертвності*, або символічного повернення до первинно-онтологічного значення *Дару*. Адже життя кожного з нас – неповторне, це – *дар*, як його найвища цінність, і в ньому – *покликання* здійснювати дарування, продовжуючи себе, як умову радості і людяності.

⁶ Вказана стаття А. Гняздовського публікується нижче в цьому ж № 22 Вісника «Філософські науки».

Більшовицький нігілізм з його варіаціями цинічного розуму, садизму й мазохізму, надовго оселився в уяві, розумі й чуттєвості цього вже марксистського антихриста, який, у своєму міленаристському захваті, зруйнував не тільки християнського Бога, але й здоровий глузд звичайної людини. М. Еліаде писав, що «хоча зовні нацизм і комунізм цілком секуляризовані, вони насичені елементами есхатологічного бачення світу і міленаризму». Марксизм переконував про настання кінця старого світу й пришествя Ери достатку і блаженства, тобто – комунізму [35, 75]. Натомість соціальної інтеграції в пролетарському інтернаціоналізмі, посередництвом марксистського «наукового світогляду», в реальність прийшла антагоністична діалектична боротьба класів, ворожнеча між соціальними групами і людьми, у смертельному протистоянні зіштовхнулися «пролетарська» і «буржуазна» культури, у Другій світовій війні остаточно vzdібилися цивілізаційні традиції. Немає жодної випадковості в тому, що скрізь, де комуністи опанували політичну владу й боролися проти буржуазного суспільства, тотально зникало суспільство громадянське з його уявою про верховенство права і демократичне врядування.

У міркуваннях Нормана Кона (*N. Cohn*) щодо націонал-соціалізму і марксизму-ленінізму, читаємо: «Під псевдонауковими формулюваннями, якими користуються і той, і другий, можна знайти погляд на речі, що дивовижно нагадує найтемніші вигадки середньовіччя. Останній і рішучий бій вибраних (арійців чи пролетарів) проти армії демонів (євреїв чи буржуазії); радість керувати всім світом і щастя жити в абсолютній рівності дістанеться вибраним за задумом Провидіння.... Здійсниться вищі передбачення історії і світ звільниться, нарешті, від зла...» [35, 76].

М. Еліаде підкреслював, що прибічники міленаризму за своєю суттю є ворожими до Заходу. Це є антицивілізаційна ідея і рух. Ніцше цілком вписується зі своїми поглядами в міленаристську парадигму розуміння реальності. У цьому сенсі він повністю повернувся до мітологічного витлумачення світу. І це також означає, що навернення до мітології – є наверненням до міленаризму в розумі. Не випадково у мистецтво модернізму приходять нігілізм, песимізм, декадентство – як його емоційна норма. Відбувається руйнація класичної мистецької форми і художньої мови, оскільки вони не здатні відповідати на нові виклики. Виникає «Маніфест футуризму»⁷ Марінетті. У ньому проголошується культ майбутнього і знищення будь-чого старого: «Не існує краси поза боротьбою», найголовнішими рисами нової поезії є «мужність, зухвальство і бунт»; «нема шедеврів без агресії». «Ми хочемо уславити війну – єдину гігієну світу – мілітаризм, патріотизм, руйнівні дії анархізму, прекрасні ідеї, за які не школа померти, і зневагу до жінки» [15].

Таким чином, заперечення західної *цивілізаційної* нігілістичної перспективи в Ніцше збігається із запереченням капіталізму, як в'язниці пролетаріату, в Маркса, а також – Мішеля Фуко. Різними шляхами й інтелектуальними побудовами, вони прийшли до спорідненої мети – Захід, або Капітал – мають бути знищені. Тому належить глибше поміркувати чому там, куди приходили комунізм, гітлерівський містицизм і мітологія, зникало громадянське суспільство як універсальний проект цивілізаційного розвитку. У Радянському Союзі воно було ототожнено з буржуазією, а в гітлерівській Німеччині – з «гнилим ліберальним міщанством».

М. Еліаде також зауважував, що руйнування класичної художньої мови збігається з розвитком психоаналізу. Для З. Фрейда справжні витоки людського характеру криються в ранньому дитинстві, яке нагадує мігичний стан. Звідси структура безсвідомого має мігичний зміст. На історичну арену виходять бунтівні, депресивні, нігілістичні, істеричні й цинічні

⁷ «Перший маніфест футуризму» Ф. Марінетті був опублікований у газеті «Le Figaro» 20.02.1909 р.

персонажі, які хворобливо реагують на суспільне життя і рятуються або в самотності, або в бунті. Дві ключові ідеї З. Фрейда стосовно витлумачення природи і психології людини мають мітологічне навантаження. Перша пов'язана з «мітичним райським часом» дитячого «блаженства»; друга – з думкою про те, що «за допомогою пригадування і «повернення назад» можна заново пережити деякі травматичні події раннього дитинства» й вилікуватися [35, 83]. Хоча це не означає, що «психоаналіз має мітологічну структуру», як пише М. Еліаде, проте «техніка психоаналізу робить можливим індивідуальне повернення назад до першопочаткового часу» [35, 84]. Таке повернення мислиться Фрейдом умовою подолання неврастениї, викликаної девальвацією лібідо, або ж «волі до життя», ядром якої є сексуальний потяг. У марксистів подолання зла експлуатації передбачає конструювання такого щасливого комуністичного ладу, в якому, як у первісному суспільному стані, не буде приватної власності.

Відомо, що З. Фрейд, згідно з принципами реальності й насолоди, розглядав соціалізацію і культуру як репресивні засоби щодо базових мотивів, котрі він вважав вкрай саморуйнівними і антисоціальними. Як і марксист, З. Фрейд принципово витлумачує людину з матеріалістичного погляду. Джеремі Рифкін вважає, що він «запропонував жахаючу й спустошувальну візію людської природи, яка проникла в усі сфери й пласти суспільної й культурної рефлексії й несе руйнівний вплив на людину до сьогодні. Фактично, він запровадив секулярний наратив людської природи, запозичений з доктрини про людське гріховне падіння. (...) Людина мотивована винятково енергією лібідо, вона є агресивною за природою; вона шукає тільки задоволення свого сексуального потягу. *Фактично, людина є монстром*». Відповідно, цивілізація – це наслідок видуманої психо-культурної тюрми для людини, зконструйованої з метою репресивного стримування її сексуально обумовленої агресії. І цивілізація, і культура є аренами війни всіх проти всіх, у них легітимізуються спонуки для взаємної деструкції [42, 49].

Таким чином, психоаналіз реставрує вагомість первісних уявлень про методи лікування через повернення до початку Світу і злиття з ним. Такі уявлення однаково притаманні для індуїзму, йоги, буддизму, даосизму й містичних вчень Близького Сходу. Врешті, міркуємо сьогодні, що розуміти природу світу і його процеси – означає відстежити «історію Світу» до тієї математичної точки, яка виникає 14,5 млрд. років тому в момент Великого Вибуху і знайти відповідь на питання: «що було до того, як нічого не було?»

Здається, що подібна парадигма розуміння природи й далі спирається на неявне допущення якоїсь первинної трансцендентної «сутності», що вже існувала довіку. Тут сучасні наукові підходи спираються на безсвідомі онтологічно-метафізичні (сакральні) припущення, притаманні для повсякденної яви і розуміння як такого. У цьому сенсі розум залишається у полоні мітологічної яви доти, доки він не промовляє словами Сократа: «я знаю тільки те, що нічого не знаю» про світ, який простягається поза межами мого знання.

3. Натомість висновку: на шляху до громадянської, або цивілізаційної ідентичності

I. Розгортання картезіанської епістемологічної парадигми осмислення реальності обумовлювало неминучий дуалізм тіла і мислення, природи і культури й вело до нехтування онтологічними основами життя (до «забування буття») й відповідної антагоністичної боротьби між ідеалістичним та матеріалістичним теоретичними світоглядними парадигмами. Проголошення виключальної автономії картезіанського суб'єкта самопізнавальної активності обумовлювало уявлення про *позатілесну свободу волі* суб'єкта, як єдиної інстанції істинності знань і свідомого вибору людиною стратегій поведінки.

Соціально-політичні суперечності ранньомодерного німецького суспільства, що характеризувалося його великою пофрагментованістю й відсутністю національно-політичної єдності, фокусувалися на протиставленні *культури* (німецької) і *цивілізації* (франко-

англійської) й обумовили конфліктні *світоглядні уявлення* щодо універсалізму – партикуляризму. Протиставні соціальні уявлення щодо моделей інтеграції перебували під впливом ідей Просвітництва і Романтизму, які в німецькому культурно-мистецькому середовищі набули особливого мистецького і соціального значення.

Потреби соціальної інтеграції і національної модернізації Німеччини обумовили зростання значення практичного, чуттєво-емоційного (тілесного) розуму й оновленої в його ключі здатності людини сприймати дійсність. Відповідно, усвідомлення неспроможності позатілесного розуму (свідомості) адекватно розуміти перспективи реального життя актуалізували проблему «позараціональної когнітивності». Саме з цим пов'язані пошуки додаткових (нераціональних) джерел розуміння, які завбачаються у мітотворчості.

Соціальна модернізація німецького суспільства завершилася відносним успіхом – він полягає у конструюванні національної ідентичності німецького народу. Зміст національної ідентичності великою мірою визначався наверненням до мітологічних об'єднувальних чинників, серед яких найважливішими вважалися: мова, музика, поезія і література, художня творчість, філософія й німецькомовна гуманітаристика загалом. Піднесення мітотворчості спричинилося до формування єдиного гуманітарного-комунікативного простору *розуміння* світу в контексті німецької культури.

Диференціація культури і цивілізації та їхнє протиставлення, обумовлена німецькими історичними і політичними особливостями, привела до превалювання етатистських державотворчих інтенцій і викликала применшу-вальні оцінки громадянського суспільства й заснованої на ньому політичної демократичної влади. У публічному комунікативному середовищі, натомість раціонального дискурсу, гору взяли ірраціональні і поза-раціональні уявлення та прагнення.

На підставі наведених вище чинників, інтеграція німецького суспільства в єдиній державі-нації, обернулася недооцінкою *політичної* модернізації. Соціальна інтеграція мислилася у відриві від універсального цивілізаційного процесу з його громадянський ядром, спричинивши формування феномену «запізнілої політичної нації».

Ініціатива універсальної суспільної інтеграції була перехоплена марксизмом і виражена ідеєю «пролетарського інтернаціоналізму». Проект його реалізації вимагав нового (модерного) ідейно-символічного арсеналу, який зміг би забезпечити для малоосвіченого пролетаріату і широких знедолених мас належний рівень *розуміння* найскладніших питань світобудови й способів досягнення справедливості. Відтак, марксистська уява скористалася таким типом мислення, який неможливо відокремити від соціальної мітотворчості. Поштовхом для цього, за визнанням самих марксистів, стає запозичена в утопістів мрія про «місто сонця», або ж «загірну комуну».

Повернення до мітотворчості завжди свідчить про кризу попередньо контексту розуму й про потребу деконструювати його зміст заради нового рівня розуміння і мислення. Це пояснюється тим, що наше розуміння реальності не вичерпується ні раціонально-логічними структурами знання, ні «науковим розумом» чи «ясною свідомістю». Розум усвідомлює свою «розумність» тільки завдяки пізнанню чогось, що є поза ним. Це означає, що пізнавальна «розумність розуму» не дається окремо від суспільства, культури й семіотично-комунікативних систем. Картезіанська спроба виявити самодостатню структуру «чистого розуму» на рівні вродженої інтуїції, здатної до безпосереднього розуміння істини, виявилася марною. Як невдалими виявилися спроби ізолювати розум від досвіду, почуттів і тілесності.

Марксистський проект соціальної інтеграції, на відміну від інших, свідомо обрав за зразок раціональний природничо-науковий спосіб теоретизування і був строго прогресистським

і саснтичним. Марксисти вважали, що вони обґрунтували єдино правильний науковий філософський світогляд, який залишав у далекому минулому світогляди мітологічний, релігійний і метафізичний. Однак в житті, як завжди, все значно складніше, аніж у прокрустовому ложі його теоретичного відображення. Все обернулося як у відомому парадоксі – чим лівіше підеш, тим правіше вийдеш. Вже у XIX ст. лунали застереження, що «строого науковий» світогляд марксистів, насправді є модернізованим варіантом матеріалістичної метафізики з багатьма суто мітотворчими пояснювальними схемами.

Враховуючи філософські пошуки й надбання у XX столітті, які стосуються філософії життя, прагматизму, лінгвістичного повороту, герменевтики, комунікативної філософії, когнітивістики і нейробіології, сучасне витлумачення природи розуму передбачає залучити до його потенціалу репрезентаційно-мистецькі й дискурсивно-теоретичні знакові системи. Це означає, що ми маємо підстави визнавати позанаукові форми правди. Це також означає, що поняття «розуму» маємо розширити до поняття «втіленого розуму» і «розуміння», горизонт якого визначається залученням несвідомих символічних культурних чинників і цінностей. Глибинним їхнім пластом є мітологічна уява та її репрезентаційні *додискурсивні* елементи, що функціонують у багатьох видах мистецтва і художньої творчості.

Ключовий ресурс мітотворчості – емоційний, його суть – в емоційному наснаженні *осягнення* дійсності засобами семіотично-комунікативного перетворення (преображення) суб'єктивної афектації за допомогою репрезентативних, дискурсивних та етичних настанов і практик.

II. Світ як такий і світ людини – це різні світи і вони перебувають в різних діапазонах розуміння і сприйняття. Таким чином, людина перебуває у подвійному світі. Вона живе у загальному для всіх природному довкіллі, але сприймає його лише з погляду на середовища (*Umwelt*), яке стало для людини обжитим і придатним для життя завдяки активності. Це середовище має назву «культура», проте на сучасному етапі знаємо, що поняттям «культура» ми охоплюємо принаймні три взаємопов'язані феномени: 1) існування емоційно-тілесної людини та спільноти, 2) сукупність предметно-матеріальних і духовно-інтелектуальних артефактів, створених людиною і позначених її активністю, 3) знаково-символічну й комунікативно-вербальну системи взаємодії. Культура є тією головною передумовою, що окреслює горизонт людського розуміння й осягнення «себе у світі».

З одного боку, світ сприймається крізь призму конкретної культури (національної ідентичності), в якій втілені базові емоції, почуття, символи, знамення й етнічна мова. З іншого боку, людина сприймає світ крізь призму загальнолюдського досвіду, що існує для нас в системах раціонального знання, наукових теоріях та спільних цивілізаційних громадянських цінностях. Це світ цивілізаційної громадянської ідентичності, яка історично розгортається як єдиний семіотично-еволюційний процес *семіозу*.

Потрібно взяти до уваги, що організм тварини – це не просто тілесність, це також чутливість і когнітивна структура. Умовою існування будь-якого окремого організму чи тіла є існування іншого організму. Тобто окреме тіло може існувати якщо, і тільки якщо, воно існує у системі відношень з іншими тілами. Оскільки генетична програма збереження життя індивіда передбачає його еволюційний вихід (розмноження) поза межі виду, то сучасні біологи, нарешті, стали відзначати еволюційні генетичні спонуки людини і тварини до емпатії й співробітництва, а не лише до агресії і суперництва.

Зв'язки між організмами не є чисто тілесними – вони є також *когнітивними*, умовою чого є обмін знаками-сигналами і знаками повідомленнями. У будь-якого біологічного виду у процесі еволюції встановлюється більш-менш стійка *знакова система* на основі *когнітивної* здатності організму до сприйняття і повідомлення *інформації*. Еволюційний

процес не зводиться до його біологічної основи; відношення між організмами, індивідами, в межах виду і між видами ґрунтується на знакових системах і залежить від їхньої адаптивно-когнітивної ефективності.

Відповідно, еволюція передбачає семіоз (дію знаків), як її іманентний стан. На рівні існування «*Homo sapiens*» семіоз набуває первинного значення й розгортається через системи етнічних спільнот, множини культур і цивілізацій. Але при цьому зберігається загальна еволютивна тенденція – до збереження життя через його поширення й безмежну кооперацію. Тілесною основою для безмежного семіозу є функція емпатії, що притаманна на (різних рівнях) для представників всіх без винятку культур і цивілізацій. Умови для підтримки емпатії, як універсального чинника співпраці й турботи про життя – стосуються ефективності соціальної уяви, політичних систем та інтелектуальних дискурсів, наративів і проєктів.

Варто зазначити, що існує «сакральний» еволютивний сенс в тому, що людство живе в різних культурах і цивілізаціях. Відповісти на запитання чому так є – це те ж саме, що пояснити, чому життя існує не в одній єдиній організмичній формі, а у мільйонах різних біологічних видів. Наша проблема в тому, яким чином виникають і поширюються базові поняття, концепти, метафори і категорії сучасного цивілізаційного горизонту розуміння. Конструювання універсальної громадянської ідентичності стосується її міжнародного етичного самовизначення у контексті філософії втіленого розуму й адекватних когнітивних чинників – від символів до концептів і теорій. Це також передбачає повернутися до цінності не тільки громадянства, але й самоврядної громади, яка у нашій пост-постмодерній уяві має відзискати своє упривілейоване становище щодо нарцисичного і цинічного індивіда.

Список літератури:

1. Безансон А. Свята Русь / Пер. з франц. Т. Марусика. – К.: Клію, 2017. – 112 с.
2. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. – М.–К.: REFL-book, ИСА, 1994. – 656 с.
3. Габермас Ю. Заради Бога звільніть нас від правління філософів! // https://elpais.com/elpais/2018/05/07/inenglish/1525683618_145760.html
4. Гегель Г. В. Первая программа системы немецкого идеализма / Гегель Г. В. Работы разных лет. В двух томах. – Т. 1., Москва: Мысль, 1972.
5. Гумбольдт Вильгельм фон. Избранные труды по языкознанию: Пер. с нем. / Общ. ред. Г.В. Рамишвили; Послесл. А.В. Гульги и В.А. Звегинцева. – М.: ОАО ИГ «Прогресс», 2000. – 400 с. // <https://www.rulit.me/books/izbrannye-trudy-po-yazykoznaniiyu-read-213842-1.html>
6. Гадамер Г.Г. М. Миф и разум // Актуальность прекрасного. – Москва: Искусство, 1991. – С. 92-100.
7. Єрмоленко А. Кореляція культури і цивілізації в становленні української модерної ідентичності / Єрмоленко А. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2018. Випуск 20. С. 3–20.
8. Еліас Норберт. Процес цивілізації. Соціогенетичні і психогенетичні дослідження. Том I – II. 3 нім. Пер. О. Логвиненко. – К.: Альтернативи, 2003.– 672 с.
9. Карась А. Громадянське чуття – чинник порозуміння і розвитку // Діалог і порозуміння для європейської і світової спільнот: колективна монографія / за ред. проф. А. Карася. – Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2017. – С. 21-41.
10. Карась А. Ф. Філософія громадянського суспільства у класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях. – Львів, ЛНУ імені Івана Франка, 2003. – 520 с.
11. Лангер С. Философия в новом ключе. Исследование символики разума, ритуала и искусства / Пер. с англ. – Москва: Республика, 2000. – 287 с.

12. Леві-Стросс К. Структурна Антропология. Пер. з французької. – К.: Основи, 1997. – 387 с.
13. Лой А. Про актуальність концепту «запізнілої нації» / Лой А. Філософська думка, 2015, № 2. – С. 72-92.
14. Лосев А. Ф. Філософія, міфологія, культура. – Москва, Издательство политической литературы, 1991. – 525 с.
15. Марінетті Філіппо Томмазо. Маніфест футуризму / пер. О. Мокровольського // Журнал «Всесвіт» 2009, №9-10. – С. 112-116.
16. Маркс К. і Енгельс Ф. Маніфест Комуністичної партії // Твори. – Т. 4. – К.: Видавництво політичної літератури України, 1980.
17. Мосс Марсель. Социальные функции священного / Избранные произведения / Часть I // <http://www.fedy-diary.ru/html/112010/07112010-09a.html>
18. Ніцше Ф. Повне зібрання творів: Критично-наукове видання у 15 томах. Том 1. – Львів: Астролябія, 2004. – 770 + XII с.
19. Ніцше Ф. Невчасні міркування ІУ. Ріхард Вагнер у Байройті // Ніцше Ф. Повне зібрання творів: Критично-наукове видання у 15 томах. Том 1. – Львів: Астролябія, 2004. – С. 359-427.
20. Пейн Т. Права людини / пер. з англ. Ігоря Савчака. – Львів: Літопис, 2000. – 288.
21. Рьод В. Шлях філософії: ХІХ-ХХ століття / пер. з нім. – К.: Дух і літера, 2010. – 368 с.
22. Сміт Ентоні Д. Культурні основи націй. Ієрархія, заповіт і республіка / пер. Петро Тарашук. – К.: Темпора, 2009. – 312 с.
23. Содомора А. Усмій речей. – Львів: Піраміда, 2017. – 170 с.
24. Спиноза Б. Етика. – Москва: Типолитография Кушнерев и К, 1991. – 384 с.
25. Тейлор Ч. Секулярна доба / пер. з англ. О. Панича. – К.: Дух і літера, 2013. – 661 с.
26. Тейлор Ч. Джерела себе. Творення новочасної ідентичності. Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2005. – 696 с.
27. Фельдман Барретт Ліза. Як народжуються емоції / пер. з англ. Я. Лебеденка. – Харків: Клуб сімейного дозвілля, 2018. – 478 с.
28. Фрай Н. Великий код: Біблія і література. – Львів: Літопис, 2010. – 362 с.
29. Хабермас Ю. Філософський дискурс о Модерне. 12 лекцій / Хабермас Ю. – Москва: Весь мир, 2008. – 416 с.
30. Філософія Артура Шопенгауера і сучасність: колективна монографія / [Карась Анатолій, Рьод Вольфганг, Лой Анатолій та ін.]; за редакцією Анатолія Карася. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2012. – 164 с.
31. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. – Москва, 1993. – С. 63 – 177.
32. Шеллинг Ф. В. И. Введение в философию мифологии. Историко-критическое введение в философию мифологии. Книга первая // Шеллинг Ф. В. И. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 2. – С. 159-375.
33. Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека. Москва, 2017. – 200 с. file:///C:/Users/admin1/Downloads/Shiller_F_-_Pisma_ob_esteticheskom_vospitanii_cheloveka_pdf.pdf
34. Шпорлюк Р. Комунізм і націоналізм. Карл Маркс проти Фрідріха Ліста / Пер. з англ. – К.: Основи, 1998. – 479 с.
35. Элиаде М. Аспекты мифа. – Москва: Инвест – ППП, 1996. – 240 с.
36. Berlin Isaiah. The Counter-Enlightenment (2013). Against the Current: Essays in the History of Ideas (Second Edition) (pp. 1–32). Ed. by Hardy, Henry. PRINCETON UNIVERSITY PRESS. http://berlin.wolf.ox.ac.uk/published_works/ac/counter-enlightenment.pdf
37. Cassirer Ernst, The Myth of the State (New Haven: Publisher, 1946).

38. Gniazdowski Andrzej. Eidos: A Journal for Philosophy of Culture (Warsaw), 2018, № 3 (5), pp. 27–41.)
39. Heidegger M. Was heist denken? / Heidegger M. – Tubingen, 1954.
40. Kolnai Aurel. The War Against the West (New York: Publisher, 1938) // <https://archive.org/details/TheWarAgainstTheWest/page>
41. Plessner H. Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes (1935/1959) // Gesammelte Schriften, Bd. 6. – Frankfurt am Main: Suhrkamp.
42. Rifkin Jeremy. The Empathic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis. Publish by Penguin Group, New York, 2009. – 675 p.

MYTHOLOGY AS HORIZON OF UNDERSTANDING AND ITS AESTHETIC AND SOCIO-POLITICAL MANIFESTATION

Anatoliy Karas

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: anatolijkaras@yahoo.com*

In the proposed study on the example of the cultural and spiritual situation in Germany in the end of 18th and 19th centuries, cultural and epistemological foundations for conversion to mythological imagination as strategies of social integration and national modernization were clarified, as well as – outlined political risks that follow from this.

In the context of the growth of secular everyday life, focused on «exceptional humanism» of self-realization, people saw themselves as the highest value and went on the path of anthropocentric «disenchantment» of the world. At the same time, the prevailing philosophy of Cartesianism, with its opposition between the soul and the body, in the epistemological context of which was disseminated by rational discourse, exhausted its creative resource regarding the instruments of modernization and social integration of the fragmented German society.

With the development of the German-speaking urban environment («bürgerliche Gesellschaft»), which slowly entered the struggle for civil rights, the need for modern national identity was formed.

Dynastic political norms for centuries held the imagination and mind beyond the ideas of the rule of law on power: «The Germans, their political elite want to combine incompatible – to be a nation-state and empire at the same time» (Plesner). Under those conditions, the German communicative environment tends to contrast the organic German «culture» – the non-German artificial «civilization». Under the influence of the ideas of Romanticism, imagination and thinking turns to myth-creativity.

From the point of view of romanticism, the relation between myth and mind has a different meaning than from the point of view of science. Here the true order of things accessible to reason relates not to the present, directed to the future, but to the past, since the truth that has already been realized in it is inaccessible to the present knowledge.

From the point of view of romantics, the myth should not mock, but hear «the voice of the distant past» in it. «Myth becomes a bearer of one's own truth, inaccessible for rational explanation» (Gadamer). It was the return of the authority of non-discursive forms of reason, or the conversion to such a state of understanding, the inner meaning of which is its unity with the emotional experience of reality.

Hegel's «Program» is becoming an illustrative one, which, in one way or another, was shared by almost all his contemporaries: «We must create a new mythology, but such a mythology should stand in the service of ideas, be the mythology of reason. Until we provide the ideas of aesthetic, that is, mythological character, people will not be interested in them. On the other hand, until mythology becomes intelligent, the philosopher will refrain from it».

Artistic romanticism combined with the struggle for civil rights and the civilian modernization of social relations. However, the path of this development, unlike the Enlightenment, was perceived through

the sublime importance of language, art and culture. Language is considered as a special mythological reality.

Nietzsche expresses the belief that culture can develop only in myth delineated horizon of understanding. It is about the destruction of that horizon of understanding, which is defined by non-modern cultural traditions and decadent rational civilization advancement. For Nietzsche, «the world can be justified solely as an aesthetic artistic phenomenon,» which enriches our lives with Dionysian tragedy, deceit, joy and completeness?

The new mind must also be emotionally enthusiastic and not devoid of instinct. F. Nietzsche concludes that «Without myth, each culture loses a healthy natural creative force, only the myths covered horizons embraces the entire movement of culture in unity». This means the «revaluation of all values» of the West and the creation of a new superman.

Unlike all his contemporaries, the Marxists radically rejected myth-making, considering it to be the past state of mankind. They firmly advocated the scientific outlook and issued for him a Marxist theory as the only true revolutionary understanding of reality. However, this did not prevent Marxists from constructing an exclusively totalitarian state with a destroyed civil society and a man, just as in ancient mythological reality, deprived of freedom and security.

Thus, myth-creation is determined by the function of *understanding as comprehension*, which is defined by the horizon of culture with all its symbolic, linguistic-poetic, artistic, subjects, economic, technological, sensory, emotional, narrative and other factors. Its main resource is bodily-emotional; its purpose is the sensory-emotional perception of reality through the simulation of affection by means of representative and epistemic-discursive guidance. The construction of a universal civil (civilizational) identity concerns its international ethical self-determination in the context of the *semiosis* and the philosophy of the embodied mind.

Key words: mythology, comprehension (understanding), secularization, romanticism, social integration, culture, Nietzsche, national identity, civilization, Marxism, embodied mind, semiosis.

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999-2019-22-3>

THE POLITICS OF REGRESSION: THE IDEA OF NATION STATE IN THE THOUGHT OF ERNST CASSIRER AND AUREL KOLNAI ¹

Andrzej Gniazdowski

*Institute of Philosophy and Sociology Polish Academy of Sciences
agniazdo@ifispan.waw.pl*

The aim of this paper is to compare the approaches of Ernst Cassirer and Aurel Kolnai on the idea of the nation state in its most radical form, which consists of identifying national sovereignty with an unrestricted right of the nation to political, external, and internal self-determination. What the comparison attempted here focuses on, is the criticism on the conditions for the possibility of specific German nationalism, presented by Cassirer in his *Myth of the State* and by Kolnai in his *War Against the West*. According to the main thesis of this paper, insofar as both Cassirer and Kolnai recognized the role played in politics by emotions and considered political phenomena as being constituted by not only rational or at least calculable mechanisms, but also affective factors, like beliefs, religion, and myth, they tended to consider nationalism in terms of the politics of «regression,» understood, psychoanalytically, as a reversion of mental life, in some respects, to a former, or less developed, psychological state, characteristic of not only individual mental disorders, but also social psychosis.

It will be argued, that Cassirer and Kolnai, not unlike the representatives of the Frankfurt School, considered the contemporary preponderance of mythical thought in political philosophy to be an expression of the dialectic, which consisted in «relapsing» of the Enlightenment into mythology. As a main motive for the comparison of their political philosophies, an assumption will be presented in the paper, that, while taking into account the contemporary tendency to oppose national sovereignty to the sovereignty of international law, the approach to the idea of nation state, as presented by Cassirer and Kolnai, seems to be by no means out of date.

Key words: national state, regression, mythology, progress, political independence.

In this paper, I want to return to the political thought of Ernst Cassirer and Aurel Kolnai in order to reconstruct their approach to the idea of the nation state. What I particularly aim for is to compare their arguments against the idea of national sovereignty, understood as an unrestricted right of nations to political, external, and internal self-determination. Both Kolnai in his *War Against the West* [11], and Cassirer in his *Myth of the State* [3], written, respectively, shortly before and at the end of the World War Two, delivered especially clear-sighted, critical arguments on the limits of the rationality of that idea. Along with books such as Hannah Arendt's *Origins of Totalitarianism* [1] and Carl Joachim Friedrich and Zbigniew Brzezinski's *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* [8], the arguments of Cassirer and Kolnai are also regarded as significant positions in the totalitarianism debate. Like Helmuth Plessner, who in his book *Delayed Nation* attempted to explain to the western reader the historical roots and philosophical background of the national-socialist ideology [20], they focused their criticism not so much on the idea of national sovereignty as such, but rather on the conditions of the possibility of specific German nationalism in its most radical form. Nevertheless, the thorough examination of Germany's rebellion against the ideals of constitutionalism, of human rights and humanism, delivered by them,

¹ Стаття А. Гняздowsького, на прохання редактора, адаптована автором для публікації у Віснику: «Філософські науки». Інший варіант цієї статті опублікований у: Eidos: A Journal for Philosophy of Culture (Warsaw), 2018, № 3 (5), pp. 27–41. З огляду на сучасні соціально-політичні й культурні тенденції в Україні і світі, редакція «Вісника» вважає корисним ознайомити публіку з текстом А. Гняздowsького.

sheds also some light on their attitude towards the idea of the nation state itself.

What allows us to compare the political philosophies of Ernst Cassirer and Aurel Kolnai in regard to the idea of national sovereignty is their focusing on the problem of the role, played in politics by emotions. Both Cassirer and Kolnai considered political phenomena as being constituted by not only rational or at least calculable mechanisms, but also affective factors, like beliefs, religion, and myth. According to Kolnai, «obviously belief is not identical with knowledge; and, since both aim at the possession of truth, we must take into account a natural and ineluctable dissension between faith and reason» [18, 270]. Neither Cassirer, who noticed that «the preponderance of mythical thought over rational thought in some of our modern political systems is obvious» [3, 3], nor Kolnai, who stated that «with modern Fascism and particularly National Socialism the 'call for mythology' . . . becomes a dominant feature», [18, 271] shared the optimism of the Enlightenment and its belief in the *rationality of* as well as *progress in* history. As Cassirer wrote, «scientific knowledge and technical mastery of nature daily win new and unprecedented victories. But in man's practical and social life the defeat of rational thought seems to be complete and irrevocable [3, 3]».

As I will argue in this paper, both Cassirer and Kolnai tended to consider nationalism with its constitutive idea of the unrestricted sovereignty of nation state in terms of the politics of «regression.» I will be using this concept as discussed in Kolnai's 1920 *Psychoanalysis and Sociology*, in which he presented the psychoanalytical interpretation of such political phenomena like anarchism and communism [17]. In this early work, directly influenced by the events of Bolshevik Revolution in Budapest and conceived as a study on the sociological as well as political applications of psychoanalysis, Kolnai used «regression» not in a political sense, but rather as a psychoanalytical term. Like Cassirer, who in his *Myth of the State* pointed out the mythic roots of the idea of a nation state (which he considered to be «invulnerable» [3, 296], Kolnai analyzed thus the regressive social and political behaviors not so much from the perspective of metaphysics of history, but rather from the phenomenology of «inner consciousness» of politics. By «regression,» he understood the «the reversion of mental life,» in some respects, to a former, or less developed, psychological state, characteristic of not only individual mental disorders, but also social psychosis like – as interpreted by Kolnai – Marxism and Leninism [17, 33]. Though Kolnai primarily applied the term to his analysis of the irrational, unconscious mechanisms of the «revolutionary consciousness,» his arguments are relevant when investigating the limitations of rationality of the idea of both sovereignties—both the «people's,» and the nation's. While taking into account also the contemporary tendency to oppose national sovereignty to the sovereignty of international law, the approach to the idea of nation state, as presented by Cassirer and Kolnai, seems to be by no means out of date.

The Homeless Thought of Aurel Kolnai

Obviously, an attempt to compare the political thought of Ernst Cassirer with that of Aurel Kolnai might raise justified objections. Cassirer and Kolnai, born, respectively, in 1874 and 1900, belonged not only to different philosophical generations, but also to different philosophical traditions. Cassirer's intellectual formation took place no later than at the end of 19th century in a newly unified Germany. He wrote *The Myth of the State* as a recognized representative of Neo-Kantian School, and was well known in United States due to translations of his two books, *Rousseau, Kant, Goethe, and Myth and Language* [3, viii]. By contrast, *The War Against the West*, written by the thirty eight old Kolnai in Vienna, and published in the first year of his emigration to England, was the work of an author without an academic or even clear philosophical affiliation. In fact, in 1938 he was already the author of three books pertaining to three different theoretic-

cal disciplines: psychoanalysis, phenomenology, and Catholic ethics². Wickham Steed, author of the «Preface» to the first edition of *The War Against the West*, had nothing concrete to say about «Mr. Kolnai.» While making a note of «all the wrinkles in his English style» as well as «its little knots and knobs,» he patronisingly admitted, that even to him, despite his «bowing acquaintance with contemporary German literature,» Kolnai's book has come, «if not as a revelation in itself, at least as cumulative proof (overwhelming in its completeness) of the tendencies of such German thought as can now be printed in Germany» [18, 5].

Insofar as the philosophical thought of Aurel Kolnai was and remains relatively unknown, considering his political philosophy a relevant point of reference for Cassirer's criticism of the myth of the state requires some more extensive justification. Axel Honneth, editor of the volume of his selected essays *Disgust, Pride, Hatred*, named the afterword to that book «The Forgotten Work of Aurel Kolnai.» Honneth placed Kolnai among the most prominent «Hungarian intellectuals of Jewish descent,» and attempted to explain the weak impact of Kolnai's work on philosophy of the twentieth century. In his opinion, Kolnai's impact was far weaker than that of Karl Mannheim, Georg Lukacs, or Michael and Karl Polanyi due to the «spiritual physiognomics of his person» and the heterogeneity of his writings [5]. Honneth wrote that «Kolnai was everything but a uniform thinker, absorbed in just one thing. A philosopher by nature, he had the tendency to accept, depending on circumstances, every now and again new challenges and to make them the central subject of his work» [5, 77].

Indeed, along with psychoanalysis, Kolnai's fields of research before World War Two encompassed phenomenology, sociology, and political philosophy. Convinced by Scheler's criticism of Freud's concept of libido, [23, 199] he soon abandoned the «psychoanalytical movement» and turned towards the phenomenological one. In 1927, Kolnai published his doctoral thesis *The Ethical Value and Reality*, where he initiated his program of the «completion» of Scheler's material ethics of values, [4, 268] the integral part of which became the articles edited in the above-mentioned volume by Honneth. Along with one of his best-known essays, «On Disgust,» from 1929, Kolnai wrote two other papers in the 1930s: «On Hatred» and «On Pride,» where he focused on phenomenological analysis of the so called «visceral values» and «aversive emotions» [12] Concerning the «problem» of disgust—an emotion, which gained political significance in 1930s Germany—Kolnai wrote that he was «seeking to grasp the essence, the significance and the intention of disgust, and also what might be called the law of cohesion of its object-realm» [15, 30]. Even if Kolnai's work was not impressive to Husserl, it definitely impressed Salvador Dali, who strongly recommended this text to other surrealists in his own papers [21].

Apart from essential psychoanalytical and phenomenological insights in the nature of political emotions, gained by Kolnai due to his permanent readiness to accept new intellectual challenges, there are also other important reasons as to why his political thought remains worth reading today. One of them is that, as a Hungarian intellectual of Jewish descent, he was personally confronted with the idea of both the people's sovereignty and national sovereignty in the most dramatic way. After the liberal-democratic «Aster Revolution» in Hungary, which the then-student Kolnai greeted with enthusiasm, the next political challenges he had to accept were the Bolshevik Revolution in Budapest in 1918 and the coming thereafter right-wing Horthy's Regime. Both of these events filled Kolnai with disgust and motivated him to leave Hungary and to study in Vienna. After *Anschluss*, Kolnai emigrated from Austria, and from 1938 onwards lived in France, England, United States, Canada and, from 1955 until his death, in England again.

² Apart from *Psychoanalysis and Sociology* and numerous articles concerning different ethical and political topics, he published *Der ethische Wert und die Wirklichkeit*, (Freiburg, 1927) and *Sexualethik. Sinn und Grundlagen der Geschlechtsmoral*, (Paderborn, 1930).

Kolnai's own statement of nationality, forced by the sovereign, internal policy of German states in regard to the nationality of its citizens, expressed: «until 1929, Hungarian; 1929–1938, Austrian; thereafter stateless; 1951–1962, Canadian; thereafter British [14]».

Among the reasons why the work of Aurel Kolnai remains forgotten today, Honneth also numbered political restlessness and elasticity, allegedly corresponding to the changeable character of his philosophical productivity. As he noticed, having «grown up in Budapest as a Jew, in exile in Vienna Kolnai quickly converted to Catholicism, where he initially joined the Catholic left, and eventually found his political homeland in Christian conservatism [5, 77]». As his first conservative «ID» Honneth read the 1929 book *Sexual Ethics*, about the meaning and foundations of gender morality, which he interpreted as Kolnai's ideological approach to human sexuality, caused by his Roman Catholic conversion [5, 77]. The question of legitimacy of that interpretation as well as that of internal cohesion of Kolnai's early writings with his work as a whole requires a separate analysis. There is no doubt, indeed, that in the time of struggle between the idea of liberal democracy and that of a totalitarian state, which determined the political face of twentieth century, the catholicized conservative political philosophy developed by Kolnai after World War Two turned out to be for him to the same extent the spiritual homeland, as the way to also spiritual exile and homelessness.

Perhaps, however, it is worth taking a closer look, whether the reasons of the weak impact of Kolnai's work on philosophy of twentieth century are not the same as those which make his political thought the relevant point of reference for the interpretation of political meaning of Cassirer's *Myth of the State*.

Psychoanalysis and Politics

In spite of their awareness of the power of mythical thought and their pessimistic views on the course of history, both Cassirer and Kolnai believed in the possibility of the «struggle against myth» and in the not only philosophical, but also political, significance of its theory. At first look, their theoretical answers to the «call of mythology», ringing out, according to them, in the twentieth century, seem to have little in common. Unlike Kolnai, Cassirer expressed skepticism with regard to the theoretical capacity of psychoanalysis for overcoming of the power of myth. Even though he considered the general theory of emotions developed by Freud with some favor, his reading of the psychoanalytical interpretation of myth, discussed in the chapter «Totem and Taboo,» was critical. As he wrote, «it is not a very satisfactory explanation of a fact that has put its indelible mark upon the whole life of mankind to reduce it to a special and single motive. Man's psychic and cultural life is not made of such simple and homogeneous stuff» [3, 35]. While considering psychoanalysis itself for being in that manner a kind of mythology, Cassirer predicted, that «after a few decades, the sex myths will share the fate of the solar or lunar myths» [3, 35].

By contrast, as a student of Sigmund Freud's close friend and collaborator, who founded the Budapest School of Psychoanalysis, [19] Kolnai was, in his first book, totally enthusiastic about the possibility of psychoanalytical theory of politics. He not only preceded the Frankfurt School in applying the results of psychoanalysis to social theory, but worked in a way converse to the Frankfurt School's methods. As he wrote in article «The Humanist Significance of Psychoanalysis,» «one can easily get an idea, that psychoanalysis performs in regard to individual psyche the same work as Marxism in regard to the social structure and that it could be taken therefore as its continuator and co-fighter» [9, 355]. However, Kolnai formulated a list of arguments against the idea of Marxism and psychoanalysis as co-operative areas of thought. As he stated, even though Freud's theory, not unlike that of Marx, «has been led to recognize the existence of an intimate mutual determinism between individual and society» [17, 10], the emancipated spirit of psychoanalysis enabled it to penetrate «the barriers erected mainly for affective reasons

between the individual mind and the community», [17, 12] much more effectively than Marxist materialist-economic dogmatism.

According to Kolnai, the sociological as well as political implications of psychoanalysis, free of any metaphysics of history, consisted first of all in everything *but* messianic, revolutionary practice. As he wrote, «the original aim of psychoanalysis is extremely simple; the cure of the patient. . . . It aims at securing for the individual a better balance, at bringing about a better adaptation to the environment, at establishing a higher rationality, and producing a more perfect harmony» [17, 14]. While pointing out that «this is precisely the aim which politics should pursue in relation to the community,» Kolnai emphasized, that «these two aims cannot remain independent» [17, 15]. As he wrote, «there are no men without institutions, and there are no institutions without men. The observer may be especially concerned either with men or with institutions, but he must not fail to take the other element into the reckoning» [17, 15]. Unlike advocates of the Frankfurt School, Kolnai argued that psychoanalysis is closer to a physiosocratic-individualistic approach to society in its socio-political implications than Marxist social criticism, which is one-sidedly oriented on abolishing the social institution of property [17, 136]. In his first book, Kolnai already recognized not Marxism, but the theory of social solidarity as developed by Emile Durkheim. This rather conservatively oriented sociological trend was from the very beginning in harmony with Kolnai's own psychoanalytic thought.

To Kolnai, Durkheim's most important distinction was that between the «mechanic solidarity,» ruling in the societies, based on religion and tradition, and the «organic solidarity,» specific to the complex social organisms and founded on the division of labor. According to Durkheim, mechanic solidarity, which characterizes the primitive societies, was its lower form to the extent that it was associated with a similarity of their members and based upon the identity of their ideologies. Durkheim's distinction allowed Kolnai to give the above-mentioned, psychoanalytical category of «regression» sociological significance. Insofar as psychoanalysis teaches us that «mental disorders are disturbances of the adaptation to the extant form of society,» which result in «regressions to lower stages», [17, 26] psychoanalytic research on the mechanisms of regression could contribute to research into both the evolution and pathology of development of the society and culture. In Kolnai's opinion, Durkheim's theory of social solidarity, based mainly upon juristic philosophy and focused on the social institution, could be aided by psychoanalysis. Psychoanalysis could have furnished an important aid by a comparison between the world of individual thought and the world of social thought and, in this way, fill an outspoken gap within that theory.

According to young Kolnai, psychoanalysis had nothing in common with any kind of «mythology.» Unlike for Cassirer, the humanistic and social emancipatory significance of Freud's theory of emotions consisted for him in acting as a «midwife» to the culture of organic solidarity, and so serve as an indispensable foundation of the complex modern society. Psychoanalytic concepts such as ambivalence, psychical conflict, repression, projection, or symbolization denoted for Kolnai, on the one hand, psychical phenomena of social origin, which determine, on the other hand, the social institutions themselves. Inherent in Freud's theory was, in his opinion, by no means reducing man's cultural and political life to the human sexuality. He regarded as one of the first and most important acquisitions of psychoanalysis the way in which it paid due attention to unconscious mental phenomena as well as the method which it developed in order to achieve a real knowledge of the unconscious. In his interpretation, its humanistic, rational, and political meaning was not uncontrollable emphasizing with the unconscious and immersing in it, but broadening, brightening and strengthening of the conscious. For him, it depended upon «getting to know the unconscious by means of conscious and appropriate influencing the life shaped by drives and founded in the unconscious» [9, 350].

From the psychoanalytic perspective, Kolnai wrote, the content of the unconscious consists of wishes the realization of which, and even the expression of which, is forbidden by society. Its social meaning he perceived in fact, that within Freud's theory the unconscious as opposed to the conscious, which is what can be adequately incorporated in a system of extant social conventions, is by definition non-social. He wrote, «there is a striking resemblance between the individual and mass manifestations of the unconscious,» and the purpose of psychoanalysis was, according to Kolnai, to throw light on the unconscious elements of both the psyche and society, to place them at the disposal of the conscious and to replace them with a social equivalent [17, 54]. Freud's theory of emotions, Kolnai stated in the article «The Humanist Significance of Psychoanalysis,» is nothing but «the organic efflorescence of Western civilization on its way to mastering the whole internal as well as external world by consciousness» [9, 350].

The Origins of Political Mythologies

If Kolnai, in *Psychoanalysis and Sociology*, but also in *The War Against the West*, saw the expression of the contemporary power of mythical thought in the «doping the common man» with the «supra-rational» myth of revolution, [18, 58] Cassirer focused in his political writings on the myth of the «Power State.» In *The Myth of the State*, where he pointed out that the power of this myth in his time started to rise anew and to pervade the whole of man's cultural and social life [3], he did not limit himself to mere political phenomenology. The two first parts of this book, written during the Normandy Landings and the campaign of the Allies in Europe, were dedicated to answering the question «What is Myth?» and to reconstructing «The Struggle against Myth in the History of Political Theory» from Plato to the philosophy of the Enlightenment. Only in the last part, «The Myth of the Twentieth Century,» (whose title refers to a work by Alfred Rosenberg, a Nazi Party ideologue) [22], did Cassirer analyze the more immediate historical context of national-socialist ideology. This context was, in his opinion, Thomas Carlyle's lectures on hero worship, the racial theories of Arthur de Gobineau, and Hegel's hypostatizing the state. In his comment on Hegel's passage which reads «men are as foolish as to forget . . . in their enthusiasm for liberty of conscience and political freedom, the truth which lies in power,» Cassirer wrote: «these words written in 1801, about 150 years ago, contain the clearest and most ruthless program of fascism that has ever been propounded by any political or philosophic writer» [3, 267].

Cassirer justified his historical-political approach to the myth of the state—and its irrational «reason»—with the statement that a philosophy of political myth can do us an «important service» [3, 267]. He wrote that «we should carefully study the origin, the structure, the methods, and the technique of the political myths,» since «we should see the adversary face to face in order to know how to combat him» [3, 3]. Accordingly, Cassirer searched for the deepest origins of political mythologies not so much in explicit philosophical thought itself, but already in the most primitive rituals and ceremonies, which he considered as even «deeper and much more perdurable element in man's religious life than myth» [3, 24]. The function of mythology that was rooted in social ritual showed a «unity of feeling» that both myth and religion gave to humans. Like art, which, as Cassirer wrote, «opens to us the universe of 'living forms,'» and like science, which «shows us a universe of laws and principles,» myth and religion «begin with the awareness of the universality and fundamental identity of life» [3, 37].

As Cassirer wrote in *An Essay on Man*, «in the history of mankind the state, in its present form, is a late product of civilizing process», [2, 87] the roots of the myth of the state, like those of other myths, were identified by him to some extent with roots of being human. He saw myth rooted in the symbolic, constitutive for human beings' expressions of emotions as opposed to their merely physical expressions, which was specific for animals. Cassirer considered such a symbolic expressions to be a «common denominator» in all cultural activities of man: «in

myth and poetry, in language, in art, in religion and in science», [3, 45] which have as their task the objectification of different modes of human emotions. Among other symbolic expressions of emotions, he acknowledged in this way a certain «objective» aspect and a definite objective function of political myths. Like linguistic symbolism, which leads to an objectification of sense-impressions, the symbolism of those myths consisted for Cassirer of an «objectification of feelings» or, strictly speaking, the way they determined «man's social experience» [3, 47]. Even if he declared in *An Essay on Man*, that «the state, however important, is not all. It cannot express or absorb all the other activities of man», [2, 88] he regarded it as a mode of cultural objectification, as a specific «symbolic form,» and not as a mere «hypostasis».

Cassirer also considered the origins of his contemporary, political mythology, not just lost to the more or less recent past, but part of human nature itself; because of this, he stated that «a myth is in a sense invulnerable» [3, 47]. As he wrote, «this description of the role of magic and mythology in primitive society applies equally well to highly advanced stages of man's political life. In desperate situations man will always have recourse to desperate means – and our present-day political myths have been such desperate means» [3, 279]. He regarded myth as «impervious to rational arguments,» and admitted that «it is beyond the power of philosophy to destroy the political myths» [3, 296]. That «the most important and the most alarming feature in the development of modern political thought is the appearance of a new power: the power of mythical thought», [3, 3] might thus, according to him, have been expected. When asking after how it was possible that, after a short and violent struggle, mythical thought seemed to win a clear and definitive victory over rational and scientific thought, he was in fact asking about the conditions of possibility of that «short and violent struggle» itself.

Insofar as Cassirer considered the history of political theory to be the history of the «struggle against myth,» he identified it, like Kolnai did, in regard to the history of Western civilization, with «mastering» the world of political myths by consciousness. In Cassirer's interpretation, the «civilizing process,» the part of which was building more and more complex or «advanced» human societies and symbolic expressions of their political life, also consisted in the transition from Durkheim's «mechanic solidarity» to its «organic,» conscious form. As he wrote, «man, like the animals, submits to the rules of society but, in addition, he has an active share in bringing about and an active power to change, the forms of human life» [2, 280]. According to Cassirer, «human culture taken as a whole,» that is including also political culture, «may be described as the process of man's progressive self-liberation» [2, 286].

In spite of that, the belief in the continuing «progress» in history and allegedly inherent to the Western civilization rationality Cassirer considered to be an expression of mythical thought, insofar as he felt himself «inclined to favor» in his theory of symbolic forms the thesis of «the discontinuity and radical heterogeneity of human culture» [2, 286]. According to him, the sex myths of psychoanalysis and the economic myths of Marxism, as reducing human culture to a homogeneous stuff, did not comply with requirements of the rational philosophy of culture because of a «multiplicity and multiformity of its constituent parts» [2, 279]. The human culture, that is also Western civilization, formed for Cassirer an «organic,» «functional» unity as a «dialectic unity, a coexistence of contraries» [2, 279]. As he wrote, «if there is an equipoise in human culture it can only be described as a dynamic, not a static equilibrium: it is the result of a struggle between opposing forces» [2, 279].

Cassirer tended – not unlike Kolnai with his «conservative» interpretation of the humanistic meaning of psychoanalysis – to regard the struggle against myth in the history of political theory, as the expression of the same dynamics. He attempted to answer the question of «why humanity, instead of entering a truly human state, is sinking into a new kind of barbarism»

[7, xiv] (also posed by Horkheimer and Adorno in the *Dialectic of Enlightenment*), by using a simile borrowed from mythology. Cassirer admitted, that, on the one hand, the world of human culture, as described by means of a Babylonian legend, could not have arisen «until the darkness of myth was fought and overcome» [3, 298]. On the other hand, he pointed out, that after that short and violent struggle the mythical monsters were not entirely destroyed. They were used for the creation of a new universe, and they still survive in this universe. The powers of myth were checked and subdued by superior forces. As long as these forces, intellectual, ethical, and artistic, are in full strength, myth is tamed and subdued. But once they begin to lose their strength chaos is come again. Mythical thought then starts to rise anew and to pervade the whole of man's cultural and social life [3, 298].

«Living on Volcanic Soil»

Both Kolnai and Cassirer thus interpreted the revival of mythical thought in modern political philosophy as a kind of «regression.» Their thought especially pertains to the myth of the «nation» and the national right to political sovereignty, restricted by nothing but its internal reason. They both considered this myth of national sovereignty to be an expression of the dialectic, which consisted in «relapsing» of the Enlightenment into mythology [7, xvi]. Like Kolnai in *The War against the West*, Cassirer, too, could have written: naturally I am aware that a universally fixed type of «primitive tribe» does not exist, still less do I mean to suggest that the present rulers of the German nation consciously wish to reduce it to such a social form. I merely wish to point out that the Nazi attitude, when contrasted with more civilized and complex societies, is somehow strikingly reminiscent of certain fundamental features of such tribes, and that the mental revolution accompanying National Socialism reveals, in its conception of the ultimate problems of the value of man and his subjection to power, a mysterious reversion to prototypes of that kind [18, 32].

Cassirer saw the historical origins of the mythology of national sovereignty and unrestricted right of nation to political self-determination in the Romantic era. In reference to Goethe's dramatic scene from *Faust* in which the witch waits for the drink that will give back her youth, Cassirer stated, that «the Romantic philosophers and poets were the first who had drunk from the magic cup of myth» [3, 5]. As he wrote, «Romanticism launched a violent attack against the theory of natural rights. The romantic writers and philosophers spoke as resolute 'spiritualists.' But it was precisely this metaphysical spiritualism that paved the way for the most uncouth and uncompromising materialism in political life» [3, 141]. Cassirer regarded the romantics' new interest in history and myth to be one of the conditions of the possibility that «nationalism had, since the beginning of the nineteenth century, become the strongest impulse and driving force of political and social life» [3, 123]. In so far as they pushed back against Enlightenment ideals of rationality and instead «loved the past for the past's sake» and treated it as «not only a fact but also one of the highest ideals,» the romantics, according to Cassirer, paved the way for the assumption that «human culture is not an offspring of free and conscious human activities. It originates in a 'higher necessity.' This necessity is a metaphysical one; it is the natural spirit which works and creates unconsciously» [3, 182].

Nevertheless, German Romanticism was for Cassirer the necessary, but by no means sufficient, condition of possibility of Rosenberg's «myth of twentieth century.» Cassirer pointed out that it would be a mistake to hold the romantic spirit responsible for the later development of the idea of national sovereignty. He emphasized that «the 'totalitarian' view of the romantic writers was, in its origin and meaning, a *cultural* not a political view. The universe they were longing for was a universe of human culture. They never meant to politicize but to 'poeticize' the world» [3, 184]. While maintaining that romantic nationalism was «a product of love not, as so many later forms of nationalism, of hatred» [3, 186], Cassirer saw more powerful

external sources as responsible for imperialistic German nationalism. As he wrote, «in the age of the Napoleonic Wars the founders and pioneers of German romanticism began to doubt their own ideal of 'poeticizing' political life. They became convinced that, at least in this field, a more 'realistic' attitude was imperative and indispensable» [3, 186].

In his interpretation of Carlyle's lectures, Gobineau's *Essai sur l'inegalite des races humaines*, and Hegel's political theory, Cassirer also challenged their direct influence on the ideology of national socialism. Cassirer presented a «new technique» of political myth as the last, decisive factor responsible for the development of national sovereignty unrestricted by the rule of law. As opposed to traditional political mythology, described as the result of an unconscious activity and as a free product of imagination, Cassirer wrote, «the new political myths do not grow up freely; they are not wild fruits of an exuberant imagination. They are artificial things fabricated by very skillful and cunning artisans» [3, 282]. The first step in developing a new technique of myth was a change in the function of language. That change consisted in the «magic word» taking precedence over the semantic word. He confided: «If nowadays I happen to read a German book, published in these last ten years, not a political but a theoretical book, a work dealing with philosophical, historical, or economic problems – I find to my amazement that I no longer understand the German language» [3, 283].

Cassirer's interpretation of the sources of his contemporary preponderance of the mythology of German «Power State» over rational political thought, which would aim at subordinating the German political life to the «universe of laws and principles,» turns out to be an ambiguous one. On the one hand, considered from the point of view of his philosophy of culture, German nationalism seems to be for him nothing but the expression of the inherent, above-mentioned dynamics or dialectics of culture taken as a whole. As Cassirer wrote in *An Essay on Man*, «in all human activities we find a fundamental polarity, which may be described in various ways... Now the one factor, now the other, seems to preponderate» [2, 281]. Like Kolnai, who in reference to Freud's theory of emotions pointed out at the persistent conflict between «regressive libido capital» of mass movements and «a modified, sublimated, non-despotic, democratic form, a form which involves no oppression, but supplies rational inhibition or guidance» [17, 101-113], Cassirer considered the political expression of that polarity, that «in politics we are always living on volcanic soil. We must be prepared for abrupt convulsions and eruptions. In all critical moments of man's social life, the rational forces that resist the rise of the old mythical conceptions are no longer sure of themselves» [3, 5].

On the other hand, however, while taking into account the «artificiality» of the modern political myths and their «new technique,» Cassirer seemed to recognize the conscious character of modern German nationalism as an «active power» to change the extant form of German political life. Insofar as he meant by the inherent dialectics of culture taken as a whole «a tension between stabilization and evolution, between a tendency that leads to fixed and stable forms of life and another tendency to break up this rigid scheme» [2, 281], it remains ambiguous whether Cassirer saw in the idea of German Power State an expression of the tendency, which «seeks to preserve old forms» or the tendency, which «strives to produce new ones» [2, 281]. There is no doubt, indeed, that Cassirer by all his admiration for the «new and unprecedented victories,» which are daily won by the «scientific knowledge and technical mastery of nature,» was in *The Myth of the State* extremely critical against «skillful and cunning artisans» like Alfred Rosenberg and the new political myths they produced. Nevertheless, if he considered the defeat of rational political thought in him contemporary Germany to be nothing but the preponderance of mythical thought as an invulnerable cultural factor «impervious to rational arguments,» it is not clear, how his philosophy, in a struggle against it, can do for us an «important service.»

The Conservative Politics of Progress

It seems, that due to an ambiguous political meaning of Cassirer's *Myth of the State*, the political philosophy of Aurel Kolnai can serve as an above-mentioned «completion» of not only Scheler's material ethics of values, but also Cassirer's philosophy of culture. It is noteworthy that in *An Essay on Man* Cassirer did not list politics among other «symbolic forms» like myth, language, art, religion, history and science, and he did not analyze its «specific character and structure» [2, 281]. In discussing the question of to what extent the «state» and the «nation» are to be regarded from the perspective of Cassirer's philosophy as political myths, and to which extent they can be interpreted as rational political ideas, Kolnai's politically outspoken philosophy can be, therefore, an important point of reference. Both his psychoanalytical interpretation of anarchism and communism, and his phenomenological research in the «essence, the significance and the intention» of National Socialism are able to shed some light especially on the question of the limits of the rationality of these ideas.

It seems that in spite of the ambiguity of Cassirer's political attitude in *The Myth of the State*, he felt himself inclined to admit, like Kolnai in his early work in regard to psychoanalysis, that the place of his philosophy of culture in the «struggle of the great powers» is by the side of «liberal socialism» [17, 82]. However, the stress he put on the invulnerability of myth and the heterogeneity of culture, that is on the fact that «the various powers of man,» which «tend in different directions and obey different principles... cannot be reduced to a common denominator» [2, 286], allows us to place Cassirer's political attitude to the same extent by the side of liberal conservatism of Burke's and Tocqueville's style, ascribed to Kolnai since his Christian conversion. On the one hand, Cassirer pointed out that «in myth and in primitive religion the tendency to stabilization is so strong that it entirely outweighs the opposite pole. These two cultural phenomena seem to be the most conservative powers in human life» [2, 281]. On the other hand, he admitted: «even language is one of the firmest conservative powers in human culture. Without this conservatism it could not fulfil its principal task, communication» [2, 282].

Kolnai's paper «The Content of Politics» can be read as a completion of Cassirer's philosophy of symbolic forms, especially in regard to the question of the specific character and structure of the political. In his article, the title of which referred to Carl Schmitt's most discussed book, *The Concept of the Political*, Kolnai attempted to reveal the irrationality of Schmitt's theory. He placed his anti-positivist and anti-liberal theory of state in the tradition of political thinking, initiated by the philosophies of Nietzsche, Klages, Bergson, Sorel, Pareto, Spengler, Heidegger and, to some extent, by the political philosophy of Scheler [13]. According to Kolnai, the irrationalism of these philosophies consisted of interpreting life as an end in itself and not as being determinable by rational goals and ethical or logical values. He especially opposed Carl Schmitt's blind decisionism and allegedly purely formal difference between friend and enemy, regarded by Schmitt as the foundation of the concept of the political. Kolnai's opposition to his decisionism focused on the idea of the theory of state as a theory of political order. The proper subject of such a theory had to be, according to Kolnai, the afore-mentioned «content» of politics, that is «the question, which way the state is governed and which way it should be, to which extent the rule and inequality are inevitable, which material qualifications or areas of values are they connected with, to which extent should they be concentrated and to which extend divided, etc» [13, 23].

There is no doubt that Kolnai's extensive study *The War against the West*, where he delivered one of the first critical analyses of the «essence» of Nazism as a political phenomenon, can be regarded as a completion of Cassirer's *The Myth of the State*. As one of the decisive factors of its rise to power he regarded in his book the «self-destruction of liberal idealism» and stressed this

time also the role played in that process by psychoanalysis. He pointed out, that to the extent, that «Klages is not far from Freud», the psychoanalytical «glorification of urges and instincts, of complexes and natural desires which attributes overwhelming power to sensual lust and unconscious impulse», [18, 15] was an important aspect of that self-destruction. Even though Kolnai had no chance to refer in his study to Cassirer as a political thinker, he, like Cassirer, treated the rising German Power State and rising German national revolution in terms of the revival of mythical thought. He interpreted that revival as an answer to the «call for mythology,» which indicated, according to him «the will to break the spiritual backbone of man, to supersede personality, with its consciousness of eternal relations, by a flabby vital stock of ethnic unity, to pull down the last strongholds of the mind in which human freedom and dignity could entrench themselves against the totalitarian encroachment of an insane and godless tyranny» [18, 272-273].

The question of affinities between political thought Cassirer and liberal conservatism of late Kolnai – eminent of Eric Voegelin or Leo Strauss's works – would require a separate analysis. Kolnai's emphasis on the political significance of such social phenomena as hierarchy and privilege, anathematized in the modern political world and banned from the public discourse, made his philosophy disreputable to the representatives of not only fascist reactionaries, but also socialist and liberal-democratic, and the «progressive» political camp. In so far as he regarded privilege and hierarchy, in reference to Scheler's ethics, paradoxically, as a «rampart of liberty» and a necessary counterbalance to the «totalitarian democracy» [16, 47], his political attitude in the postwar time could be, paradoxically, described as a program of the conservative politics of progress. While considering the idea of radical sovereignty of the people, constitutive for the totalitarian form of democracy, to be a threat to the modern political world as a whole, Kolnai wrote in one of his postwar writings:

what we have in mind is not, of course, a proposal to substitute for Western Democracy along with its ideological biases, a fancy system of Conservative Constitutionalism, nor a return to this or that specified stage of the past, but a suggestion to displace the spiritual stress from the 'common man' aspect of democracy to its aspect of constitutionalism and of moral continuity with the high tradition of Antiquity, Christendom and the half-surviving Liberal cultures of yesterday [11, 273].

Bibliography:

1. Arendt Hannah, *Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, 1951).
2. Cassirer Ernst, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Yale University Press, 1944).
3. Cassirer Ernst, *The Myth of the State* (New Haven: Publisher, 1946).
4. Dunlop Francis, Kolnai's Dissertation *Der ethische Wert und die Wirklichkeit: A «Completion» of Scheler's Value-Ethics*, in Zoltan Balacs and Francis Dunlop, *Exploring the World of Human Practice: Readings in and about the Philosophy of Aurel Kolnai* (New York, 2004).
5. Honneth Axel. «Phänomenologie des Bösen. Das vergessene Werk von Aurel Kolnai» published as «Afterword» to A. Kolnai., Frankfurt am Main 2007.
6. Honneth Axel, *Die Phänomenologie des Bösen. Das vergessene Werk von Aurel Kolnai»* published as «Afterword» to A. Kolnai., Frankfurt am Main 2007.
7. Honneth Axel, *Vivisektionen eines Zeitalters. Porträts zur Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*, Berlin 2014, pp. 76-77.
8. Horkheimer Max, Adorno Theodor, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, trans. By Edmund Jephcott (Stanford: CA, Stanford University Press, 2002).
9. Joachim Carl. Friedrich and Zbigniew Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* (City of Publication: Harvard University Press, 1956).

10. Kolnai Aurel, «Die geistesgeschichtliche Bedeutung der Psychoanalyse,» *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* 9.3 (1923): 355.
11. Kolnai Aurel, «Max Scheler's Kritik und Würdigung der Freudschen Libidolehre,» *Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse an Geisteswissenschaften*, (1925):135-146.
12. Kolnai Aurel, «The Meaning of the Common Man,» *Thomist* (1949).
13. Kolnai Aurel, «The Standard Modes of Aversion: Fear, Disgust and Hatred, *Mind*, 107(1998), s. 581–595.
14. Kolnai Aurel, Der Inhalt der Politik, «*Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*», Bd. 94, H. 1. (1933), s. 1-38.
15. Kolnai Aurel, *Ethics, Value & Reality* (London and New York, 2008).
16. Kolnai Aurel, *On Disgust* (Chicago and La Salle, 2004).
17. Kolnai Aurel, *Privilege and Liberty and other Essays in Political Philosophy* (Lanham, 1999).
18. Kolnai Aurel, *Psychoanalyse und Soziologie. Zur Psychologie von Masse und Gesellschaft* (Leipzig/Wien/Zürich, 1920). The first English edition of this text is *Psychoanalysis and Sociology*, trans. Eden and Cedar Paul (New York: Harcourt, 1922).
19. Kolnai Aurel, *The War Against the West* (New York: Publisher, 1938).
20. Mészáros J., Ferenczi and Beyond. Exile of the Budapest School and Solidarity in the Psychoanalytic Movement during the Nazi Years (London, 2014).
21. Plessner Helmuth, *Verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes* (Stuttgart, 1959). (First published as *Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*, Zürich, 1935).
22. Radford Robert, «Aurel Kolnai's 'Disgust': a Source in the Art and Writing of Salvador Dali,» in Zoltan Balacs and Francis Dunlop, *Exploring the World of Human Practice*, (City: Publisher, year), s. 327-333.
23. Rosenberg Alfred, *The Mythos des 20. Jahrhunderts*, (München, 1934).
24. Scheler Max, *The Nature of Sympathy*, trans. by P. Heath (New Brunswick, 2008).

ПОЛІТИКА РЕГРЕСІЇ: ІДЕЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ДЕРЖАВИ У ПОГЛЯДАХ ЕРНСТА КАССІРЕРА ТА АУРЕЛА КОЛНАЯ

Анджей Гняздзовський

*Польська Академія Наук, Інститут філософії та соціології,
вул. Новий Світ, 72, 00330 Варшава, Польща,
agniazdo@ifispan.waw.pl*

Мета статті полягає у проведенні компаративного дослідження підходів Е. Кассірера та А. Колная щодо тлумачення ідеї національної держави у радикальному її розумінні. Це стосується ототожнення національної суверенності з необмеженим правом народу як до зовнішнього, так і внутрішнього політичного самоокреслення. Особлива увага в запропонованому аналізі приділяється діагнозу причин виникнення специфічної форми німецького націоналізму (з подальшою його критикою), який представлений, з одного боку, Е. Кассірером у праці «Міт держави» (1946), та ґрунтовним дослідженням А. Колная за назвою «Війна проти Заходу» (1938), – з іншого.

Докладно аналізується філософський підхід А. Колная – одного з впливових і, на жаль, забутих представників будапештської школи психоаналізу й феноменологічного напрямку у філософії. У статті обґрунтовано наукову доречність порівнювати критику національного соціалізму А. Колная, розвинуту ним у 1930-х роках, із критикою міту держави, запропованою Е. Кассірером, як визначним представником неокантіанства. Однією із підстав співставлення їхніх позицій є те, що обидва вчені підкреслювали суттєве значення ролі емоцій у соціально-політичному житті. На думку автора статті, ці дослідники інтерпретували політичні феномени як такі, що конституюються у результаті

впливу не лише раціональних механізмів, але також таких афективних чинників, як вірування, релігія або міт.

Обґрунтовано, що і Е. Кассіер, і А. Колнай схилилися розглядати явище націоналізму у категоріях політики «регресії». Висувається припущення, що подібний підхід започаткував саме А. Колнай у своїй першій книжці «Психоаналіз та соціологія» (1921). У ній він запропонував психоаналітичне визначення регресії як різновиду скерування психічного життя до попереднього або менш розвинутого психологічного стану. Покликаючись на концепцію З. Фрейда, викладену у розвідці «Тотем і табу», А. Колнай доводив у своєму дослідженні, що під таким кутом бачення механізм регресії стає характерним не лише для індивідуальних психічних хвороб, але також і масових психозів, які проілюстрував явищами фашизму та комунізму.

Продемонстровано, що Е. Кассіер і А. Колнай, подібно, як і М. Горкгаймер і Т. Адорно у книзі «Діалектика Просвітництва», трактували розквіт мітичного мислення у політичній філософії як вияв діалектичного розуму, іманентного для західної культури. Діалектичність, в свою чергу, проявляється у парадоксальній тенденції просвітницького раціоналізму приховано схилитися до мітології.

У статті підкреслюється, що Е. Кассіер і А. Колнай, на відміну від згаданих представників Франкфуртської школи, не поділяли віри останніх у винятково емансипаційну функцію мислення. Єдино можливий, хай навіть і обмежений, «попередній» в історії згадані дослідники вбачали у протистоянні політичним мітологіям, як формам політичної регресії, що розгортається на шляху наукової, економічної і мистецької активності. Тому їхній підхід запропоновано визначати як приклад парадоксальної «консервативної політики поступу».

У підсумку доводиться, що компаративний аналіз соціально-політичної філософії Е. Кассієра і А. Колная є евристичним щодо його застосування у контексті сучасних тенденцій опозиційного порівняння «необмеженого національного суверенітету» і суверенітету міжнародного права. Обґрунтовано, що методологія аналізу названими мислителями ідеї національної держави не втрачає актуальності в наш час.

Ключові слова: національна держава, регресія, мітологія, поступ, політична незалежність.

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999-2019-22-4>

ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В УКРАЇНІ У КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ ВИКЛИКІВ

Лідія Сафонік

Львівський національний університет імені Івана Франка

вул. Університетська 1, м. Львів 79000, Україна

lidiyasafonik@gmail.com

Акцентується увага на засадах формування ідентичності в Україні у контексті сучасних викликів. Опираючись на класичне розуміння ідентичності, автор виокремлює шість головних засад формування ідентичності в Україні у контексті сучасних викликів та запитів. Наголошено, що соціальні зрушення в українській дійсності спровокували певний тектонічний зсув у життєвому просторі України, пришвидшуючи процеси конститування ідентичності українців. Водночас автор застерігає, що сьогодні молода людина втрачає відчуття Батьківщини, оскільки існування у глобалізованому світі нівелює потребу укорінення. Відтак автор погоджується з думкою Ф. Фукуями, що ліберальні демократи покликані повернутися до більш універсального розуміння людської гідності, інакше конфлікт ідентичностей загрожує катастрофою.

Ключові слова: ідентичність, нація, народ, спільнота, людина, укорінення.

Постановку проблеми: її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями. Згідно класичного розуміння ідентичність – це результат того, що суб'єкт трансформувався у субстанцію, «опанував» свою субстанцію, став «самому собі рівним». Людина, яка оволоділа субстанцією, інтереси загального (громади, народу, етносу, нації тощо) ставить вище своїх приватних інтересів. У передмові до праці Ф. Гегеля «*Феноменологія духу*» мова іде про абстрактну всезагальність, що має значення громадськості, універсальної спільноти, яка підтримується й захищається, щоб стати Абсолютом [7]. Нинішня Україна деяким чином подібна на тогочасну Німеччину, Німеччину опісля Наполеонівської навали, яка переживала хвилю патріотизму. Очевидно, що у прагненні «зшити» країну завдання нинішньої української громадськості подібні до завдань тогочасної німецької.

Однак складність вирішення цього питання у тому, що значна частина українців позбавлена суб'єктноцентрованого розуму, оскільки подекуди радикально критично налаштована щодо інституційного порядку держави. Ю. Габермас зокрема наголошує, що людина наділена суб'єктноцентрованим розумом, коли її індивідуальна воля збігається з інституційним порядком держави [17]. Людина, яка категорично не приймає інституційний порядок держави, володіє «збуреною» ідентичністю (С. Бистрицький) [4].

Власне вибори президента України явно демонструють «збуреність» ідентичності пересічного українця.

Мета статті (постановка завдання) – окреслити головні засади формування ідентичності в Україні у контексті сучасних викликів.

Аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання цієї проблеми. Керуючись метою окреслення засад формування ідентичності в Україні у контексті сучасних викликів, будемо опиратися на такі праці – Б. Андерсона «*Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму*», З. Баумана «*Моральна сліпота. Втрата чутливості у плинній сучасності*», А. Блума «*Звуження американської*

свідомості», В. Декомба «Клопоти з ідентичністю», М. Гайдегера «Захищаючи ідентичність», Гантінгтона С. «Протистояння цивілізацій та зміна світового порядку», Ч. Тейлора «Етика автентичності», Ф. Фукуями «Проти політики ідентичності» та інших.

Корисно ознайомитися з матеріалами міжнародної конференції «Людина та її ідентичність в добу глобалізму», яка відбулася у ЛНУ імені Івана Франка (2010), учасниками якої були Є. Бистрицький, А. Карась, В. Мельник, А. Лой, І. Держко, Л. Сафонік, Едвард Алам (Edward Alam), Василь Глухман (Словаччина, Пряшів) та інші; матеріалами круглого столу «Філософської думки» «Просвітництво: історія, культура, ідентичність» (2017), в якому брали участь Є. Бистрицький, А. Гарapon, К. Гійон-Лекок, О. Гомілко, І. Дюмон, А. Єрмоленко, В. Омелянчик, О. Панич, М. Попович, С. Пролєєв, Ф. Рено та інші.

Виокремлення невирішених раніше частин загальної проблеми, яким присвячується означена стаття. З метою окреслення проблеми формування феномену ідентичності в Україні у контексті сучасних викликів наголошується на взаємозв'язку колективного та особового, «ми» та «я», оскільки у радикальному прагненні реалізації власної автентичності подекуди не відбувається опанування суб'єктом своєї субстанцію, відтак формування суб'єктноцентрованого розуму, що загрожує небезпеками втрати національної та культурної ідентичності. Таким чином відповідаючи на запитання «хто я» не варто нехтувати відповіддю на питання «хто ми», повсякчас сприяючи конституюванню дискурсу «ми».

Виклад основного матеріалу дослідження з обґрунтуванням отриманих наукових результатів. У літературі виокремлюються різні типи ідентичності: а саме етнічна, національна, культурна, особова, гендерна тощо. *Найпершою* засадою формування національної ідентичності є прагнення народу дати відповідь на запитання, «хто ми». «Збурення» української ідентичності викликане тим, що український народ не є гомогенним у відповіді на запитання, «хто ми». Клопіт з тим, що певні громадяни ідентифікують себе «радянськими людьми», відтак критично, подекуди вороже, оцінюють українську дійсність, а інші громадяни України, прагнуть розірвати усі смислові зв'язки з радянським минулим. С. Гантінгтон у праці «Протистояння цивілізацій та зміна світового порядку» згадує роман «Мертва лагуна» Майкла Дібдіна (Michael Dibdin), який вдало передав устами венеціанського націоналіста радикальний спосіб формування національної ідентичності «без ненависті до того, чим ми не є, не можна полюбити те, чим ми є» [6, с. 11]. Досить полемічною думкою є позиція С. Гантінгтона, який вважає, що формуванню ідентичності «ми» сприяє наявність зовнішнього ворога. Так, С. Гантінгтон артикулює нашу увагу на тому, що «... для народів, які шукають власну ідентичність і наново відкривають етнічні корені, наявність ворогів є визначальною» [6, с. 11]. Наявність ворогів згуртовує людей перед лицем зовнішньої загрози, однак не єдиним й обов'язковим є визначальним чинником формування національної ідентичності. У той же час слушно звучить думка С. Гантінгтона, що «ми знаємо, ким ми є, лише після того, як дізнаємося, ким ми не є, і часто лише тоді, коли знаємо, проти кого ми» [6, с. 13].

Знаково, що соціальні зрушення в українській дійсності під гаслом «ми знаємо, ким ми є, лише після того, як дізнаємося, ким ми не є» спровокували певний тектонічний зсув у життєвому просторі України та Європи. Такі карколомні соціальні зрушення пришвидшують конституювання національної ідентичності. З. Бауман та Л. Донкіс наголошують: «... Україна стала лакмусовим папірцем для глобальної моральної (не) чутливості на початку двадцять першого століття. У жодній країні світу не було більш трагічного пробудження і повернення до справжньої незалежності й свободи, ніж в Україні» [2, VI]. З. Бауман наголошує, що люди, що захоплюють вулиці, «здатні розхитати самі підвалини тиранічних

або авторитарних режимів, що прагнуть цілковито контролювати поведінку своїх підлеглих і, понад усе, позбавити їх права на ініціативу» [2, с. 78].

На нашу думку, більш вагомим засадою формування ідентичності є горизонти значущості, які з'являються на суспільному горизонті. Горизонти значущості є *другою засадою* конституювання національної ідентичності. Горизонти значущості України повстають завдяки вибору кожного з жертвників. Саме їх вибір величю сприяє конституюванню етнічної, національної та культурної ідентичності. Згадаймо слова Т. Шевченка, які вповні характеризують вибір людей-жертвників: «І золотої, й дорогої // Мені, щоб знали ви, не жаль // Моєї долі молоді: // А іноді така печаль // Обступить душу, аж заплачу». Жертовна дія найбільш змістовно сповнює соціальний дискурс значущими смислами. Згідно з Ч. Тейлором, «незалежно від моєї волі існує щось благородне, мужнє і тому важливе для надання форми моему власному життю» [12, с. 38]. Відтак, саме «значущі інші» є новим смисловим горизонтом, який істотно впливає на механізми конституювання національної ідентичності.

Керуючись «збуренням» української спільноти, надзвичайно актуально звучать слова М. Поповича про те, що вільним можна бути лише «серед своїх». Мислитель наголошує, що «людина вільна – це означає, що вона перебуває у вільному стані, себто «серед своїх» [13, с. 134]. Мислитель указує, що національна ідентичність набуває фактичного, а не декларативного статусу, коли співвідноситься зі спільнотою, бо «свобода вимагає ідентичності, а ідентичність досягається через співвіднесення мого Я з моєю спільнотою» [13, с. 134]. Розширення смислового контексту «своїх» сприяє консолідації суспільства й національній гідності громадян. М. Кастелз ідентичність, яка стосується соціальних акторів, розуміє як «процес творення сенсу на підставі певного культурного атрибуту чи пов'язаного між собою збору культурних атрибутів, якому-яким надається першість над іншими джерелами сенсу» [18, с. 22].

Своєю чергою З. Бауман вважає, що *етнічна ідентичність*, хоч і є важливою рисою ідентичності, сьогодні виконує скоріше функцію підтримки інших спільнотних ідентичностей (релігійних, національних, територіальних). Більше того, аналізуючи європейську частину світу, З. Бауман зазначає, що заради зручності й з практичною метою ідентичність перетворюється в «ідентеймент» («забаву»), «рухаючись від театру воєнних дій фізичного і духовного виснаження до сцени розважальної п'єси, стаючи зацікавленням та однією з улюблених розваг homo ludens проти homo politicus» [2, с. 44].

Думка З. Баумана, що національна й етнічна ідентичність є «... дедалі менш важливою лінією фронту, вздовж якої примус і свобода, приєднання і виключення протидіють у війні на виснаження» [2, с. 44], не зовсім відповідає українським запитам. Країни Європи, які не зазнали травматичного досвіду колоніального насилля, сформували свою етнічну й національну ідентичність, яка має довгу історію. У той же час нині громадяни Європи покликані знову забезпечити свою ідентичність від розпорошення. Водночас країни, які пережили родову травму, перебувають у стані конституювання етнічної й національної ідентичності.

Куруючись розпорошеністю етнічної й національної ідентичності громадян України, позитивним чинником є те, що більшість українців переживають гордість за свою країну, що сприяє консолідації суспільства. Отже, боротьба за свободу є сильним формотворчим принципом конституювання ідентичності, відтак дискурс «значимих інших» відіграє значну роль у творенні цього концепту. У той же час громадяни, які вибирають пріоритетними «чужі» дискурси гальмують формування української національної ідентичності. Їм донині зручно ідентифікувати українця як недолугого, боягузливого, підлого, легковірною

прислужника, який без «старшого брата» не спроможний витворити власного дискурсу. Заради виживання більшість колонізованих засвоїли підлабузницькі схеми, які для багатьох є звичними донині. Біда в тому, що це також «ми», за яким дотепер волочиться тягар радянської доби.

Смисловий горизонт «значущих інших» допомагає усвідомити себе як «ми»; спроможний стати дороговказом конституювання ідентичності, оскільки власний вибір завжди повинен мати перед собою буттєвий зразок, вагоміший за власний. Ч. Тейлор правильно зауважує: «Самовибір як ідеал має сенс лише тому, що окремі проблеми є важливіші за інші» [12, с. 38]. Людина, яка вибирає буттєві смисли, без врахування цього чинника, стоїть перед загрозою «падіння» у волюнтаризм та суб'єктивізм. Українці мають приклад людини, яка здатна пожертвувати своїм життям, заради волі, гідності та честі Іншого. Життєвий приклад «значущих інших» спонукав те, що революційні події в Україні 2014 року назвали революцією «гідності».

На зміну поняття «честь», яке є питанням станових переваг, прийшло поняття гідності, яке свідчить про громадську заангажованість людини. Маргіналізація старого поняття честі була прогнозованою, оскільки вона була наслідком соціальної ієрархії. Водночас в Україні поняття «честь» набуло нового змістовного наповнення завдяки героїзму військових. Відтак, руйнування владної ієрархії викликало онтологію гідності, а відновлення гідності людини – це відновлення спотворених структур громадянського суспільства, яке є осердям правової держави.

М. Попович у своїй праці «*Бути людиною*» детально аналізує поняття честь та слава [13, с. 139]. Отже, герої здобули собі славу, батькам – честь, а пересічній людині повернули людську гідність. Віднині «той, хто шукає сенсу в житті, має існувати в горизонті важливих питань» [12, с. 38, 39], питань, які пов'язані з неможливістю втрати людської гідності загалом. А. Карась зазначає, що гідність людини не належить до апріорних значень, що «...сягають поза людський досвід; навпаки, вона виходить з людського життя й існує через нього» [9, с. 417]. Отже, гідність можна здобути своїми значимими діями, вибороти чи заслужити своїм життям, однак, ніяк не купити чи забрати.

«Життя як вправа у свободі» [12, с. 62] є *третьою* засадою конституювання ідентичності українця. Цінність життя, цінність вибору, гідність людини, принцип толерантності й справедливості визначають ціннісно-смисловий горизонт європейської людини. П. Бергер і Т. Лукман наголошують на ролі рефлексивної сутності людини, яка стверджує свою ідентичність, бо «Я твориться як рефлексивна сутність, яка відображає установки, прийняті стосовно до неї насамперед з боку значущих інших» [3, с. 215]. Рефлексивна налаштованість людини дозволяє їй стверджувати, що «...я не можу навіть знайти поза своєю особистістю взірць, за яким жити. Я його можу знайти лише у глибині свого єства» [12, с. 29].

Четвертою засадою формування ідентичності є форми соціального співбуття, оскільки на її формування впливає комунікативне середовище, яке репрезентоване певними наявними мовленнєво-дискурсивними практиками. А. Карась указує, що «...індивід, здійснюючи власну вільну волю, користується наявними культурними ресурсами і конвенційними знаками та цінностями для облаштування власного життя і витлумачення проблем, які перед ним стоять» [10, с. 23]. У свою чергу Ч. Тейлор наголошує, що кожна людина намагається надати сенс своєму життю, керуючись тим, «яким воно було, і яким я планую його надалі, маючи основою те, що було» [12, с. 48]. Відтак «те, що було» впливає на формування ідентичності. У той же час зазначимо, що минуле України як сприяє, так і протидіє процесам творення ідентичності.

П'ятою засадою формування ідентичності є оновлення символічного простору, оскільки старі символи не відповідають запитам сьогодення. В Україні затребувані люди, які здатні екстраполювати нові соціальні смисли та символи, спроможні розширити межі соціальної свободи, витворюючи достойне цивілізаційне тло. Нові соціальні символи та смисли є засторогою декларування та нав'язування чужих смислів. Притомні громадяни України прагнуть збудувати відповідальне громадянське суспільство, оскільки боротьба за незалежність держави переважає над боротьбою за власне виживання. Так, воїни на російської-українській війні віддають своє життя за волю Інших, сприяючи оновленню суспільного життєсвіту.

Трансформації соціально-культурного простору продемонстрували, що служіння загальнозначущим потребам, ідеям та символам (культурне відродження, боротьба за права та свободи людини, збереження рідної мови, культурної та національної ідентичності тощо) сприяють конституюванню значимих смислових зразків. Отже, жертвна дія людини унаочнює перетин сенсу життя людини й смислу буття роду.

У той же час ідентичність не варто розглядати лише як віднесеність себе до якоїсь спільноти, але й як тотожність самих себе, коли ми відносимо себе до себе і збігаємося з самим собою, відтак сучасна молода людина прагне дати відповідь на запитання «хто я». В. Декомб зазначає, що тотожність – це чеснота бути собою [5]. Індивідуальна тотожність самого себе з самим собою уможливує буття людини суб'єкта; людини, яка знайшла свою субстанцію. А. Карась указує: «Відомо, що питання про індивідуальну і культурну ідентичність виникає перед особою тоді, коли доводиться вирішувати, що потрібно робити для досягнення кращого життя і ким для цього варто спробувати стати і бути» [10, с. 22].

Відтак конституювання самоідентичності є шостою засадою формування ідентичності, оскільки людина, яка не оволоділа самоідентичністю не спроможна свідомо конституювати національну ідентичність. Перепоною на шляху самоідентичності є те, що сучасний світ досить дихотомічний, відтак спадає на думку запитання, яким чином ми спроможні конструювати ідентичність самого себе у такому атомізованому світі, враховуючи родові та особові травми, сузір'я наших епістеміологічних сумнівів, інтелектуальних пошуків й емоційних поривів. Можливо саме тому молода людина не завжди спроможна «віднести себе до самого себе і бути збіжною з самою собою», відтак ідентичність «розмивається».

Молода людина «ховається» у соціальні мережі, які дозволяють їй гратися зі своєю ідентичністю. Не дивно, що Ж. Бодріяр наголошує на тотальній симуляції і копіюванні, повторенні і запозиченні [8]. Кіберпростір та чисельні дотичні йому субкультури створюють ілюзію легкості життя. Блоги та сторінки в соціальних мережах виконують функції самопрезентації й самореклами. З. Бауман указує, що нинішня людина, рекламуючи себе, створює запит на саму себе. Відтак «сповідальне суспільство» є оновленою версією Декартового Cogito, яке нині звучить: «Бачу, отже, існую». Отже «чим більше людей мене бачить, тим більше я існую» [2].

Соціальні мережі зваблюють образом децентрованої та відкритої культури, де носії цієї культури насолоджуються своєю розкутістю, демонстративністю та ексцентричністю. Однак надмірна залежність від соціальних мереж сприяє поверхневості мислення, «згазанню» буттєвої укоріненості людини. Не дивно, що Дж. Балтер далекий від захоплення дигітальною культурою. Він застерігає, що залежність від різноманітних гаджетів може перетворити життя індивіда на в'язницю, а «...індивідуальні свободи та приватні інтереси руйнуються під тиском електронного нагляду» [15 с. 126].

Отже за допомогою мережевої комунікації людина має великий потенціал «гри з ідентичностями», що дає змогу самовизначення та сприйняття самої себе таким, яким

хочеш бути, однак не є. «Гра з ідентичностями» подекуди ілюзорно розширює межі власної свободи, виявляючи нові аспекти свого «Я». Перевага дигітальної культури у тому, що вона, нехай і ілюзорно, позбавляє людину самотності та забуття, насичує душу людини яскравими емоціями та переживаннями. Загальнодоступність соціальних мереж сприяє швидкій комунікації великої кількості людей, які швидко гуртуються заради певних атракцій. Технологічні можливості сприяють комунікації людини з географічно віддаленими спільнотами, носіями різних культурних, гендерних особливостей, соціального статусу; спонукає її відчувати себе одним з представників наднаціональної і наддержавної спільноти. З іншого боку інтерактивність електронно-цифрових засобів кидає виклик та трансформує традиційні взаємовідносини автора і читача, підриває писемну освіченість та спонукає розвиток нової її форми «дигітальної писемності».

Ідентичність сучасної людини формується щораз в більш інтимний спосіб. Людина оточує себе «близькою» спільнотою, яка має подібні політичні переконання та культурні вподобання. Загалом сегментоване суспільство не сприяє конституюванню національної ідентичності, оскільки засноване на вузьких ідентичностях. Ф. Фукуяма правильно застерігає, що сегментоване суспільство не сприяє можливості колективного обговорення та спільної взаємодії. Мислитель стверджує, що така ситуація веде до біди [14]. Так, вимоги одних груп призводять до зворотної реакції інших.

У той же час Дж. Батлер акцентує увагу на тому, що більшість груп не є гомогенними. Так в північноєвропейських країнах наявне розшарування в колі феміністок, квір-спільнот, гей-лесбійських правозахисників, антирасистських рухів, рухів за свободу віросповідання. Всередині певних соціальних груп переважають закриті культурні осередки, що уподібнює ці структури до сегментованих, кожна із смислових сегментів тримається на виключенні тих, хто має відмінні погляди. Окремі соціальні групи зручно почувають себе у своїх межах і не бачать нагальної потреби інтегруватися у спільноту, отже комунікувати з Іншими. Отже, звуження ідентичності переважає в середовищі іммігрантів, релігійних фундаменталістів, які прагнуть жити діаспорним життям. Клопіт має місце тоді, коли певні групи виголошують свою ідентичність певним чином, зустрічаючи спротив інших груп, які ідентифікують себе інакше. Скоріш за все у людей, яким характерне явище «звуженої ідентичності», переважає егоїстичне ставлення до держави; їх цікавлять переговори з державою на користь власних інтересів. Вони частково поривають зі своєю колишньою груповою ідентичністю, не набуваючи іншої спільнотних ідентичності [15]. Так заворушення у Франції 2019 року свідчать про те, що люди, які не вповні ідентифікують себе французами, меншою мірою думають про інтереси країни загалом.

Небезпека закритості окремих груп та людей сприяє тому, що вони відмовляють іншим у праві на суспільне визнання та особистий поступ. У межах української двомовної культури розмитість ідентичності загрожує небезпекою маніпулятивного впливу з боку чужих смислів, хибного ототожнення себе з недружніми агресивними етносами. Сучасні технології впливу використовують безмежні можливості заради досягнення певної мети.

Незважаючи на усі застороги, сучасна притомна людина спроможна конституювати ідентичність, яка з'являється на межі реального та віртуального світів. З. Бауман слушно заявляє: «бути відсутнім у соціальних мережах, значить – програти» [2, с. 10], і сьогодні вибудовується нова реальність, новий наратив людства, «який з'являється на телеекранах і комп'ютерних моніторах» [2, с. 11].

Саме тому А. Блум у своїй праці «Звуження американської свідомості» [15] акцентує увагу на відсутності у сучасної американської молоді стійких зобов'язань перед суспільством. Д. Белл, К. Леш, Ж. Ліповецькі стурбовані можливістю політичних наслідків

як результату змін у культурному просторі. Проблема полягає у тому, що культура автентичності не сприяє участі молодих людей у політичному житті спільноти. Людина, яка невпевнена у своїй ідентичності, звертаються по допомогу до різних експертів та радників, екстрасенсів та чаклунів. Д. Белл та К. Леш, керуючись недоліками культури самоздійснення, характеризують її термінами «нарцисизм» (К. Леш) та гедонізм (Д. Белл).

Заперечуючи властивий цій культурі моральний ідеал, А. Блум солідарний з висновком його американських колег, що у такій культурі самоздійснення, немає ніякого морального ідеалу. А. Блум зазначає: «... хоча переважна більшість студентів, як і всі люди, прагнуть мати про себе добру думку, вони усвідомлюють, що власне зайняті своєю кар'єрою та своїми стосунками з іншими. Є певна риторика самоздійснення, яка надає ореолу чарівності цьому життю, проте вони все ж таки розуміють, що нічого особливо шляхетного в тому немає. Захоплення боротьбою за виживання заступило місце захопленню героїзмом» [16, с. 84].

Е. Макінтайр та П. Рікер підтримують думку А. Блума щодо позиції індивідуалізму. Е. Макінтайр зазначає, що історія життя окремої людини «включена» в історію життя спільноти, а П. Рікер наголошує, що жити добрим життям – це жити «разом з іншими і для іншого». Молоді українці торують шлях більшості молодих людей демократичних країн ЄС і Північної Америки. Подекуди образи й символи, які вони запозичують з інтернет-ресурсів, домінують над розумінням реальної суті справ.

Молода людина не завжди володіє глибоким розумінням викликів та загроз, які чатують на націю у буремні часи, оскільки особисті горизонти сприяють тому, що сьогодні молода людина здебільшого втрачає відчуття Батьківщини, оскільки існування у глобалізованому світі нівелює потребу укорінення. Згідно з позицією Б. Андерсона, нація – це уявлена політична спільнота як генетично обмежена і суверенна. Можливо для молодих людей нація більшим чином є уявленою спільнотою, і навіть не тому, що «... представники навіть найменшої нації ніколи не знатимуть більшості зі своїх співвітчизників і навіть не чутимуть нічого про них, і все ж в уяві кожного житиме образ їх співпричетності» [1, с. 22], а тому, що їм бракує аналітичних навиків, щоб помислити й уявити цей «образ співпричетності».

Висновки дослідження і перспективи подальшої розвідки в цьому напрямку. Віртуальний простір потужно впливає на людський світ, сприяючи творенню поліідентичності, творенню заплутаних і складних гетерогенних серій ідентичностей, провокуючи цим відмову від реальної самототожності. Дискурс ідентичності завдяки творенню складних, заплутаних серій ідентичностей-смислів втрачає свою всезагальну затребуваність. Відтак формується специфічна культурна ідентичності, оскільки у глобалізованому світі культура «дрейфує між локальними і глобальними, між колективними і індивідуальними, безпосередніми та медіа-опосередкованими формами досвіду» [11, с. 17].

Слушно звучить думка Ф. Фукуями у статті «Проти політики ідентичності», що ліберальні демократи покликані повернутися до більш універсального розуміння людської гідності, інакше конфлікт ідентичностей загрожує бідною [14]. Власне інтелектуали покликані сприяти усвідомленому, рефлексивному конституюванню ідентичності, оскільки людина існує в «уявленій спільноті», відтак, керуючись фактом потужних маніпулятивних впливів не завжди спроможна конституювати притомний дискурс ідентичності. Нині ситуація неunikно спонукає шукати вихід у метафізичних дискурсах, які критикували за абстрактну всезагальність, однак всезагальність, яка має значення громадськості, універсальної спільнотності упереджує конфліктність ідентичностей, бо потужний конфлікт ідентичностей спроможний знищити державність та зруйнувати життя спільноти.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму [Текст] / Бенедикт Андерсон. – К. : Критика, 2001. – 272 с.
2. Бауман З. Моральна сліпота. Втрата чутливості у плінній сучасності [Текст] / Зігмунт Бауман, Леонідас Донкіс ; [пер. з англ. О. Буценка]. – К. : Дух і літера, 2014. – 280 с. – («Бібліотека спротиву, бібліотека надії»).
3. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания [Текст] / Питер Бергер, Томас Лукман. – М. : Academia-центр, Медиум, 1995. – 322 с.
4. Бистрицький Є. Ідентичність і межі філософії Модерну / Євген Бистрицький // Режим доступу –http://ekmair.ukma.edu.ua/bitstream/handle/123456789/13356/Prosvitnytstvo_istoriia_kultura_identychnist.pdf?sequence=1&isAllowed=y
5. Венсан Д. Клопоти з ідентичністю [Текст] / Декомб Венсан. – К. : Стилос, 2015. – 281 с.
6. Гантінгтон С. Протистояння цивілізацій та зміна світового порядку [Текст] / Семюел Гантінгтон. – Львів: Кальварія, 2006. – 474 с.
7. Гегель Г. В. Ф. Феноменологія духу [Текст] / Георг Вільгельм Фридрих Гегель. – СПб : Наука, 1999. – С. 41– 444.
8. Бодріяр Ж. Символічний обмін і смерть [Текст] / Жан Бодріяр ; [пер. з фр. Л. Кононович]. – Л. : Кальварія, 2004. – 376 с. Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція [Текст] / Жан Бодріяр ; [пер. з фр. В. Шовкуна]. – К. : Основи, 2004. – 230 с.
9. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях : монографія [Текст] / Анатолій Карась. – К. ; Львів : Вид. центр ЛНУ ім. І. Франка, 2003. – 520 с.
10. Карась А. Свобода вибору і культурна ідентичність: взаємовиключення чи взаємодопомога [Текст] / Анатолій Карась // Матеріали міжнародної міждисциплінарної конференції «Людина та її ідентичність у добу глобалізації», 29–30 червня 2010 р. ; [відпов. за випуск проф. А. Карась]. – Львів, 2010. – С. 21–24.
11. Лалл Дж. Мас-медіа, комунікація, культура: глобальний підхід [Текст] / Джеймс Лалл ; [пер. з англ. О. Гриценко та ін.] – К. : К. І. С., 2002. – 264 с.
12. Тейлор Ч. Етика автентичності [Текст] / Чарльз Тейлор ; [пер. з англ.]. – 2-ге вид. – К. : Дух і літера, 2013. – 128 с.
13. Попович М. Бути людиною [Текст] / Мирослав Попович. – К. : Києво-Могилянська академія, 2011. – 223 с.
14. Фукуяма Ф. Проти політики ідентичності / Френсис Фукуяма // Режим доступу <http://sg-sofia.com.ua/protiv-politiki-identichnosti-fukuyama?fbclid=IwAR1yeXPK5zdifdx309Ei5CmjmK0K54MhlUb1LkXNy7pw4BuSn5pWHipC3xg>
15. Butler J. Uwikłani w pleć. Feminizm i polityka tożsamości, przeł [Текст] / Judith Butler [vct. Karolina Krasuska]. – Warszawa : Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2008. – 270 p.
16. Bloom A. The Closing of the American Mind [Text] / Allan Bloom. – N.-Y. : Simon and Schuster, 1987. – 383 p.
17. Habermas J. The Crisis of the European Union: A Response [Text] / Jurgen Habermas ; [translated by Ciaran Cronin]. – Cambridge : Polity, 2012. – 102 p.
18. Castells M. Siła tożsamości [Text] / Munuel Castells. – Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009. – 464 p.

THE BASES OF IDENTITY FORMATION IN UKRAINE IN THE CONTEXT OF MODERN CHALLENGES

Lydiya Safonik

*Ivan Franko National University of Lviv
Universytetska str, 1, Lviv, 79000, Ukraine
lidiyasafonik@gmail.com*

In the article the author points out the six main principles of the formation of identity in Ukraine in the context of modern challenges. The very first principle of the formation of identity is the desire of the people to answer the question «who we are». The complexity of the answer lies in the fact that certain citizens identify themselves as «Soviet people» and hostile to Ukrainian reality. The second principle of identity formation is the significance horizons. The horizons of Ukraine's significance are rising due to the choice of the «square participants». A sample of existential choice of «participants of the square» promotes the constitution of national identity. Thus, the third principle of constituting the identity of a Ukrainian is «life as an exercise in freedom». The fourth ambition of identity formation is the form of social well-being that has a great influence on the formation of a person's identity. The fifth principle of identity formation is the renewal of the symbolic space of Ukrainian reality, since the old symbols do not meet the needs of today's Ukraine. As never before, Ukraine needs intellectuals who are capable of creating new social meanings and symbols. Updated meanings and symbols are an excuse for imposing other people's meanings. The sixth principle of constitutionality of identity is the formation of self-identity; otherwise, a person is not able to constitute a national identity. The obstacle to self-identity is that the modern world is rather dichotomous. The article emphasizes that today the young person loses the feeling of the Motherland, since existence in a globalized world reduces the demand for rooting. Thus, the author agrees with F. Fukuyama's opinion that liberal democrats are called to return to a more universal understanding of human dignity, otherwise the conflict of identities is in danger.

Key words: identity, nation, people, community, person, rooting.

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999-2019-22-5>

СВІТОГЛЯДНІ СТРУКТУРИ СУЧАСНОГО ІМПЕРСЬКОГО МІФУ

Дев'ятко Наталія

КЗВО «Дніпровська академія неперервної освіти» ДОР,
49006 м. Дніпро, вул. Володимира Антоновича, 70,
Natalia_ptah@ukr.net
orcid.id 0000-0003-0162-1194

У статті досліджений імперський міф як особлива світоглядна кодова структура. Технологічний імперський і природний національний міфи, як втілення на кодовому рівні абсолютно протилежних світоглядних структур, борються за світоглядну домінанту у сучасному світі. На прикладі України цей світоглядний конфлікт може бути проаналізований якнайкраще.

Імперський міф є світоглядною конструкцією, яка за кілька століть еволюціонувала від Російської імперії до Радянського союзу, а нині актуалізована у Російській Федерації. Ключовою імперською міфологемою визначено «ідею місійності», яка виправдовує будь-які вчинки легітимної влади і працює на розширення простору, легітимує завоювання. Актуальною є міфологема «Третього Риму» як останнє легітимне державне утворення у світі. Відбувалася сакралізація незаперечної державної влади в особі правителя (міфологеми «Царя» і «лже-царя») і тих, хто знаходиться поряд із ним. Трансформувалася «міфологема землі», яка розглядається виключно як територія, що у цьому світогляді також дає право на територіальні завоювання.

Ключові слова: світогляд, імперський міф, національне, світоглядний код, інформаційні впливи, «гібридні війни».

Сучасний глобалізований світ завдяки технологіям і змінам у комунікативних процесах значно відрізняється від того, яким був у минулі століття. Водночас деякі світоглядні структури залишаються незмінними і постійно ре-актуалізуються, наповнюючись новими сенсами, що підтверджує істинність попередніх втілень. Ці світоглядні структури стають своєрідними каркасами для масової свідомості і призмою, через яку людина бачить світ. Специфіка сучасності полягає в тому, що не реальність втілюється в інформації про нашу дійсність, а саме інформаційне повідомлення може формувати реальність або, за наявності маніпуляцій, підмінювати її собою.

Досліджуючи світогляд, а також світоглядні коди як особливі інформаційні структури, що мають в основі актуалізовані архетипи або стереотипи, бачимо принципову різницю між глобальними світоглядними структурами, які можуть лягати в основу світогляду великих груп, об'єднаних між собою, як то народ, громадяни держави тощо. Користуючись наявною в сучасній науці термінологією, можна назвати ці світоглядні структури міфами. При цьому міф насамперед розуміється як світоглядний, оскільки формує систему світоглядних уявлень соціуму, а не як щось оманливе і застаріле.

В інформаційно-культурному просторі сучасної України бачимо наявність двох кодових світоглядних систем – національної та імперської. Вони є опозиційними, оскільки належать до різних типів світоглядних структур. Національний світоглядний міф є природним утворенням. Натомість імперський міф являє собою яскраве втілення технологічного міфу, цілковито десакралізованого світоглядного утворення, підсиленого, зокрема, іншими технологічними міфами (політичний, рекламний, ідеологічний, постмодерний).

У цій статті насамперед звертаємо увагу на сучасний імперський міф, який часто досліджується як невід'ємний від політичного та ідеологічного. Наприклад, у роботах В. Артюха [2], В. Колотила [9], І. Поліщука [18], М. Поповича [20], А. Синявського [23], М. Славинського [24] та ін.

Метою цієї статті є дослідження та опис базових світоглядних структур сучасного імперського міфу на прикладі світоглядних конструкцій, які за кілька століть еволюціонували від Російської імперії до Радянського союзу, а нині актуалізовані у Російській Федерації і мають вплив на сучасну Україну.

Розвиваючись разом із суспільством, трансформуючись відповідно до існуючих викликів часу, світоглядні міфологічні системи зберігають смисловий та енергетичний зв'язок з попередніми актуалізаціями, і чим він давніший і різноманітніший, тим більшу владу над суспільством вони мають у сьогоденні. Цікавим є те, що у технологічних міфах за відсутності повноцінних актуалізацій у минулому такі актуалізації фальсифікуються, чим допомагають у створенні маніпулятивної псевдореальності, яка не піддається логічному осмисленню і може бути сприйнята виключно на емоційному рівні.

Як і в попередні віки, у наш час головний конфлікт між десакралізованим, віртуалізованим світоглядним міфом, який зазнав постмодерного впливу і реалізується здебільшого як технологічний, та природним світоглядним міфом, яким керується масова свідомість і який має своє національне втілення, має дуже серйозні наслідки у житті людей.

Технологічний, політичний, рекламний, ідеологічний, постмодерний, імперський міфи постають як десакралізовані світоглядні утворення, тому саме вони можуть якнайкраще використовуватися для маніпуляції. Натомість природні міфи, які походять від давніх світоглядних міфів і є їхнім еволюційним продовженням, мають високий рівень сакральної енергії, що робить їх впливовими, але напряму, що практично унеможливило їхнє використання у маніпуляціях. До природних міфів (і світоглядних кодів систем в цілому) можна віднести національний, культурний, авторський, які за своїм вмістом відмінні від технологічних міфів і тому можуть вступати з ними у світоглядні конфлікти у боротьбі за світоглядну домінанту в будь-якому інформаційно-культурному просторі за всіх історичних епох.

Незважаючи на тривалі дискусії щодо ролі і структури такого прояву світоглядної структури як імперський міф, чіткого термінологічного визначення на сьогодні так і не було дано. На мою думку, імперський міф – це різновид технологічного міфу, який є похідним від ідеологічного міфу. Імперський міф має надзвичайно давню традицію втілення, оскільки легітимізує жорстку суспільну ієрархію, територіальні прагнення і розширення держави, нівелює значення національного (або підмінює його) та важливість ролі особистості у суспільному житті соціуму. Зважаючи на те, що саме цей різновид світоглядного міфу як кодової системи лежить в основі суспільств у державах «імперського типу», не залежно від їхнього самовизначення, він проявлений в різних історичних епохах і є по суті подібним у своїх структурах, – цю світоглядно-комунікативну систему можна визначити саме як імперський міф. На території сучасної України імперський міф представлений як залишок світоглядно-комунікативних структур попередньої ідеологічної системи, яка домінувала у масовій свідомості радянського народу. Остання в архетипному контексті походить від імперських структур Російської імперії, оскільки для свого повноцінного функціонування держава такого типу потребує легітимації суспільної ієрархії і територіальних прагнень, тому й відповідно послуговується імперським міфом.

Найкраще, на мою думку, описати особливості базових структур імперського міфу можливо через порівняння з національним міфом як різновидом природного у контексті сучас-

ності, що і буде здійснене у статті. Вже на рівні співставлення їхніх міфологем і світоглядних уявлень міфологічного характеру бачимо, що однією з принципових відмінностей цих систем є наявність архетипів «онгівського зразка» в процесі етнічної ідентифікації [2, с. 9–10], які, як вважає В. Артюх, і визначають міфологічний потенціал нації, – в імперському міфі архетипи у такому прояві відсутні, він здебільшого послуговується *стереотипами*.

Сучасні світоглядно-комунікативні системи імперських міфів мають важливу структурну особливість: вони найкраще піддаються *впливу постмодерних тенденцій*, як це, наприклад, можна бачити у суспільному, політичному та культурному житті Російської федерації, й можуть створювати додатковий ефект протистояння імперського і національного міфів, виступаючи в якості проявлених у національному глобальних тенденцій.

Імперський міф потребує легітимації своїх дій і влади. У російському світоглядному міфі це втілюється за типовим для міфу такого роду принципом *поєднання влади церкви і державних структур*. У Російській православній церкві «завжди проглядався союз церкви і держави, православ'я і самодержавства» [25, с. 106–107], що є чітким відображенням формули російської культури і духовності, сформульованої ще у XIX ст. [6, с. 58], і становить основу світогляду тих, хто перебуває у полі впливу цього міфу або самоідентифікується через його світоглядні установки.

Ця самоідентифікація через «Церкву» має *більшу важливість, ніж національність*, що типово для імперського міфу. Саме тому Церква в Росії протягом довгого історичного періоду настільки висловлює державницьку ідею, що, на думку В. Перевезія, «стає носієм не лише релігійної, а й національної ідеї» [17, с. 319]; православ'я сприймається як «найважливіше джерело руської ідеї» [6, с. 18], як про це пише А. Гулига, і навіть національність розшифровується через релігійні категорії [6, с. 72], постає «питання не походження, а поведінки», спільнота формується «не «кров'ю», а культурою того культурного стереотипу, який став рідним» [6, с. 64–65]. Оскільки імперський міф технологічний за своєю природою, для нього важлива форма, а не суть, що повністю знецінює віру в її базовому значенні і робить можливим усілякі фальсифікації історичних сенсів (наприклад, реально існуючі ікони Сталіна). Національність і національна свідомість, як не важливі для імперського міфу, також зазнають змін, що приводить до придушення національно-етнічного начала в усіх його проявах, залишається тільки форма.

Ключовою імперською міфологемою, на якій тримається кодова система світоглядних уявлень цього міфу, є *ідея місіїності*, яка виправдовує будь-які вчинки легітимної влади і працює на розширення простору; на образному рівні вона втілюється у понятті «обраності». Б. Глотов, досліджуючи праці російських релігійних філософів М. Бердяєва, П. Флоренського, Г. Федотова, показує їхню спільну віру у «місію Росії у збереженні культури – і не тільки православної, але й всеєвропейської» [4, с. 7]. Надалі ця міфологема трансформувалася в ідеологічне трактування необхідності всесвітньої революції і зміни світового ладу, боротьби за духовність у всьому світі тощо.

Як світоглядний код, окрім православної віри, виступає у цьому інформаційно-культурному просторі *російська мова* (і як її сакральний прояв – церковна старослов'янська), в якій з плином часу все менше використовуються слова з архаїчними коренями, синоніми, метафори та інші тропи, що свідчить про зниження енергетики мови (відмінні еволюційні процеси можна спостерігати в українській мові), зростає відсоток запозичень, активних у вжитку без усвідомлення походження слова, збільшується ступінь формального наслідування [16, с. 45]. Імовірно, що причини цього не мають національного характеру, враховуючи низьку активність націєтворчих процесів, а пояснюються тим, що російська мова була ледь не єдиним знаковим чинником ще при формуванні імперської еліти, про що пише

Г. Басара [3, с. 45]. Таким чином, мова, хоч і позбавлена національних функцій, стає одним із системотворчих елементів комунікативного простору.

Зміна енергетичного наповнення національної мови фіксується й безпосередньо у функції *самоідентифікації особи* у цьому просторі. При цьому формально кодові міфологічні принципи дотримані, оскільки для того, хто самоідентифікується як «русский», як визначає М. Казачков, «ми» – це ті, хто належить до руської держави, а не до народу, хто цю державу укріплює і розширяє; «вони» – це всі, хто за кордоном, а ті, хто всередині нього, але діють на шкоду державній всемогутності – прямі вороги» [8, с. 27]. Через мову фіксуються і постійне використання прикметника «русский» для приєднання до спільноти та розширення поля впливу цього світоглядного міфу на будь-які елементи і перекодування їхніх смислів і значень.

Третім світоглядним кодом для світоглядно-комунікативної системи імперського міфу є історично освячена духовна державотворча традиція, яка реалізується через *міфологему «Третього Риму»* як останнього легітимного державного утворення. Ще за часів Російської імперії Філофей писав: «Тепер у всій піднебесній один православний християнський цар – государ російський, і свята вселенська церква, замість Риму і Константинополя, сяє світліше сонця у Москві. Два Рими впали, третій – Москва – стоїть, а четвертому не бути» [цит. за 14, с. 7]. Важливо акцентувати увагу, що, ведучи свою міфологічну історію від Римської Імперії, Москва довгий час не мала міфологічного зв'язку з Києвом. Як вважає І. Лосєв, «духовна і культурна спільноти між Києвом і Москвою не є чимось споконвічним, уявлення подібного роду виступають як пізніший ідеологічний продукт, що виробився під тиском політичних проблем часу» [13, с. 19], та є утворенням, пізнішим від XVI ст., на думку професора Гарвардського університету Е. Кінана [цит. за 13, с. 20]. Тому ідея сакральної пов'язаності Києва і Москви є однією з ланок, по яким може здійснюватись удар для руйнування ієрархічних зв'язків імперського міфу. Таким чином, це роз'єднання на рівні міфологем і зменшення впливу з боку імперського міфу можливе як за рахунок інтерпретації спірних історичних подій, історичних постатей, виявлення різних історичних коренів, так і за рахунок розведення культурних, політичних чи суспільних шляхів розвитку двох держав у їхньому міфологічному втіленні.

Відмінності базових світоглядних міфів вплинули на розвиток особистісного начала, що проявилось в історичній ретроспективі: українці сакралізують «громаду», а не «государя», як росіяни, для українців священна не влада, а воля [5, с. 31; 16, с. 48]; князь в українській землі існує у спільності зі своєю військовою дружиною і виключно – «перший серед рівних» [10, с. 4], а монархічна влада не приймається на національному рівні [19, с. 83]; українці взагалі не мають, на відміну від росіян, незнищенної «віри в батюшку-царя» [1, с. 5; 20, с. 62], як однієї з іпостасей Бога-отця на землі; натомість для українців Бог і батько взагалі не отожднюються [21, с. 285]. Завдяки цій відмінності у національній міфології українців відсутній мотив самозванства й альтернативності минулого, який, на думку В. Кормера, притаманний росіянам і «тісно пов'язаний з основною символікою карнавалу» [11, с. 183]. В імперському міфі, для якого важлива легітимація державної влади, цей мотив функціонує на рівні *міфологеми «лже-правителя»* або «лже-царя».

Бачимо відмінності і в соціальній площині, спричинені функціонуванням основних світоглядних міфологем: так, росіяни, як вважає І. Поліщук, тяжіють до спілки, «що функціонує на підвалинах єдиної мети», а українці до «громадської спільності, об'єднаної більш емоційно-почуттєво» [18, с. 88]; для українців влада втілюється у формі Гетьманату [10, с. 5], росіяни створюють общини, українці – громади [12, с. 64], понад усе цінуючи особисту свободу, а не спільність, як росіяни. «По вкоріненому розумінню перших [українців],

зв'язок людей засновується на взаємній згоді і може розпастися за їхньої незгоди; інші [росіяни] намагалися встановити необхідність і нерозривність раз встановленого зв'язку і саму причину встановлення віднести до Божої волі і, відповідно, виокремити з людської критики» [12, с. 50].

Є кілька причин, чому імперський міф є несприятливим для виховання виразників національного та взагалі актуалізації природних життєствердних структур. По-перше, зменшення соціальної активності в імперському міфі відбувається завдяки постійній активізації «ореолу мучеництва», страждання, що на наших теренах співвідноситься з мораллю християнства, суспільною покірністю, «хоровим началом», роздвоєністю світогляду, як-то існування «малої» і «великої» батьківщини, «подвійною свідомістю» [11, с. 169]. По-друге, обов'язковою є ієрархічність в усіх сферах життя, часто принизливого характеру, причому ієрархічність ця формальна, без освячення внутрішньою суттю, влада і збереження державного ладу незмінними стають самоцінними [7, с. 72–74]. По-третє, формується особливий людський тип – «люди двох націй» [24, с. 100], з нерозвинутими самосвідомістю й особистісним началом [7, с. 72]. На думку Ю. Романенка, «колективістичне світовідчуття повністю поглинає індивідуальну рефлексивність» [22, с. 37] для представників усіх народів, які потрапляють у поле впливу імперського міфу.

Необхідне для імперського міфу розширення території свого впливу фіксується у міфологемі землі; спостерігається прив'язаність до неї як до категорії, яка формує світогляд, а не до народу, що на ній мешкає, таким чином, із національної міфологемі земля перетворюється на територію. Так, М. Казачков пише, що «територія, яка для інших народів є лише тілом держави, для руських одночасно виявляється наче тілом самого народу – звідси й акцентована гордість величезністю країни та ірраціональна схильність до експансії і непримиримість у територіальних суперечках» [8, с. 28]. Саме тому після розпаду Радянського Союзу в імперському міфі, який втрачає значну частину свого простору і впливу, починають стрімко розвиватися кризові явища, які можуть бути подолані або за рахунок відновлення просторового розширення, або завдяки відмові масової свідомості від підпорядкування світоглядно-комунікативній системі імперського міфу і переході на іншу систему світоглядних уявлень, що можливо лише під час національного відродження. Як бачимо, обрано шлях територіального розширення, а не змін, що робить для цього світогляду цілком легітимними завоювання Абхазії, Придністров'я, Північної Осетії, Сирії, частини українського Донбасу, анексію Криму. Без цього розширення імперський міф у російському варіанті наразі просто перестав би існувати, оскільки втратив значну частину своєї енергетики.

Завдяки неактивності власного творчого начала через придушення усіх національних процесів імперський міф вирізняється прагненням до запозичень і переймання зовнішнього: у релігійній обрядовості і мовних запозиченнях, не еволюційності ідей тощо. Поступове переродження національного світоглядного міфу в імперський для несвідомого українського народу втілюється у комплексі меншовартості і стало світоглядною перешкодою у розвитку для тих, хто йде на конфлікт із домінуючим імперським міфом, знаходяться на нижчих сходинках суспільної ієрархії.

В імперському міфі не шануються особистість та індивідуальність, право на неї мають тільки владарі і ті, хто досяг успіху, піднявшись на вищі щаблі суспільної ієрархії (популярності). З одного боку, цим пояснюється хвороблива увага «простих людей» до особистого життя різноманітних публічних осіб та зірок, бо «простим» на кодовому рівні відмовлено в індивідуальності та оригінальному, творчому самовираженні. З іншого боку, саме цей світоглядний код дає право владарям жертвувати будь-якою кількістю тих, хто

знаходиться внизу ієрархічної системи і за потреби забувати про ці жертви (для порівняння: безіменні могили загиблих «ополченців» на Донбасі і те, як українці проводжають в останню путь загиблих воїнів). Відсутність цінності особистості напряду нівелює значення гідності, через що самоприниження також сприймається як норма, що є апіорі неможливим для природних світоглядних структур.

Оскільки в імперському міфі для більшості людей *відсутнє поняття сакралізації власної діяльності* (у цьому випадку наповнення сенсом), надважливою стає відповідність формі, різноманітним приписам і правилам. На профанному рівні це можна спостерігати у тому, що людина «продає» державі не свою ефективну роботу, а час життя. Це дає право людині займатися на робочому місці чим завгодно, аби бути присутнім, а владним структурам натомість вимагати від людини виконувати роботу у час, не регламентований робочим днем, що завдяки актуалізації цих світоглядних кодів суспільної ієрархії ставить людей у становище рабів, легітимізує такий стан речей, гасить творче начало, активність, індивідуальність і повністю нівелює відповідальність за свої дії і майбутнє. Окрім того, формальне дуже легко може стати репресивним до тих, хто вкладає у свою роботу справжній сенс, особливо ті, які можуть бути відмінні від загальноприйнятих.

Через те, що в імперському міфі *творче начало має надзвичайно малі можливості для розвитку*, здебільшого воно згасає саме по собі, та й сама система освіти і виховання не сприяє розвитку особистості, продукуючи однаковість або, образно кажучи, світоглядну сірість, що маніпулятивно закріплюється через ідеологію як благо. Всі мають однаково думати, діяти, вдягатися, говорити, проявляти себе, працювати, жити тощо. Хто виходить за рамки, отримує маркер «ворога» або й одразу карається і знищується. Тому псевдосакральна «столиця» має постійно оновлювати механізми відбирання творчих та інтелектуальних сил з «провінції» та межових просторів, загарбувати їх, бо інакше власна енергетика імперської кодової системи зменшиться настільки, що вона почне саморуйнуватися. Водночас це не заважає ставитися до «приїжджих» як до людей «другого сорту», а самим переселенцям з «провінції» до «столиці» повторювати цю поведінкову і світоглядну модель по відношенню до наступних «приїжджих», часто молодших поколінь. Нівелює цю модель тільки актуалізоване національне, що пояснює, чому «іногородці» у таких «столицях» тримаються разом й утворюють юридично не зареєстровані діаспори. У державі, яка в основі має імперські світоглядні коди, важливими є не самі ідеї та здобутки, а наявність статусу («право» на висловлювання думки або дії), приналежність до відповідних професійних або суспільних груп, без чого дії і думки людини нічого не варті, що теж є проявом домінування зовнішнього над внутрішнім і технологічного над природним. Неактивність творчого начала в результаті призводить до бідності на культурно-духовному рівні, а також у науці і технологіях.

Просторово-часові міфологічні уявлення імперського міфу чітко скеровані на *столицю як єдиний можливий сакральний центр* – місце, де людина може найбільше реалізувати свої здібності і є у безпеці. З цього походить додаткова можливість приниження тих, хто знаходиться не біля цього псевдосакрального джерела влади, і формується *міфологема провінції* як місця, яке людина має залишити, якщо прагне розвитку. Хоча останнє переконання у нинішньому глобалізованому світі високих технологій є абсолютно неправдивим, під дією імперського міфу людина продовжує вірити, що ні на що не здатна, якщо знаходиться не в столиці або «не при владі», і не протистоїть несправедливості, навіть якщо бачить її. У світоглядній кодовій системі імперського міфу всі, хто не знаходиться у столиці, є меншовартісними і маргінальними, що провокує додаткові конфлікти і нездорову конкуренцію, коли людина стає здатною на все у своїй боротьбі за «місце під сонцем».

Принижуючи інших, боячись бути приниженим або знищеним, проявляючи агресивність до інших, люди наповнюють світоглядну кодову систему імперського міфу своїми почуттями та енергіями, чим підживлюють її і дають йому неабияку владу над своїм життям. Натомість у природних, зокрема, у національних світоглядних системах, сакральність рівномірно зменшується від центру до периферії, а на кордоні (між упорядкованим Космосом і Хаосом) знову збільшується, причому можливе існування будь-якої кількості місць з високим рівнем сакральної енергетики за межами столиці і за певних умов поява нових, а як Центр може сприйматися весь простір обжитого Космосу (умовно кажучи, Коростень нічим не гірший за Луцьк чи Одесу, вони просто різні і є частинами єдиного цілого, їхня історія, культурна спадщина, мешканці – однаково цінні).

Імперський міф характеризується глибоко укоріненими у ньому *карнавалізацією* (як психологічним механізмом захисту існуючої суспільної ієрархії від революційних змін) та *ігровим началом* (у значенні віртуалізації реальності), що у своїй суті суперечить природному світоглядному міфу, в якому не знаходиться місця для віртуалізації життя, оскільки остання сприймається як «штучність» й автоматично зараховується до «ворожих» світоглядних утворень. Ігрове начало російського несвідомого походить від візантійського архетипу, про що пише К. Леонтьєв [цит. за 26, с. 98], і проявляється у державницьких міфологемах «церкви» і «царя» [цит. за 15, с. 39]. Водночас саме ігровий психотип, як вважає Ю. Романенко, є джерелом і також основою для маргінального світовідчуття, завдяки йому «маргінал не діє, а лише виражає причетність до дії, особливо якщо мова йде про організовану зовнішньополітичну дію» [22, с. 38]; це й можна бачити на рівні суспільно-політичного життя соціуму, який перебуває у полі впливу імперського міфу, та любові до різноманітних «шоу» (сучасний прояв карнавалу як спотвореного світоглядного коду). Проте, в українському менталітеті проявлене таким чином ігрове начало зазвичай не активне [22, с. 39] і здебільшого, на нашу думку, тривалий час проявлялося у контексті дії комплексу меншовартості.

Проте, завдяки потужним технологіям зомбування воно дало про себе знати у політичному протистоянні 2019-го року. Останнє підтверджується навіть тим, що «причетні до політичної дії» не мають бажання в реальному світі підтримувати своїх обранців, перекладають відповідальність на інших й обмежуються лише коментуванням і перепостами у віртуальному просторі, максимально можлива для них дія – голосування у день виборів («хрестик» у виборчому бюлетені і очікування настання Раю вже на наступний день без їхньої власної діяльності). Різниця у реальній активності виразників двох світоглядів є зафіксованим фотofактом (наприклад, кількість людей у фанзонах під час Дебатів між кандидатами на посаду Президента України на стадіоні НСК «Олімпійський» 19 квітня 2019 р.).

Імперський світоглядний міф є потужною структурою з активними світоглядними кодами і давньою історією. Він може впливати як напряму, захоплюючи межові інформаційно-культурні простори і перекодовуючи їх, так і діяти методом проникнення інформаційних вірусів у підсвідомість людини, що часто застосовується під час сучасних «гібридних війн». Розуміння нині принципів його дії і базових світоглядних структур і кодів, на мою думку, не просто актуальне, але критично необхідне для унеможливлення призупинення процесів національного відродження в сучасній Україні та зміни світоглядної парадигми на життєствердну у всьому світі.

Список літератури:

1. Абульханова К. А. Российская проблема свободы, одиночества и смирения / К. А. Абульханова // Психологический журнал. – 1999. – № 5. – С. 5–14.

2. Артюх В. О. Природа національного міфу : історико-філософський контекст : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / В. О. Артюх ; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2001. – 19 с.
3. Басара Г. Українець versus малорос : проблеми національної ідентичності на світанку української революції / Г. Басара // Вісник КНУ : Українознавство. – 2003. – № 7. – С. 44–48.
4. Глотов Б. Б. Культурно-цивілізаційна ідентифікація українського народу : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора філос. наук : спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / Б. Б. Глотов ; Дніпропетр. нац. ун-т ім. О. Гончара. – Дніпропетровськ, 2008. – 32 с.
5. Гриценко О. А. «Своя мудрість» : національна міфологія та «громадянська релігія» в Україні / О. А. Гриценко. – К. : УЦКД, 1998. – 184 с.
6. Гулыга А. В. Русская идея и ее творцы / А. В. Гулыга. – М. : Эксмо, 2003. – 448 с.
7. Зотов А. Ф. Русская культура : своеобразие или «привычная своеобычность»? / А. Ф. Зотов // Социс. – 1995. – № 11. – С. 71–74.
8. Казачков М. Национальное подсознание / М. Казачков // Радуга. – 1990. – № 4. – С. 25–33.
9. Колотило В. В. Роль ідеології в процесі соціальних змін : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / В. В. Колотило ; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2006. – 17 с.
10. Корієнко Н. Українська та російська ментальність : проекція і сучасне / Н. Корієнко // Слово і час. – 1991. – № 7. – С. 3–9.
11. Кормер В. Ф. О карнавализации как генезисе «двойного сознания» / В. Ф. Кормер // Вопросы философии. – 1991. – № 1. – С. 166–185.
12. Костомаров Н. И. Две русские народности / Н. И. Костомаров. – К. ; Х. : Майдан, 1991. – 120 с.
13. Лосєв І. В. Український міф в російській культурі / І. В. Лосєв // Магістеріум : культурологія. – 2003. – Вип. 12 – С. 17–22.
14. Макарий (Булгаков), митрополит. История русской церкви : [в 9 т.] / митрополит Макарий (Булгаков). – М. : Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. – Т. 7.
15. Национальная психология : анализ проблем и противоречий. Методика изучения курса / [сост. П. И. Гнатенко, Л. О. Кострючкова]. – К. : УМН ВО Дн. вуза УССР, 1990. – 80 с.
16. Носова Г. Міф у культурі : спроби інтерпретації / Г. Носова // Філософська думка. – 2003. – № 5. – С. 27–50.
17. Перевезій В. О. Роль релігійного фактора у процесах національної інтеграції в Україні / В. О. Перевезій // Національна інтеграція в полікультурному суспільстві : український досвід 1991–2000 років. – К. : Інститут політичних і етнонаціональних досліджень НАН України, 2002. – 374 с. – С. 318–330.
18. Поліщук І. О. Ментальність українства : політичний аспект / І. О. Поліщук // Людина і політика. – 2001. – № 1. – С. 86–92.
19. Поплавська Т. Особливості національного менталітету та побудова правової держави в Україні / Т. Поплавська // Філософська думка. – 2004. – № 1. – С. 73–91.
20. Попович М. Міфологія у суспільній свідомості посткомуністичної України / М. Попович // Дух і літера. – 1998. – № 3–4. – С. 57–68.
21. Потебня А. А. Теоретическая поэтика / А. А. Потебня. – М. : Высшая школа, 1990. – 344 с.
22. Романенко Ю. В. Міфологеми зовнішньої політики України / Ю. В. Романенко // Актуальні проблеми міжнародних відносин. – 2003. – Вип. 39, ч. 1. – С. 35–42.

23. Синявский А. Д. Основы советской цивилизации / А. Д. Синявский. – М. Аграф, 2002. – 464 с.
24. Славинський М. Національно-державна проблема в СРСР / М. Славинський // Київська старовина. – 1993. – № 5. – С. 99–102.
25. Шуба О. В. Релігія в етнопонаціональному розвитку України (політологічний аналіз) / О. В. Шуба. – К. : Криниця, 1999. – 324 с.
26. Янов А. Л. Славянофилы и Константин Леонтьев / А. Л. Янов // Вопросы философии. – 1969. – № 8. – С. 97–106.

WORLDVIEW STRUCTURES OF THE MODERN IMPERIAL MYTH

Deviatko Nataliia

*Dnipro Academy of Continuing Education,
Volodymyra Antonovycha st., 70, 49006, Dnipro, Ukraine*

*Natalia_ptah@ukr.net
orcid.id 0000-0003-0162-1194*

The article examines the imperial myth as a special worldview code structure. Technological imperial and natural national myths (as embodiments at the code level of absolutely opposite worldview structures) are struggling for a world-prevailing. On the example of Ukraine, this ideological conflict can be analyzed as best as possible.

The imperial myth is a world-view construct that evolved from the Russian Empire to the Soviet Union, and is now being updated in the Russian Federation.

The key imperial mythologem is defined by the «idea of mission», which justifies any acts of authorities and works to expand the space, legitimizes conquests. Topical is the mythologem of the «Third Rome» as the last legitimate state formation in the World. There was a sacralization of undeniable state power in the person of the ruler (mythologemes of the «Tsar» and «False King») and those who are near him. The «mythologem of the Land» (which is considered exclusively as a territory) has been transformed and in this outlook also gave the right to territorial conquests.

Russian imperial myth has several important features. His codes are mostly actualized through stereotypes, not through archetypes (by K.G. Jung). At the code level, the power of the church and state structures is combined, that is more important than nationality. The imperial myth is characterized by deeply rooted in it carnival and game-based beginning (in the sense of virtualization of reality). Association to the imperial myth is carried out through the code system of the Russian language, which became the main factor of self-identification. All spheres of life are clearly regulated, stereotyped, and people are constantly struggling for their place in the formal social hierarchy.

The imperial myth is unfavorable to the development of the national and the actualization of natural life-affirming structures. It combats them in every way, reducing the level of creative energy and the value of a developed individual. As a result, national worldview structures are infected with a complex of inferiority.

All this can be seen in the historical retrospect of the Ukraine and the Russian Federation and in modern political confrontations.

Key words: worldview, imperial myth, national, worldview code, information influences, «hybrid wars».

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999-2019-22-6>**THE FEMALE CONSUMER: WHO SHE IS, WHO SHE WANTS TO BE
AND WHO SHE CANNOT BE AS A CONSUMER****Joanna Mysona Byrska***Head of the Chair Social and Political Philosophy,
Department of Philosophy, University John Paul II in Cracov,
e-mail: joanna.mysona.byrska@upjp2.edu.pl*

This article demonstrates who a woman is as a consumer and how she strives to fulfill the requirements of the world of consumption. The world of consumption is a form of living according to the new moral imperative of a «fun reality.» For the female consumer professional success is very important. The family becomes secondary because a family represents many forms of limitation and restriction and this is not seen as something good in the world consumption. It is underscored that they are not often intercorrelated, in particular, if it is about the very woman view of life. The problem of woman self-comprehension, as a consumer, the modern worlds' requirements to her, its game motives and directions to entertainment and superficialism, is discussed. With the help of renowned scholars of contemporary culture Z. Bauman, J. Baudrillard and others, it is argued that, firstly, the woman-consumer is transformed from subject to object, which constitutes an integral part of the consumption culture and is guided above all by consuming more and more, without reflecting on it (because the critical approach threatens the carelessness of the consumption process and may place its expediency in doubt). Secondly, the discourse of consumption places a woman on the demand to meet a certain notion of a “good consumer”, which is based on the aesthetic requirements of “being beautiful” (a Barbie doll may be a possible standard). It is analyzed that it is very important for the woman-consumer to have her professional success and recognition from colleagues and the society. In this situation, the values of family life have become sidelined, the family becomes something of an afterthought and even extra. There is an orientation towards life “without children and family”, which is seen as having restrictions on freedom of consumption and continuity of life's fun. It is believed that a woman-consumer should be eternally good (beautiful), young and above all, successful in the professional field. But there is the dilemma: does it really exhaust our human understanding of happiness and vocation? It is concluded that compliance with intensive consumption rules restricts a woman's rights and freedoms. They narrow her self-awareness to the thesis of the unconditional “proper” appearance, in order to feel in the centres of consumption recognizable and adequate. It is suggested that the simulation of such behaviours is as transient as anything in the world of consumption.

Key words: woman, consumer society, beauty, icons, vocation.

Who is the female consumer? Who does she want to be and who is it that she cannot be? This is the question that, in the context of the modern society of consumption, has a different answer than is normally formed in this type of society. A woman consumer is subject to the principles and rules of the world and society of consumption. The purpose of this text is to show who the woman is that has become a consumer. At the same time the answer to this question will show who the female consumer should not be if she wants to remain in compliance with the requirements of the world and society of consumption. A separate question is whether in becoming a consumer a woman is able to be happy? Happiness is recognized as one of the main

values of the world of consumption. Is the woman consumer the woman who she would like to be? Does consuming provide long-lasting happiness for her? We can begin with the hypothesis, that a woman as a consumer is happy in the world of consumption but for only a certain amount of time which, in comparison to her entire lifetime, is quite short. What's more, being a consumer can deprive a woman of being herself in the fullest possible sense. The woman consumer seems to be limited and subordinated to the demands of the world of consumption, which is not always good for her. To answer these questions and prove the above hypothesis first an overview of the world of consumption must be presented and then a description of the woman who is living in this world and is or becomes a consumer.

The world that surrounds the person living in modern Europe is one that is rich and full of diverse goods. The world of affluence and consumption is accessible to all who have sufficient financial resources. The most important thing in this world is consumption, and the level at which one consumes speaks to the value and social status of the individual. Because the value of the individual is determined by the level of consumption, that is, property, clothing, etc. it is hardly surprising that in the world and society of consumption what one has to show is what counts above all else. External things are preferred – everything should be on display. The old adage: «fine feathers make fine birds» is more and more significant in the world of consumption. Packaging, what you see on the outside, is important, even more important than what is unseen or intangible. Zygmunt Bauman simply says that in a world and in a society of consumption aesthetics appears in the place of ethics¹, which means that aesthetic values play a major role. At the same time it should be noted that aesthetic values have always been prized, people like beautiful things, they like to surround themselves with them and derive pleasure from them. It seems that there is nothing wrong with that. The problem begins when aesthetic values prevail over ethical values and aesthetics displaces ethics. This means that rather than seek the broadly understood «good» a person strives for beauty instead. In other words, we can say very simply, something can be pretty and not necessarily good. This means the entire world has had a change in perception. Also, what it means to be a woman and how a woman should fulfill her role has changed as well.

One of the new values that have appeared in the esthetics of the world of consumption is entertainment, or a specialist who tells the consumer in what way to be entertained or whether the entertainment is suitable.² Spontaneous fun is not considered valuable because fun must be appropriate to the world of consumption. In accordance with the principles of the world of consumption, fun is based on pleasure.³ The principle of pleasure, which has been known for centuries, is strongly associated with fun and has become one of the leading values in the world of consumption.⁴ Fun must be had in accordance with a plan that has been prepared by a specialist, it might be very extravagant and exclusive, that is, expensive.

A characteristic of the world in which fun is an important value, is the emergence of an ethos of free time in place of the ethos of hard work for the common good. This free time is a time devoted to fun, which is very valuable and continues to become more valuable. Hard work is permitted only if it brings the financial resources to enable a person to have fun during their free time.

When it comes to work, according to the requirements of the world of consumption, it should be primarily interesting because interesting is a new value. Those who have reached

¹ Z. Bauman, *Praca konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, WAM, Kraków 2005, p. 67 i n.

² J. E. Combs, *Świat zabawy. Narodziny wieku ludycznego*, UW, Warszawa 2011, p. 76 – 77.

³ Ibidem, p. 18.

⁴ J. Baudrillard, *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*, Sic! Warszawa 2006, p. 179.

the appropriate level of consumption can do this.⁵ Virtue in the world of consumption is spending money not making it, because if a person has money they do not need to work and should have fun. Women have always been good at spending money! In the world of the consumption they are allowed to spend money and in this respect they can do it calmly and in the same way men do. In the world of consumption this behavior is strongly supported and encouraged – in this way the fundamental value of the world of consumption is realized: spend with all your might.

Who is a woman in the world of consumption? She is certainly a consumer. It seems to be that a female consumer is different from a male consumer.

First, a woman – as a consumer, is to pursue the fundamental task that the world of consumption poses to a person, that is, to consume, and preferably by not thinking too much about it because any reflection may endanger carefree consumption. In the course of reflection one may ask whether a purchase makes sense or if an object is needed, etc.

Second, a woman who wants to meet the requirements of the world of consumption must be pretty. What counts above all else is that which is external and the female consumer fulfills this requirement. What it means to be beautiful is also precisely defined. The canon of beauty in the world of consumption is not nice to the woman who has been given a full figure. A symbol of beauty in the world of consumption is the Barbie doll. She is very thin, with extremely long legs, a narrow waist and large breasts. According to this canon of beauty a woman is beautiful if she is slim (not too skinny), young or at least looks young, free (that is, without obligations), happy and has a career. A beautiful woman is one who works, she is definitely not a housewife or mother. Female beauty seems to be related to occupational activity.

In the world of consumption appearance is very important. Joel Bakan highlights this when he writes:

– (...) the value of the person is evaluated solely on the basis of her sexual allure or behavior, without other characteristics;

– the obligatory standard for the physical attractiveness of a person (narrowly defined) is equal to being sexy;

– A person is objectified from the sexual point of view – this is done for the benefit of serving someone else's sexual desires and is not seen as a person capable of independent action and decision-making;

– Sexuality is imposed in an inappropriate manner (this applies especially to children).⁶

In the world of consumption, according to the above citation, one must look good, that is thin, young and healthy.⁷ A beautiful woman is sexy and if she isn't sexy she's not beautiful.

Who is the pretty, thin, forever young female consumer? She may be a fashionable trophy wife who is next to an equally attractive man – the female consumer provides beauty to his high status and does not speak, because she only has to look a certain way. It is not received well when the trophy wife speaks up, it is not her job to speak her opinion, she should admire her wonderful man, next to whom she gets to stand and be pretty.

A woman in the world of consumption can also be a wonderful businesswoman who looks stunning and has a wonderful career thanks to her highly specialized skills.

According to Lesława Hostyńskiego a woman, and especially her femininity, manifests itself

⁵D. Grabowski, *Miejsce pracy w kulturze konsumpcji. Etos pasjonującej i interesującej pracy jako forma jej konsumpcji*, [in:] M. Górnik – Durose, A. M. Zawadzka, «W supermarkecie szczęścia. O różnorodności zachowań konsumenckich w kontekście jakości życia», Difin, Warszawa 2012, p. 56 – 77.

⁶J. Bakan, *Dzieciństwo w obłężeniu. Łatwy cel dla wielkiego biznesu*, Muza, Warszawa 2013, p. 73, cf. J. Mysona Byrska, *Dobry konsument – zły obywatel*, [in:] ed. D. Probuska, «Etyka i dobro», UP, Kraków 2015, p. 213 – 221.

⁷J. Baudrillard, *Spoleczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, op. cit., p. 189-191.

in contemporary culture in several forms. A woman is seen according to these forms: sexpot, anorexic, bodybuilder, cyber-girl, feminist, businesswomen, femme fatale, artist and, finally, patroness of the hearth. In the world of consumption, only the first four count.⁸ A sexpot is a woman who is waiting for her macho man. While waiting she takes care of herself by spending time in luxurious spas, at the beautician, hairdresser, etc. The anorexic strives for perfection and wants to look like a fashion icon, like Angelina Joli for example. She never feels slim enough and this is the most important thing for her. She is always on some kind of fashionable diet and is eager to visit the organic store. She does not have to actually suffer from anorexia it is sufficient that she is extremely sensitive about her weight and lean appearance. The bodybuilder is as strong as a man in everything she does and wants equality in every respect. At the same time she is dreaming about a strong man who will be able to meet her expectations and is as great as she is.

All of the examples given by Hostyński have one thing in common. A woman in the world of consumption is defined by her body and not her soul⁹ and, therefore, must strive with all her might to take care of her body. This body, specifically its appearance, decides who the woman is as a consumer. Therefore, she will spend a lot of time on her body.

The essence of femininity, that is the ability to be a mother, is problematic in the world of consumption because pregnancy «spoils the body.» A pregnant woman gets fatter and for a female consumer this can be a problem. The woman who becomes a mother, finds out from the mass media, as well as her colleagues, that she should immediately get back to her former weight. Immediately, that is, the sooner the better, but it should not take longer than three months. There are always photos of celebrities just after childbirth who look even thinner than before. A female consumer is subject to the opinion of the media – the world is a world of consumption externality and the woman tries to meet that ideal. When she fails she is unhappy.

According to Hostyńskiego the quintessential female consumer is Ally McBeal, the heroine of the famous TV show. Ally has a career, is independent financially, slim and pretty all in line with the requirements of the world of consumption. As she says in one episode, she doesn't need a man she wants one. She does not need a man because she is an independent, post-feminist woman – the epitome of the female consumer. However, she is single, not because she wants to be, she doesn't consciously choose to be single. She meets the requirements of the world of consumption perfectly. But she has not found the right man who will stay with her permanently. She has many partners who prove to be no match for her. And this is not a feminist choice.¹⁰ Ally is the victim of her own success as a woman, as an ideal consumer, before which men flee, despite the fact that she is what every woman dreams of becoming, because she is too perfect in the world of consumption.

The woman consumer is confident, liberated, independent, and determined. She is also self-centered and thus is able to achieve success. It seems that to present a masculine attitude and complement it with feminine beauty can be used as a tool for success. A beautiful appearance gives one confidence – or so preaches the media.

The woman consumer consumes. She should, after all, do nothing else – this is the basic task of every consumer and therefore it is also hers. The integral element of identity is the body and the body determines who the woman is as a consumer. Hostyński believes that the woman lives in a world of a new moral imperative. It is the imperative of a «fun morality» – used to frame the possibilities of free time.¹¹ Living under the pressure of such an imperative seems to be very

⁸ L. Hostyński, *Karnawał czy post? O moralnych zagrożeniach w świecie konsumpcji*, PWN, Warszawa 2015, p. 246.

⁹ Ibidem, p. 246.

¹⁰ Ibidem, p. 245.

¹¹ Ibidem, p. 234.

easy – one should play and who doesn't like that? In actual practice a life that requires constant fun, looking great and smiling all the time turns out to be tiresome. Ordinary lying on the hammock with my aunt in the garden does not meet the basic requirement of uniqueness – and this should be the entire life of the female consumer.

The female consumer, like Ally McBeal, is looking for a partner. Selecting the right partner in the world of consumption is also subject to certain rules. First of all, remember that this is also a consumer choice and should be safe. Risks and changes in the world of consumption are undesirable. According to Zygmunt Bauman, the other person is also a commodity, an object for selection, like everything else. He or she is designed to raise the status of the person choosing him or her. What matters is the external, the other person is fully objectified and commodified.¹² Finances determine the relationship between two people in the world of consumption – both sides in the relation are to reap certain benefits by being together so that their status in society increases. Selecting the right partner should not be risky, it is a choice like a purchase and if the product does not meet the requirements it can be returned; or if it's broken, discarded.¹³ The subjective treatment in this world is not typical and does not fit with existing rules.

For this reason, there are more and more heterosexual relationships, which strongly differ from what was formerly the typical marriage but meet the requirements of the world and society of consumption. The first of this type is a new type of relationship referred to as «dinks» – double income no kids.¹⁴ This is a married couple with no children where both partners are developing careers and a child is seen as a limitation to both spouses. It should be emphasized very strongly that the childlessness is due to a conscious decision and not because of problems with procreation. Childless marriages are not necessarily to be immediately considered as «dinks» it depends on how they perceive having children. The second relationship characteristic of the world of consumption is called LAT – living apart together – spouses live separately but they are married. They have two separate homes and thus remain independent, but at the same time they are connected with each other. In this type of marriage neither one is limited, at least that is the goal.¹⁵

Undoubtedly, for a female consumer children are a problem. It is a natural desire to have children. But the child for a female consumer constitutes a threat to her consumer status. It is not only that pregnancy spoils the body in many cases the appearance of a child in the world results in troubles at work or loss of work. A child may pose the threat of poverty for a woman, and not only to the female consumer, if there are no suitable legal protections.¹⁶ According to statistical surveys in Poland, the cost of maintaining a child is about 1000 zloty a month.¹⁷ What is more interesting is that for a man a child does not create the threat of poverty.

The female consumer does not want to become a mother. This has a variety of causes most of which are generated by the characteristics of the world of consumption. Just like Ally McBeal, the woman consumer cannot find a partner who matches her high social status, is a partner / husband who can provide the stability necessary to be able to decide on a child. It is not only financial stability but also life and the broadly understood certainty of tomorrow.

Another anxiety the female consumer faces is the problem of finances. Children cost money and a pregnant woman no longer meets the basic requirements of beauty. She also isn't able

¹² Z. Bauman, *Konsumowanie życia*, UJ, Kraków 2009, p. 22.

¹³ *Ibidem*, p. 20-21.

¹⁴ E. Markowska – Gos, *Konsumeryzm a symptomy dezorganizacji rodziny współczesnej. Wybrane aspekty*, [in:] ed. M. Dziura, E. Wolanin – Jarosz, «Homo consumens», KUL, Lublin 2014, p.108.

¹⁵ E. Markowska – Gos, *Konsumeryzm a symptomy dezorganizacji rodziny współczesnej. Wybrane aspekty*, op. cit., p. 108.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, p. 110.

to implement the aforementioned imperative of the «fun reality.» In thinking about the future it becomes more and more difficult for her to play and certain types of fun are not allowed. For the woman consumer the conception of a child means limitations.

Another problem is the attitude of world of the consumption toward mothers and toward young mothers in particular. It is quite surprising, however, that the value of women as mothers seems to have fallen in the eyes of society, a woman who works has greater value. Professor Zbigniew Mikołajko wrote about what he terms «pram-mothers,» described as a young mother with a small child who spends her time in front of the apartment block shouting and smoking cigarettes. For the «pram– mother,» the child is her excuse for having a job and doing nothing. She has no better idea for what to do with her life in mind and so, as a result of her desire to escape from the necessity of work and the normal development of a young woman, she decides to have a child. She uses the child as an excuse to demand specific rights.¹⁸ What Mikołajko describes, of course, is only a marginal phenomenon present among young mothers, but the text has some social concerns. The mother of a small child may demand special treatment. Every privilege for one person means restrictions for someone else, and the consumer does not like restrictions. Mikołajko¹⁹ writes that anxiety about their ranking in the circle of «pram– mothers» is described as a «warlike, wild and expansive segment of Polish motherhood.» It also has an impact on the female consumer's desire to have children since, without a child she is independent, admired, respected and free.

According to Bauman the next concern is job loss, which threatens, each worker who is not a «non-resistance»²⁰ employee. That is, an employee without obligations, who is completely at the disposal of the company and has no expectations about company loyalty or long lasting stable employment. For an employer, a woman who has a child or plans to have one is not and never will be this type of employee. The employee is the one who is responsible for the quality of her work and her behavior. However no one can guarantee that the child will be healthy, which means that the mother may not be available to work.

Finally, in the era of gender another concern appears. It is a fear backed by messages from the media, a fear, which can be put into the following words: «Is this really a grown man? Or is this really a big baby who is looking to be cared for by a wife / partner?» This is the female consumer's question. She is a liberated, independent, beautiful woman, who is looking for a responsible partner, who meets his as well as her expectations. In the world of consumption the family is also changing radically due to the changes of the female consumer. The family has become as Ewa Markowska – Gos writes, «a contractual relationship of an emotional nature.»²¹ The marriage contract is consistent with the requirements of consumerism – all consumer choices are to be safe and bear as little risk as possible. Marriage is seen as a contract between two people that is preceded by a prenuptial agreement, which is there to protect the interests of both parties in the event of a possible divorce. As a result of the prenuptial agreement both sides feel safe financially. Also buying two small apartments rather than one big one is becoming popular. The apartments have separate land and mortgage registers and in case of divorce can easily be divided and the wall, which was originally knocked down, can be rebuilt to separate them. As a result of this, credit is no longer limiting or a reason to prevent divorce. Formally, every apartment has a separate existence and its own credit.

¹⁸ Z. Mikołajko, *Wózkowe – najgorszy gatunek matki*, [in:]: «Wysokie obcasy. Gazeta Wyborcza», 05.09.2012, http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1,96856,12429251,Wozkowe___najgorszy_gatunek_matki.html?disableRedirects=true, accessed: 04.012.2015.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Z. Bauman, *Konsumowanie życia*, op. cit., p. 15.

²¹ E. Markowska – Gos, *Konsumeryzm a symptomy dezorganizacji rodziny współczesnej. Wybrane aspekty*, op. cit., s. 111 – 113.

In the world of the consumption there has been a change in the perception of divorce and women are the ones effecting this change. Not so long ago divorce was considered as a final exit, the defeat of life plans. Divorced woman aroused negative feelings and at best pity. Currently, they serve as statistical studies. Women understand divorce as the right to a dignified life, a more interesting studies show that 75% of women who get divorced are about 24 years old.²² There is also a growing number of applications in Poland for the annulment of sacramental marriages. Female consumers who do not want to sacrifice at any cost increasingly appreciate freedom and lack of restriction.

If a woman decides to become a wife and mother she must reckon with the fact that her possibilities and freedom to consume and the type play that goes with it will change. As Thorstein Veblen noted, through consumerism woman are able to reach a higher social status, other women are jealous of her; do not give her a family and children as these will only hold her down.²³ Maybe we are dealing with the woman who belongs to the consumer aristocracy, who has enough financial resources that nothing will be a limit for her. The above-described concerns are characteristic of the normal, average consumer, often living on credit, in order to maintain the appropriate status. Of course, we must omit all the values that are implemented in family life. In the world of consumption tangible, measurable and external values come first.²⁴

As regards the family, an additional problem for female consumers is that the external perception of the family determines her social status. The children must go to the right school and all members of the household as well as the house should look good.²⁵ She, as the woman is responsible for this.

Also daily newspapers and in media targeted at the female consumer provide information and recommendations as to how she should look, what she should do and eat, as well as how she should spend her time if she is to be fashionable, that is pretty, slim and happy. There isn't any information about what her intellectual development should look like. Most women's magazines promote the ideal woman from the perspective of her body – to be slim, young and well groomed.²⁶ As to the intellectual development of the woman no one, or almost no one, cares. *Nihil novi sub sole* in the world of consumption, is a basic requirement for women consumers. But an analysis of women's media shows that «the potential reader gets (...) a kind of recipe – knows what is fashionable, where to buy and how much she will have to pay.»²⁷ In other words, a reader gets exact instructions on how to behave when making her consumer choices, which is dominated by attention to being thin and looking young as the main values.²⁸ Taking care to ensure a slim silhouette has moved so far, that the fashionable (slim and beautiful) consumer is able to bake two dishes for dinner in one oven – «something light for her, something satisfying for him» – as seen in an advertisement for the duel cook oven by Samsung. Thus she won't get fat, and he won't go hungry. Moreover, it doesn't matter that she doesn't have time to cook the oven is so great that she cannot resist it...

The woman as a consumer (which is the same for a male consumer) is controlled by advertising, which suggests what is worth purchasing and what should be purchased²⁹, in order to

²² Ibidem, p. 114.

²³ T. Veblen, *Teoria klasy próżniaczej*, Literackie Muza, Warszawa 1998, p. 68-69.

²⁴ Odnosnie wartości świata konsumpcji zob. J. Mysona Byrska, *Nowe hodnoty v magickom svete konzumpcie*, [in:] ed. I. Mihalikova, «Fyzika a etika VIII. Veda ako kulturny fenomen», UKF, Nitra 2013, p. 283-291.

²⁵ E. Markowska – Gos, *Konsumeryzm a symptomy dezorganizacji rodziny współczesnej. Wybrane aspekty*, op. cit., p. 100.

²⁶ S. Królikowska, *Kreowanie postaw konsumpcyjnych przez prasę kobiecą*, [in:] ed. Marian Golka, «W cywilizacji konsumpcji», UAM, Poznań 2004, p. 146.

²⁷ S. Królikowska, *Kreowanie postaw konsumpcyjnych przez prasę kobiecą*, op. cit., p. 146.

²⁸ Ibidem, p. 147.

²⁹ Ibidem, p. 152.

remain in compliance with the requirements of the world of consumption. For the holidays it is necessary to buy as many gifts as possible, for a vacation, sunscreen, sunglasses, etc., etc.

What women's magazines promote as most important is that a woman should be beautiful. Cosmetics require constant change from season to season as this gives a woman a new beautiful look and the products receive a pseudo-scientific name in order to sell better. The female consumer is created – she is one who is supposed to care about her appearance, to wear the appropriate clothing and accessories – fashionable shoes, bags and jewelry, to use cosmetic innovations and diverse methods of the dieting, because she is certainly too fat.³⁰ Jean Baudrillard shows that the body becomes subject to repressive preoccupation – it must be slim and only as a result of that, is it beautiful.³¹ When reading articles about women it is possible to get the impression that the woman who looks like she should does not exist. There is always something to fix even if, as a last resort, it is just to do her making up quickly.

Women's magazines and media present the successful woman as having a professional career and financial success; the role of women as wives, mothers, and housewives seems to be secondary. This is entirely consistent with the principles of the world of consumption. Success in a woman's life is defined primarily as material and professional success. Family roles are only complementary to the image of the woman, who is primarily an active professional. For Baudrillard work at home and dealing with children are not within the «magic white numbers», which prevails in the world of consumption. The «magic white numbers» mean that everything should be profitable, sellable and countable by financial means.³² The woman should in a magical way, and shortly after returning from work, cook up a wonderful two-course dinner plus desert.

The guaranteed formula for success at work is: young, slim, and beautiful with fashionable clothes and makeup. Women should also eat appropriately, that is according to the prevailing fashion. This also ensures her success because a woman by eating what she is supposed to (and not eating what she isn't supposed to) is showing her modernity and usefulness in the labor market.³³

In order to achieve success the woman is supposed to concentrate on her body! Baudrillard argues that the contemporary body has become an object of worship, tactic and social ritual – beauty and eroticism are the guiding themes.³⁴ The beauty of a woman is becoming a religious order, a fundamental value, «a sign of being chosen.»³⁵ Beauty in the world of consumption is a form of capital, and therefore an unconditional imperative.³⁶ It depends upon taking care of ones body unconditionally and with all ones power.

What occurs is a mandate to have as many things as possible, the more the better: a woman should have a lot of cosmetics, because proves she is a better employee, the more they are used the better she is. It is clearly understood that more adds to the quality³⁷ of beauty. Everybody knows more doesn't necessarily mean quality, but the world of consumption adores excess, so for it more, despite everything, is better.

A happy female consumer is a woman who is free, independent, not tied to the kitchen, clean windows or crying children. She is beautiful and sexually liberated. She is a woman

³⁰ Ibidem, p. 154-155.

³¹ J. Baudrillard, *Spoleczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, op. cit., p. 189-190.

³² Ibidem, p. 33.

³³ S. Królikowska, *Kreowanie postaw konsumpcyjnych przez prasę kobiecą*, op. cit., p. 157-158.

³⁴ J. Baudrillard, *Spoleczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, op. cit., p. 174.

³⁵ Ibidem, p. 175.

³⁶ Ibidem.

³⁷ S. Królikowska, *Kreowanie postaw konsumpcyjnych przez prasę kobiecą*, op. cit., p. 159, J. Baudrillard, *Spoleczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, op. cit., p. s. 9-10.

of success. She is looking for a partner to help her build a home and will also help in caring for the children and doing the household chores. And this, for the male consumer, may be too difficult because by definition it limits his consumption.

The woman as consumer seems to be a kind of empty shell – only the packaging counts and it is always outdated. Who will the woman consumer be in a few years? Probably because of «packaging» external change is not esteemed by anyone. Of course there are exceptions. This has nothing to do with discrimination against women, male consumers have a very similar process and the external is becoming more and more important for them as well. However, it is only men who become increasingly attractive with age that is not a possibility for women in the world of consumption.

A woman – apparently liberated, elegant and reaching for success, in fact, is subordinated to the rules of the world of consumption, which are kind to her as long as she is able to remain young and beautiful. She would like to always be beautiful, eternally young and unique. She would like to be a successful woman. But in most cases she is unremarkable, normal, average, and the colorful world of consumption constantly shows her that she should step up her efforts in the pursuit of external perfection. A woman is not able to reach the consumer ideal of the sexy women, because it remains constantly at her fingertips, just out of reach for the moment. It is temporary, extremely fleeting, and in a season the ideal has changed.

Compliance to the rules of the world of consumption makes a woman flat figured and limited in how she looks, fashionably dressed with a studied smile on her face. Is the female consumer happy, or can she achieve real success in the world of consumption? It seems that she can under the condition that she is good enough on the outside. But it is a momentary success that is fragile. Just like everything in the world of consumption it is transient.

Bibliography:

1. Bakan Joel, *Dzieciństwo w obłączeniu. Łatwy cel dla wielkiego biznesu*, Muza, Warszawa 2013.
2. Baudrillard Jean, *Spoleczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, Sic! Warszawa 2006.
3. Bauman Zygmunt, *Konsumowanie życia*, UJ, Kraków 2009.
4. Bauman Zygmunt, *Praca konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, WAM, Kraków 2005.
5. Combs James E., *Świat zabawy. Narodziny wieku ludyicznego*, UW, Warszawa 2011.
6. Grabowski Dariusz, *Miejsce pracy w kulturze konsumpcji. Etos pasjonującej i interesującej pracy jako forma jej konsumpcji*, [in:] ed. Małgorzata Górnik – Durose, Anna. M. Zawadzka, «W supermarkecie szczęścia. O różnorodności zachowań konsumentów w kontekście jakości życia», Difin, Warszawa 2012, p. 56 – 77.
7. Hostyński Lesław, *Karnawał czy post? O moralnych zagrożeniach w świecie konsumpcji*, PWN, Warszawa 2015.
8. Królikowska Sabina, *Kreowanie postaw konsumpcyjnych przez prasę kobiecą*, [in:] ed. Marian Golka, «W cywilizacji konsumpcji», UAM, Poznań 2004, p. 145-162.
9. Markowska – Gos Ewa, *Konsumeryzm a symptomy dezorganizacji rodziny współczesnej. Wybrane aspekty*, [in:] ed. M. Dziura, E. Wolanin – Jarosz, «Homo consumens», KUL, Lublin 2014, p. 97-118.
10. Mysona Byrska Joanna, *Dobry konsument – zły obywatel*, [in:] ed. D. Probućka, «Etyka i dobro», UP, Kraków 2015, p. 213 -221.
11. Veblen Thorstein, *Teoria klasy próżniaczej*, Literackie Muza, Warszawa 1998.

ЖІНКА-СПОЖИВАЧ: ХТО ВОНА, КИМ ВОНА ХОЧЕ БУТИ І КИМ ВОНА НЕ МОЖЕ БУТИ ЯК СПОЖИВАЧ?

Йоанна Мисона Бирська

зав. відділом соціальної і політичної філософії філософського факультету університету

Івана Павла II у Кракові

Joanna Mysona Byrska

e-mail: joanna.mysona.byrska@upjp2.edu.pl

У статті досліджується вплив сучасного суспільства споживання на зміну становища і самопочуття жінки, а також цілий комплекс суспільних стосунків, які обумовлюються світоглядними орієнтаціями на цінності споживацтва. Розглянута проблема самоусвідомлення жінки, як споживачки, чого від неї вимагає сучасний світ з його ігровими спонуками та настановами на розваги і несерйозність. У світі споживання сформувався новий моральний імператив «веселої реальності», «забавної дійсності». Для жінки споживача дуже важливим є її професійний успіх і визнання від колег та суспільства. У цій ситуації на другий план перейшли цінності сімейного життя, родина стає чимось другорядним і навіть зайвим. Виникає орієнтація на життя «без дітей і родини», які розглядаються як такі, що несуть обмеження для свободи споживання і неперервності життєвих забав. Вважається, що жінка-споживач має бути вічно гарною (красивою), молодою і передусім здобувати успіх у професійній сфері. Але чи справді – це вичерпує наше людське розуміння щастя і покликання?

Ключові слова: жінка, суспільство споживання, краса, покликання.

Streszczenie: w artykule omawiam kim jest kobieta jako konsumentka oraz jakie wymagania stawia przed kobietą świat konsumpcji. Świat konsumpcji wymaga od jednostek realizacji nowego imperatywu moralnego zwanego «fun reality» (rzeczywistość zabawy). Dla kobiety konsumentki bardzo ważny jest zawodowy sukces, rodzina staje się czymś drugorzędnym, ponieważ oznacza konieczność ograniczenia własnej konsumpcji, co nie jest dobrze widziane w świecie konsumpcji. Kobieta konsumentka powinna być wiecznie piękna, młoda i osiągać sukces na polu zawodowym.

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999-2019-22-7>

LISTENING TO THE VOICE *D'UNE PAROLE*: CALL AND RESPONSE IN JEAN-LOUIS CHRÉTIEN'S PHENOMENOLOGY

Andriy Hnativ

Faculty of Philosophy

Ivan Franko National University of Lviv

1, Universytetska St., Lviv, 79000, Ukraine

epifanij@yahoo.com

The aim of present essay is mainly to introduce a role for phenomenology in Jean-Louis Chrétien's thought of call (*appel*) and response/answer (*réponse*) by examining the various phenomena to the point where Chrétien challenges the boundaries between philosophy, poetry and theology as a result of the re-establishing phenomenological tradition and of appeal to the Dialogues of Plato, as well, to the contemporary philosophical discourse. In treating the multileveled progression toward the goal of mentioned philosopher's *œuvres* which sense can be altered by contaminatedly accomplished efforts of translations if original French texts are not employed in our research, we wish to interrogate the inner inter-relatedness of Jean-Louis Chrétien's *pensée* for an analysis of call and response, of their content and structure.

Key words: call, response, beauty, creation, election, voice.

1. The unheard-of Jean-Louis Chrétien's phenomenological hospitality

Jean-Louis Chrétien's phenomenology of call and of response constitutes one of the most contemporary attempts to set up a new relation addressing to the thought of Neoplatonism, later Patristics, Medieval thinkers, which opened new ways for XX and XXI centuries of phenomenology to concern the multiple modes of manifesting phenomena. Associated with the «theological turn» in contemporary French phenomenology, Jean-Louis Chrétien is able to find a close approximation to the readings of the major unforgettable figures such as Jacques Derrida, Emmanuel Lévinas, Michel Henry, Jean-Luc Marion. Professor of philosophy at the University of Paris-IV, Jean-Louis Chrétien (born in 1952), he specifies his subtle reflections in books as *La Voix nue. Phénoménologie de la promesse* (1990), *L'inoubliable et l'inespéré* (1991), *L'appel et la réponse* (1992), *De la fatigue* (1996), *Corps à corps: à l'écoute de l'œuvre d'art* (1997), *L'Arche de la parole* (1998), *Le Regard de l'amour* (2000), *Saint Augustin et les actes de parole* (2002), *Promesses furtives* (2004), *La joie spacieuse. Essai sur la dilatation* (2007), *Répondre: Figures de la réponse et de la responsabilité* (2007), *Conscience et roman I: La conscience au grand jour* (2009), *Conscience et roman II. La conscience à mi-voix* (2011), *L'Espace intérieur* (2014), *Fragilité* (2017) [17, p. 569-570].

In the previously mentioned source, namely «*La voix nue*», Chrétien is describing the notion of 'naked', 'in-visible', 'incorporeally-silent' voice d'*Autrui* (Other) which «is a response to a prior call» [4, p. 12; 13, p. 145]. Furthermore, *status quo* of «The call and the response» also includes a profoundly elaborated reflection on voice, call, response, listening and touch [14, p. 147]. Chrétien's intention is to pay attention to his analysis of tracery (*entrelacs*) of call and response in the dialogue between subjectivities and words, emphasizing how the existence and the speech are thus subsequently founded on the call of beauty, previously traced election of creation. Focusing on the unheard call and unanswered response we can ask ourselves, to

what extent can we listen to the call which precedes the response? How and why can response pretend to resonate within the call of voice and simultaneously to witness the voice of call? These questions are central of book «The Call and the Response» and, instead, develop Chrétien's later projects. At the heart of vocational provocation of call, we noteworthy sketching the structure of «The Appeal and the Response» which includes four parts, *à savoir*, the call and the response, the visible voice, the another voice and finely the *corpus* and touch. The first part which tonalizes our research is associated with the event of call clarified itself by the inceptive response. In the second part Chrétien captures us into the relation to Paul Claudel's remarkable title «The Eye Listens» [10] in which speech «keeps watch» and ear «re-gards», rendering them open to revelation of «other voice» [5, p. 33]. The other voice in third part turns to Socrates' *dæmon* and St. Augustine's *verbum cordis* that take the forms of a divine inner voice. Maintaining the difference between *Gewissen* (conscience) and *Bewusstsein* (consciousness) in Kant's way of bringing together the voices of my and other's consciences in order to evaluate the boundaries among them [4, p. 89-93], Chrétien finally makes reference to the *infans* (from *infari*, speechless being) and exerts a claim of St. Augustine's *Confessions* (397 AD) «Non enim eram infans, qui non farer, sed iam puer loquens eram» (I was non longer an infant who does not speak, but a speaking child). Any attempt to penetrate the call of infancy contributes to excess of voice that has not yet been said or written. To be capable of existence, of speech, of thinking, Chrétien invites us in fourth part to challenge the relationship of voice and touch. From these points forward, consequently, we limit our reflection within the first part of «The call and the response» where «the call shows itself in the response» [21, p. 282].

It's clear that Chrétien's approach to call reconsiders at first shortly of the call of *Seyn* (*Beyng*, *Being*) and the call of the face of Other in which both Heidegger and Lévinas try to confront the question for exceeding metaphysics. In Heidegger's notion of call, we read the way in which the relationship between call and response accomplishes a correspondence among the call of *souci* (care) and the call of *Dasein* [16, § 57]. The central question of Heidegger's ontology is shaped by reflection on being by dividing word and thinking not in terms of what is their *ἀρχή* (origin), but in terms of responding to the call of «beyng» (*Contributions*, section 255). Beyng, by its soundless voice (*lautlose Stimme*), articulates itself between the desire to respond and the listening to the call of echo of beyng [15, p. 283]. The substitution of call-response-model for speech as correspondence (*Entsprechen*) in *On the Way to Language* causes a «twofold way, receiving and replying» and finally, «the call of the silent voice is heard only in the answer, the provocation is heard only in my invocation» [5, p. 29-30]. Consequently, heideggerian correspondence in front of the infinity of a call does not correspond to the impossibility of being as a co-answer to the call of infinite. Excess of the call (*Anspruch*, *Anruf*, *Ruf*) [16, § 56, p. 362-364] not only deconstructurizes the meaning of Heidegger's notions of «call» (*der Angesprochene*), «responsibility», «responsiveness» «voice of friend», conscience and *Dasein* (*als Ruf der Sorge*) [11, p. 348-349; 16, § 57, p. 364-371], but insists that «the call is confirmed by the response to the call. The call is given and donated; it is not given silently to anyone except the answer. The response responds to the call and it is smoothed out before the call» [11, p. 351]. Primacy of the call becomes the condition of the possibility of response, and that is why it is impossible to response to respond early to the call because «if the call establishes the possibility of response, then it is impossible for the response to correspond to the call» [12, p. 187]. Therefore, if Heidegger's «soundless voice of beyng» is «speech itself, the address of language that we receive at birth and to which we respond, then for Chrétien the call comes from God» [3, p. 170; 18, p. 11-19]. It seems rather evident for Chrétien, that «the call is a call from the infinite, sent into infinity itself (...) Nothing can correspond to the infinite (...) Insofar as the call comes from the infinite,

we are, as the poet Lorand Gaspar expresses it, forever in it as ‘the name which is pronounced through a vacancy of hearing’. Such vacancy of hearing mark all correspondence as impossible» [5, p. 31].

Contrary to heideggerian call of being, Emmanuel Lévinas inscribes the call within face-to-face relation, precisely, because «*l'appel s'entend dans la réponse*» (the call is understood in the response) [18, p. 20]. The call, blessed or wounded by voice of Other, can, from one side, precede my response, and from another side – it wakes up my affection of being in front of hospitality, traced by «interpellation» of Other's otherness. The point is made clearly in *Totality and Infinity* or *Otherwise than Being or Beyond Essence* where the excess of call asymmetrically leads me to admit that I am in *retard* (delay) to respond *me voici* (here I am). This is why «our responses are always deficient, always incomplete; the call always exceeds them immeasurably. And yet this very vulnerability and insufficiency is what enables and calls forth the response. This inexhaustibility of the call and deficiency of our response, in fact, is what enables us to live, to dwell, and to create: all of our lives become a response to the call. Chrétien often thinks of the call in a Lévinasian sense. It is the calling to which we must respond *me voici* (here I am): «The call is heard only in the response» [5, p. 30; 14, p. 150]. While Lévinas wants to reverse intentionality to speak of call as subject's ‘becoming object’ [25, p. 115], Jean-Luc Marion finds the Lévinasian call in the Other's face obviously exhausted when he, for example, concludes as follows: «as face, he faces me, imposes on me to face up to him as he for whom I must respond. But if I must respond for him, I must, I must also respond to him. I have therefore received (and suffered) a call [*un appel*]. The face makes an appeal [*un appel*]; it therefore calls me forth as gifted» [20, p. 368; 21, p. 267]. In Marion's view the face becomes an *adonné* (gifted), who «receives himself as the call that he receives is given – undeniably» [21, p. 267-271].

2. The first call vis-à-vis of *surcroît/surplus* (excess) of response relating to the primordial call of beauty

Beauty is in all circumstances immediate inauguration of first call to respond. But how is it possible to think of «this excess of the encounter with things, others, world and God?» Besides of these «encounters» which «require, most imperatively, our response, and yet seem at the same time to prohibit it» [14, p. 149; 7, p. 121], the basic idea of Jean-Louis Chrétien permits the beauty does not say *le dernier ADIEU* [6, p. 77-110]. The beauty witnesses the old Platonic tradition that there is not any diametrically destroyed abyss of response from a call. There is not a *clivage* (cleavage) running through Plato's *Cratyle* privileging its etymological justification by manifestation of beauty phenomena. For both Plato and Chrétien, the word «beautiful» re-establishes the origin of the word *kalon* [5, p. 7], and «comes from a call, *kalein*, which continues to call through and in it.» [5, p. 7]. To identify phenomenologically Plato's «origin of language», nevertheless the author of dialogues appropriates to the «*ta kala*» (beautiful things) the *capacitas 'nominis'* of naming ‘that which in speech calls» [5, p. 7]. The perplexity of Greek language is significant according to Chrétien, since «*kalein* (to call) possesses the double meaning: «at once to call out, hail, summon, and to bestow a name, to name» [5, p. 7]. The movement toward beauty enters the space of relational excess of call accepting to be acknowledged by *ta kala* (beauties) which *to kaloun* (call) to respond. In other words, phenomenality of call refers beauty to the origin of the world, of called God and understanding of human being. Chrétien highlights that «*l'événement du beau est que dans le visible retentisse un appel de l'origine, appelant à l'origine*» (The event of the beautiful lies in the fact that the origin calls out audibly in the visible, calling us back to the origin) [4, p. 19-20; 5, p. 9]. The inexhaustibility of beauty calls us to amplify and extend the authenticity of visibility and audibility of things which «speak in the form of a call» [13, p. 207]. The «called» world brings into the clarity of visible light, which, has

a voice. As evident here again Chrétien refers to the proximity of all things and speech that keep us to close our throat of uncovering beauty that is manifestation of praise and prayer. The French thinker finds in St. Augustine's inspirations another sense for beauty that sets the author of *Confessions* apart from Plato. While Plato consistently characterizes beauty as strength of call, St. Augustine celebrates beauty as response of love, according «*voce suam, id est speciem suam*» [4, p. 47-48; 6, p. 90-92, 100]. For St. Augustine, what is revealed is «the visible voice, beauty which is visible only in the regard which listens to and interrogates» [4, p. 47-48]. While the visible beauty appears to indicate a voice of things, nevertheless this «beauty, we come to see, defies any tidy dichotomy between the seen and the heard. We hear the voice of things through their visible brilliance; the light that illumines them is what brings them into a presence that lets their radiance strike and stir us. In being shocked by their beauty, they wound us, which is why they move us to speak. Beauty, then, is not mute. For in first speaking to us, it rouses our own voice to action» [13, p. 207-208]. Said in different way, speech becomes the *ark* of things and «things themselves have their own voice – the voice of beauty» [13, p. 215]. Chrétien underlines that «the appearance of beauty does not *take place*, it *makes space*. It does not occur in a pre-constituted place from which it derives its condition of possibility, as if it were coming out on to a stage, in a decor and under a lighting that were there before it. By taking place, it makes space: in other words, it causes this place, *here*, to arise in all its jubilant and heartrending exclamation. The *here* opened up by beauty cannot be found on any map, any more than flashes of lightning flicker in the margins» [6, p. 79-80]. The encounter of beauty in terms of 'not found' in present supposes the telling phrase: «nothing is lost» of memory which «is saved forever» and «always accessible» [13, p. 221]. No doubt creative power of unforgettable as well, means immemorial of *wound* which «opens up within us, turns us away from lingering in regret, and point us toward the future in hope» against all hope, because there is another dimension which is summarized in «unhoped-for» for a new call [13, p. 223-224]. The beauty as response of call and call of response touches on to its relation to «unhoped-for» and «unheard-of» of beauty. Chrétien thinks that «what makes the beauty (...) is nothing other than an excess of beauty itself» [6, p. 88]. This is possible because an excess of eternal beauty exceeds a mortality of beauty where the spoiled pseudo-beauty, by contrast of pride, dies by «its self-sufficiency, its autarchy, everything by which it might become and idol by ceasing to be an event and an advent». He attempts to call beauty as «a way (*voie*) only when it is a voice (*voix*), then to see it is to hear it and to reply to it by giving and showing oneself» [6, p. 109-110].

3. Towards a «phenomenology of response»

The late night of response can misguide us to vigilate the beautiful dawn of call's arrival 'in-between-ness' (*au-mi-lieu*) of fresh dew's surprise because call's morning of sun dries all the traces of called voice of responsal. The poetry of night and the delay of «the Responsal» [21, p. 287] challenge our capacity to listen to the «voice (which) is a response to a prior call» [14, p. 145]. The «a posteriori of the response» always remains a kind of phenomenalization of call because it «states what the call continually recalled to it» [21, p. 287]. Chrétien emphasizes resounding *Dasein* of repose in a primordial call which precedes it because «call is heard only in the response» [4, p. 30; 26, p. 160]. Chrétien repeatedly points out that «we hear the call only in the answer, in a voice that has been altered by it, which utters the very alteration that gives it to itself as not belonging to itself, and which endures its own unsubstitutable disinheritance. Alteration does not coincide with either possession or substitution. The space of response is opened only by the difference between speaking of oneself and speaking oneself. There can only be a call and a response if the two are no longer conceived as identical and if the fact that we do not speak of ourselves, out of ourselves, actually gives us a voice rather than condemn

us to silence or to a simulation of speech» [4, p. 27]. Chrétien's call is interpreted as translation which «does not refer back to an original language given before it and outside of it. The original is given only in the translation itself» [2, p. 213]. In fact, for Chrétien «this translation is the very process of our alteration by what strikes us, the movement in which the distinction between appeal and response is erased» [7, p. 123]. In a reflection on translation of call is recall and call of untranslatability as a response to invisible voice. Yet at the same time, it is also true that response envisions itself as translation [24, p. 753]. To become a response through responding to a call, answer maintains the possibility of its own being [9, p. 30]. The response discovers its own responsiveness and responsibility not merely exploiting a parallel between the deficiency of finality and that of finitude. Just as the penultimate self of call, the response is constituted to the point of being involved in a war and play of its phenomenality [9, p. 30]. Thus, assessments of what is answered relates for Marion's «delay of the responsal» which «attests «the irreparable excess» of the call over and above every response, no response ever co-responding to the call – condemning the human to an «originary difference with itself as an I, therefore [to] inauthenticity» [21, p. 270; 19, p. 109]. While «inauthentic and improper» «*I*», as response, can never verify the origin of myself because «*I*» am not there before my own origin, which has two consequences: my response never measures up to the events that make me who «*I*» am, and the call that makes me myself remains of «indeterminate origin» [21, p. 268; 19, p. 109]. Accepting the aporia, Marion concludes that finally «*I*» as the «responsal complete the call and simultaneously delays the call», but this «delay attests a double property of the call. First: its irreparable excess over and above all possible responsal and the responsal wearies of showing what the call never grows weary of giving. Next: its fait accompli» [21, p. 269].

These various aspects of Marion's explications of «delay of Responsal» significantly preview terminology in Chrétien's work on «Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité» [9]. Chrétien concludes in last lecture of «Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité» that «Le Répondant, plus fort que nos questions et que nos crimes» (The Respondent stronger than our questions and our offenses « [9, p. 203-238]. Chrétien challenges the primacy of call allowing us to enter into the relation of response and responsibility. As the juxtaposition of question-response and call-response, Chrétien's thinking is guided by an original infinity of second option after showing that the questions formulated by me «are always a kind of response to a phenomenon «*I*» have already encountered before it gives rise to question: «Only the response to an appeal opens the possibility for true questioning» [9, p. 6; 14, p. 151]. Chrétien perfectly defines the response – according C.M. Gschwandtner – in its relatedness with responsibility, because «it is only the response taken up in responsibility that makes visible the call. This is true even of the call of the divine appeal: «I only hear God's appeal through the response of faith, of revolt, or of confusion» [9, p. 15]. Again, response is a bodily experience and a vulnerable one due to the disproportion between call and response» [14, p. 151].

4. Conclusion

The relationship between call and response in Jean-Louis Chrétien's phenomenology was the object of our research. Saying otherwise, we can preliminary describe his philosophy «as that of a hospitality to the voice or to the call and to the response. Both call and response resonate in the voice» [14, p. 144, 146]. Far from cutting us off from Plato's notion of beauty, Chrétien makes many references to an aesthetic of later Patristics and Medieval thinkers, which «could aptly be characterized as a *theology of gloriae* [that] remains a *theology of excessus*», to use Hans Urs von Balthasar's description» [1, p. 293]. According Chrétien's elaboration of a phenomenology of call-response-structure, his book «*L'Appel et la Réponse*» has shown us that the excess of the appeal over our response, in so far as it crosses this response through and through, is what gives it its stature and weight» [7, p. 125].

References:

1. Ballan J. Between Call and Voice: The Antiphonal Thought of Jean-Louis Chrétien / Words of life. New theological turns in French Phenomenology / ed. by B. E. Benson-N. Wirzba; – New York: Fordham University Press, 2010. – P. 196-207.
2. Benson B.E. Chrétien on the Call that wounds // Words of life. New theological turns in French Phenomenology / ed. by B. E. Benson-N. Wirzba; – New York: Fordham University Press, 2010. – P. 208-221.
3. Boer R. The pure givenness of the call/event: between Alain Badiou and Jean-Louis Chrétien / R. Boer // Colloquium. – 2012. № 44/2. – P. 163-176.
4. Chrétien J.-L. L'appel et la réponse / J.-L. Chrétien. – Paris : Éd. De Minuit, 1992. – 155 p.
5. Chrétien J.-L. The Call and the Response / J.-L. Chrétien; [tr. A. Davenport]. – New York: Fordham University Press, 2004. – 144 p.
6. Chrétien J.-L. The Ark of speech / J.-L. Chrétien; [tr. A. Brown]. – London and New York: Routledge, 1998. – 170 p.
7. Chrétien J.-L. The Unforgettable and the Unhoped For / J.-L. Chrétien; [tr. J. Bloechl]. – New York: Fordham University Press, 2002. – 135 p.
8. Chrétien J.-L. Saint Augustin et les actes de la parole / J.-L. Chrétien. – Paris : PUF, 2002. – P. 211-222.
9. Chrétien J.-L. Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité / J.-L. Chrétien. – Paris : PUF, 2007. – 256 p.
10. Claudel P. Cinq grandes odes. Œuvres poétiques / P. Claudel. – Paris : Éd. Petit, 1967.
11. Courtine J.-F. Heidegger et la phénoménologie / J.-F. Courtine. – Paris : Vrin, 1990. – P. 327-353.
12. Davis J. The Call of Grace: Henri de Lubac, Jean-Louis Chrétien, and the Theological Conditions of Christian Radical Phenomenology // Words of life. New theological turns in French Phenomenology / ed. by B. E. Benson-N. Wirzba; – New York: Fordham University Press, 2010. – P. 181-195.
13. DeLay S. Phenomenology in France: A Philosophical and Theological Introduction / S. DeLay. – London: Routledge, 2018. – P. 200-246.
14. Gschwandtner C. M. Postmodern Apologetics? Arguments for God in contemporary philosophy / C. M. Gschwandtner. – New York: Fordham University Press, 2013. – P. 143-162.
15. Heidegger M. Das Ereignis / M. Heidegger. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009. GA 71 – P. 283-284.
16. Heidegger M. Sein und Zeit / M. Heidegger; Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1976 – 583 p.
17. Gondek H.-D. – Tengelyi L. Neue Phänomenologie in Frankreich / H.-D. Gondek–L. Tengelyi; – Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011. – 368-580 p.
18. Gramont de J. L'aventure de la parole selon Jean-Louis Chrétien / J. de Gramont // Comprendre. – 2017. – № 19/2. – P. 9-30.
19. Kosky J. L. The Human in question: Augustinian dimensions in Jean-Luc Marion // Words of life. New theological turns in French Phenomenology / ed. by B. E. Benson-N. Wirzba. – New York: Fordham University Press, 2010. – P. 103-119.
20. Marion J.-L. Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation / J.-L. Marion. – Paris: Quadrige/PUF, 2005. – 452 p.
21. Marion J.-L. Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness / J.-L. Marion; [tr. J. L. Kosky]. – Stanford: Stanford University Press, 2002. – 385 p.
22. Peruzzotti F. Lo scritto e il suo lettore. In ascolto di Jean-Louis Chrétien, Martin Heidegger, Jean-Luc Marion / F. Peruzzotti. – Milano-Udine: Mimesis, 2015. – P. 65-109.
23. Thirion B. L'appel dans la pensée de Jean-Louis Chrétien. Contexte et introduction / B. Thirion. – Paris : L'Harmattan, 2002. – 238 p.
24. Thirion B. Par une blessure engendré... Introduction à la notion d'appel chez Jean-Louis Chrétien / B. Thirion // Revue Philosophique de Louvain. – 2002. № 100/4. – P. 742-761.

25. Thomas-Fogiel I. The call in the thought of Lévinas, Marion and Chrétien: Description of Phenomenon or Deconstruction of a Tradition? / I. Thomas-Fogiel // *Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico*. – 2011. – №4/2. – P. 111-135.
26. Simmons J. A. – Benson B. E. *The New Phenomenology. A Philosophical Introduction* / J.A. Simmons–B.E. Benson. – London-New Delhi-New York-Sydney: Bloomsbury Academic, 2013. – 285 p.

ВСЛУХАЮЧИСЬ У ГОЛОС СЛОВА: ПОКЛИК І ВІДПОВІДЬ У ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ЖАНА-ЛУЇ КРЕТЬЄНА

Андрій Гнатів

*Львівський національний університет ім. І. Франка
Філософський факультет, кафедра філософії
вул. Університетська 1, 79000, Львів, Україна
e-mail: epifanij@yahoo.com*

Дана стаття ознайомлює українського читача з тематичним доробком сучасного французького філософа Жана-Луї Кретьєна (нар. 1952), розкриваючи співвідношення поклику та відповіді. У творі «Поклик та відповідь» Жан-Луї Кретьєн пише, що «поклик, кличучи мене, не залишає мене неушкодженим», тому що «відкриває у мені простір слухання» та розбиває в мені моє попереднє відчуття «бути покликаним». Незважаючи на будь-який спротив не слухати голос поклику та ігнорувати подію відповіді на поклик, суб'єкт, як покликаний покликом (*l'appelant de l'appel*), не в стані охопити «непоследовність» становлення сутності «інтимного» поклику своїм очікуванням. З огляду на первинність поклику, який стає умовою можливості відповіді, неможливо самій відповіді відповідати поклику, оскільки «розмова розпочинається з неможливості відповідати (*correspondre*) на запрошення говорити». У даний спосіб Жан-Луї Кретьєн, Жан-Люк Маріон, Еммануїл Левінас і, протилежно Гайдеггер, відводять роль поклику, позбавленого метафізичного початку мови та відповідального за «повалення інтенціональності». Відмінювання «я», як «мене» в родовому (Гайдеггер), «мене» у знахідному (Левінас), «мені» у давальному відмінках (Маріон) визначають поняття «поклику», як буття перед обличчям іншого, відданого (*adonné*).

Натомість за визначенням Жана-Луї Кретьєна, поклик (до)-прекрасного, Божий поклик, поклик до відповідальності, поклик тіла впроваджують категорію «відповіді», як своєрідного дару на голос поклику. Привілей відповіді відповідати на поклик (*appel*), розглядаються як пригадка (*garpeil*) першого поклику оновлювати людську здатність слухати та відповідати на поклик «прекрасного». Краса, прекрасне, стають першим наміром зустрічі суб'єкта зі світом, який не тільки існує у ньому, але також і надає речам імена. Інтерпретуючи платонівський діалог «Кратил» (416 Б-Д) Жан-Луї Кретьєн простежує значення грецького слова «краси» (*ta kala*), яка кличе (*to kaloun*). Поклик закликає до краси, як виклик на відкритість та закритість перед «пре-красним», тому що поклик (*kalein*) віднаходить свою конотацію в (*kalon*). Почута краса, як прекрасне поклику, зрнаное імперативним надміром відповідаючого відповіддю на поклик, адже «від цієї рани народжується радість пісні» творіння. Кретьєн пише : «поява прекрасного не займає місця (*place*), вона (краса) породжує місце (*lieu*). Прекрасне не твориться в наперед визначеному просторі, як передумові умови своєї можливості, як начебто прекрасне увійшло б на сцену, в декорі, під попередньо встановленим освітленням (...). Прекрасне дає початок, змушує людину піднятися під радісний і несамовитий вигук. Відкрите «ось-тут» прекрасного не з'являється на жодному кадастрі, уподібнюючись блискавкам, які не з'являються». У намаганні зрозуміти нескінченність поклику та кінцевість відповіді, Жан-Луї Кретьєн резюмує миттєвість цього відношення описом неусобленого діалогу Поля Клоделя з музою Ерато: «Ерато, ти споглядаєш на мене, і я відчитую у твоїх очах рішення! Я читаю відповідь, читаю питання у твоїх очах. Відповідь і питання у твоїх очах!»

Ключові слова: поклик, відповідь, краса, творіння, вибір, голос.

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999-2019-22-8>

ФІЛОСОФСЬКО-ПСИХОАНАЛІТИЧНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ «НАРОДНОГО ДУХУ» У ПРАЦІ ЯКИМА ЯРЕМИ

Надія Гапон

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
haponnp@gmail.com*

Проаналізовано монографічну працю Я. Яреми «Українська духовість у її культурно-історичних виявах». Виокремлено основні концептуальні поняття, якими науковець окреслює специфіку української волі до самореалізації у власній державі. Зауважується позиція Я. Яреми про необхідність дослідження українського «духу» народу з позицій філософії та психоаналізу. Розглянуто сучасні трансформації «духовості», небезпеки її вияву у життєві різних соціальних стат, зокрема прекаріату. Відмінні життєві світи породжують різні потреби самореалізації груп, можуть виступити як конкуруючі та руйнівні для держави. Обґрунтовано, що практична філософія має шукати ті оптимальні моделі, які сприяють «духовості» як волі до самореалізації особи у власній державі, відтворенню українськості життєвіту через інформаційну роботу над індивідуальним та колективним образом держави, зміцнення культури, поліпшення освіти, інтеграцію суспільства, підвищення добробуту особистості.

Ключові слова: дух народу, скульптурно-історичні віхи, життєсвіт, несоціальний егоцентризм.

У першій половині ХХ ст. науковий світ Європи перебував перед впливом ідей М. Лацаруса, Г. Штейнтала, В. Вундта. В їхніх працях ішлося, що головна сила історії – народ, або «дух цілого», який виявляє себе у мистецтві, релігії, мові, міфах, звичаях тощо. Індивідуальна свідомість є лише його продуктом, ланкою деякого психічного зв'язку. Відтак завданням започаткованого напрямку історіософії було пізнання «духу народу», відкриття законів духовної діяльності народу (М. Костомаров, О. Потебня, П. Чубинський, С. Подолинський, П. Ковалевський, І. Марчук, В. Янів. Поняття «духу» має свої суб'єктивні, зокрема, психологічні, антропологічні аспекти. Так, Г. Гегель у «Філософії духу» розрізняв суб'єктивний та об'єктивний дух, які разом з «абсолютним духом» утворюють стадії еволюції «світового духу», який виявляє себе в історії. Об'єктивний дух пов'язаний зі зворотним процесом опредметнення внутрішніх станів, тобто виходу за межі ідеальності в предметне буття, з прагненням суб'єкта до самореалізації в процесі осмислення культурного світу. Це прагнення народу до самореалізації український науковець Я. Ярема окреслив за допомогою поняття «духовості», як волі до здобуття та утримання власної держави. Його праця «Українська духовість у її культурно-історичних виявах» була опублікована у 1937 р. та отримала високу оцінку в українських наукових колах того часу. Основні положення праці, написаної у 1935 р., залишаються актуальними й нині. Голодомори, масштабні депортації, нищення носіїв української духу та традиції обернулися виявом тих негативних рис української ментальності, які перешкождали вияву волі до самореалізації («духовості»). Я. Ярема у своїх філософсько-освітніх, психолого-педагогічних розвідках ставив завдання виявляти особливості життєвого світу українців, працювати над ними освітньо-виховними методами. Науковець висловив актуальну для сьогодення перспективу соціалізації: «...державна сама себе засудила б на смерть, якби відмовилася від державно-

громадянського виховання молоді та передала те виховання тим, що ... проти держави схотіли б молодь виховувати...» [1, с. 80].

Впродовж останнього періоду до різних аспектів праць Я. Яреми зверталися у своїх розвідках О. Вишневський, Г. Васянович, О. Гончарко, О. Гринів, Т. Завгородня. С. Сухорський та ін. Розгляд поняття «духовості» потребує свого подальшого розгляду, зокрема у контексті становлення українського життєвого світу. Сьогодні стає очевидним, що «духовість» як прагнення до самореалізації може по різному виявлятися у межах народу, на рівнях його соціальних груп. Останні стають носіями особливого життєвіття, який у загальних рисах є прикметним для типового представника певної соціальної страти. Відмінні життєві світи породжує різні потреби самореалізації груп, можуть виступити як конкуруючі та руйнівні для держави.

Метою даної розвідки є з'ясування змісту історико-філософських поглядів Я. Яреми у праці «Українська духовість у її культурно-історичних виявах» в перспективі соціалізації громадянських рис.

Яким Ярема (1884-1964 рр.) навчався на філософському факультеті Львівського університету, згодом закінчив університет м. Граца. У Карловому університеті (м. Прага) здобув ступінь доктора філософії. Він був багатограним науковцем, виявив свій талант у багатьох царинах, як педагог, філософ, психолог, філолог, культурно-освітній діяч. Однак головною ідеєю його наукової діяльності був пошук тих чинників, які дозволяють зміцнити «дух» народу, зокрема української молоді, її державницьку налаштованість. У «Вступі до філософії» Я. Ярема пише: «Філософські зусилля можуть нагадувати нам безнадійну працю міфічного Сізіфа, але для орієнтування людини в універсумі вони неминучі й, як інтелектуальні змагання – високо цінні» [3, с. 5].

Я. Ярема був близьким до європейських тенденцій філософування, захопився психоаналізом. На той час в наукових розвідках вживали поруч з категорією «духовність» поняття «духовість». Категорія «духовності» вміщує широкий спектр явищ – від конкретних духовних утворень (знання, ідеал, мета) суб'єкта до предметних та соціально-інституалізованих форм духовного життя, зокрема релігійного. Щоб не замикатися на релігійній конотації й посилити світське розуміння «духовності» вживалось поняття «духовість». Зрештою релігійна духовність співвідноситься з такими поняттями як духовність, душевність, тілесність. Поняття «духовість» своєму значенні близьке категорії духу. Дух у філософському плані – це самосвідомість людини як суб'єкта пізнання, волі і дії. У праці Яреми «духовість» – це такий стан свідомості, що спонукає до дій, діяльності, або початок, що визначає поведінку, дії. Поняття «духовості» окреслює волю, внутрішню моральну силу народу. Духовість можна пов'язувати з такими поняттями як зрілість, мудрість, коли через випробування здобується життєвий досвід та глибоке розуміння свого буття.

У своїй праці Я. Ярема звертається до популярного вже в той час у європейських науковців психоаналітичного методу. Зокрема він звертається до засадничих концептів аналітичного психоаналізу К.-Г. Юнга: об'єктивованого («екстраверсія») та суб'єктивованого («інтроверсія») людських типів, щоб розкрити особливості української «духовості». Автор застосовує юнгівські концепти внутрішнього світу людини до аналізу «духовості» та психології великих груп – народів. Він зазначає: «Обидва ці психомеханізми є біологічно важливі. Завдяки екстраверсії ми, виходячи немов із себе назовні, пізнаємо й опановуємо об'єктивний світ... Натомість інтроверсія дозволяє асимілювати й опанувати нагромаджений матеріал нових вражень і спостережень» [4, с. 41-42]. Дію цих внутрішніх, механізмів Ярема переносить на функціонування соціальної психіки («духу» народу). Для розвивальної соціальності ці два механізми є взаємодоповнювальні і забезпечують само-

розвиток, самовдосконалення та поступ соціальної системи. Науковець зазначає, що в конкретний історичний період життя народу один із тих психічних механізмів може переважити, «утворюючи однобічні форми життя: 1) інтроверсійного типу з меншою успішністю в практичному житті й 2) екстраверсійного з перевагою активності назовні» [4, с. 2].

Прикладаючи Юнгові поняття до соціальної психіки («духу») народів, Я. Ярема виокремлює однобічні типи (екстраверсійний або інтроверсійний) та повний (екстраверсійно-інтроверсійний). Прикладом такого екстраверсійно-однобічного типу соціальної психіки («духу») були стародавні римляни. Вони були «...остаточно віддані своїм практичним ідеалам та інтересам уміли їх переводити в життя з залізною енергією й безоглядною впертістю» [4, с. 42]. Прикладом однобічної інтроверсійної соціальної психіки («духовості»), на думку Я. Яреми, є індійський народ. Український науковець солідаризується з висловом Р. Тагора, про те що історія боротьби індійського народу за незалежність, це не історія політичних змагань, а лише змагань до духовних ідеалів [4, с. 44]. Іншими словами, крайності екстраверсійного культу матеріальності та сили, скерованої назовні протистоїть однобічна інтроверсійність індійського народу. Народ, бажанням якого було «жити в тиші та глибокій задумі», вперше зустрівся з колонізаторською нацією, з державно-організованою «звірюкою-машиною», яку неможливо було здолати силою. На цьому тлі з'являється філософія гандизму – культ внутрішньої сили й «духовності». Ярема пише: «Гандизм – це в суті наш український сковородизм. Однак спіриталізм Ганді, підкріплений духом симпатії індійського народу зробив його «святим» вождем великого народу, індійським патріархом і місіонером. Сковорода ж, замкнувшись в егоцентризмі, зостався ціле життя космополітично настроєним українським філософом» [4, с. 45]. Аналізуючи видатні постаті народів, Ярема робить проникливі зіставлення. Порівнюючи постаті Сковороди та Ганді він зауважує спільність багатьох їхніх світоглядних позицій. Для українського та індійського колонізованого народу, їхнього народного духу характерним є відчужене ставлення до зовнішнього світу, що виявляється у самозануренні, мовчазному протесті, ізоляції від суспільних подій, іронії над дійсністю.

Поруч з типами «духових» постав народу (І. Вишенський, Г. Сковорода, М. Гоголь, Т. Шевченко) Ярема розглядає всебічні її типи, що полягають у гармонійній, творчій співучасті обох постав (екстраверсійності-інтроверсійності). Саме стародавні греки та їхня культура демонструє цю усебічність. «Греки були народом воїнів та мислителів, митців та торговців, поетів і дослідників, теоретиків і практиків» [4, с. 46]. Ця сполука двох протилежних типів «духу» є характерною для культури Заходу. «Імперіалізм іде тут у парі з пацифізмом, брутальність із гуманністю, матеріалізм із ідеалізмом» [4, с. 47]. Подібна двобічність обумовлює велику живучість культури Заходу. Її гнучкість, мінливість виявляються у швидких переходах від однієї протилежності до іншої (романтизм-реалізм, ідеалізм-патріотизм), у їхньому чергуванні. Двобічною також визначає Ярема й російську соціальну психіку («духовість»). «Боротьба з усяким тиском ззовні на душу, шукання бога, релігійний містицизм – поруч із брутальною експансивністю назовні, ідеалізм і гідний подиву практицизм; індивідуалізм і дух колективізму, – все це складалось на загадкове обличчя Росії, робили її для Європи то страшною, то симпатичною» [4, с. 48].

У своїй праці Ярема ґрунтовно аналізує духову поставу українського народу: через віхи історико-культурного життя, через яскраві постаті українських мислителів та продуктів їх духу. Він вважає, що «українська духовість» у своїй основі виявляє низку прикмет однобічно інтроверсійного типу. У центрі «української духовості»: 1) внутрішній світ, культ духовності (змагання до ідеалу, моральної доброти і краси) та підхід до всього з точки зору його моральної вартості (моралізм); 2) скептицизм щодо сили соціального

інтелекту та вартості його здобутків (техніки, економіки, освіти, політично-суспільної організації) й активності назовні. Це обумовлює переважання «емоціоналізму» соціальної психіки. Найвищі дотепер здобутки, на думку Яреми, лежать у царині духовної культури (релігія, філософія, лірична поезія, народна пісня, мистецтво); 3) пасивна терпеливість (як форма аверсії), незацікавленість конкретною зовнішньою дійсністю доповнює портрет українця.

«З соціального боку, – пише Ярема, – інтроверсія хитається між несоціальним егоцентризмом і соціальною загальнолюдською симпатією» [4, с. 102]. І далі автор стверджує, що результатом компромісу між крайнім егоцентризмом (переваги «я»-інтересу над громадським) і потребою соціальності є свободолюбивий індивідуалізм. Останній впливає із духу української співчутливої соціальності, що з розумінням і пошаною ставиться до будь-якої чужої індивідуальності. «Українська співчутлива соціальність знайшла свій шлях як у релігійній та національній толерантності, в несприйнятті імперського насилля, так і в співчутванні з кожним, хто покривджений у своїх правах» [4, с. 102]. Несоціальний егоцентризм посилений примітивним евдемонізмом, на думку Яреми, був «розкладовим чинником» в історії українського організованого життя, зокрема – української державності. Несоціальний егоцентризм зводив нанівець кожне загальне творче зусилля. Відтак односторонність української «духової» індивідуальності він бачить в недостатній екстенсивності народу назовні. Тривалі історичні «лихоліття», які були наслідком передусім пасивного ставлення до реальної дійсності, щораз спричиняли «нову душевну втечу від світу». Недостатня екстраверсійність народу штовхала його назустріч новим зовнішнім випробуванням. Саме на ґрунті такої психології «виростала духовна культура, яка у свою чергу надалі виховувала народ» [4, с. 104].

Я. Ярема досить госто говорить про недоліки життєсвіту, які перешкоджають вияву «духовості» та напрямки виховання «української людини». «Мусимо, отже, випалити білим залізом з душ жовтаву ненависть до себе, – пише Я. Ярема, – зелену зависть до успіхів товаришів, синю злобу легковаження творчих одиниць, чорне інтриганство, блідий до смерті егоцентризм, сіру безвільність, безбарвну безідейність, блакитне самособіпанство, фіолетне рабство супроти чужої, а червону бунтівничість супроти власної влади» [1, с. 10]. Лише постійна виховна робота в освітніх інститутах над державницькою налаштованістю «духовості», посилення громадянських вартостей перетворить громадян «... у дисципліновану суспільність, яка, досягнувши державу, зможе її задержати в руках» [1, с. 10].

Сучасний життєсвіт не лише відображає соціальну реальність доби глобалізації та економічної транснаціоналізації, а й окреслює напрямки дій для її змін. Згідно з поглядом А. Шюца, життєсвіт як внутрішній світ діє за двома принципами. Згідно з першим – людина є спостерігачем соціальної реальності, згідно з другим – вона піддається стримуванню та регулюванню з боку існуючих соціальних та культурних структур [2, с. 18-19]. Ю. Габермас також зауважив, що життєвий світ часто входить у протиріччя із системним, придушується ним. «Політична система забезпечує лояльність мас, як конструктивним, так і селективним способом. У першому випадку – висуває проекти соціальних програм державного рівня, у другому – вміщує з публічних дискусій певні теми та шляхи повідомлень. Останнє досягається за допомогою, або соціально-структурних фільтрів доступу до формування суспільної думки, або деформацією структур громадської комунікації за допомогою бюрократичних методів, або маніпулюванням потоками інформації» [5, с. 67].

Сучасне зменшення «середнього класу» й зростання страти прекаріату, яка найбільше поповнюється молоддю засвідчує нову турбуленцію «духовості» у межах соціальної психіки та життєсвіту людини. Дослідники (І. Стендінг) так характеризує людину-прекаріат –

це людина, яка живе на межі зубожіння [6, с. 7]. Сьогодні – це чимало молодих людей, які працюють на депресивних роботах; «непрацевдатних» та мігрантів. Крім того, розпач людини, викликаний відсутністю виходу з ситуації може підсилюватися словами осуду з боку політиків та представників «середнього класу», які натякають на лінощі, суспільну безвідповідальність, відсутність цілі. Внаслідок цих переживань внутрішній світ людини наповнює соціальна злість. Остання є тим ірраціональним чинником, який радикалізує життєсвіт та «духовість». Стратегія трансформації «духовості» людини-прекаріату на «духовість», що вибудовується на невідчужених, одухотворених зв'язках між людиною та її соціальним оточенням повинна включати в себе не лише моральні вимоги та соціалізаційні стратегії. В українському контексті важливим є не лише посилення власної відповідальності людини, а й досяжність людини до ключових активів сучасного суспільства. Йдеться про якість часу, простору, знання. Якість часу є одним із ключових активів, однак доступ до опанування цим ресурсом є нерівною для всіх людей. Так, час – це тривалість, швидкість розгортання процесів, їхній темп і ритм. Людина-прекаріат не має достатньої можливості часового контролю подій власного життя. Час в умовах безробіття навіть на мізерне дозвілля ущільнюється. Виникає необхідність викроювати час на подолання різноманітних соціальних бар'єрів (наприклад, бюрократичних), на пошук і виборювання чергового тимчасового робочого місця. Людина з прекаріату перебуває в ущільненому соціальному просторі (малогабаритне житло, громадський транспорт тощо). Вона відчуває скорочення об'єктів «суспільного надбання» (парків, бібліотек тощо). Бізнес та торгівля (вуличні кафе) захоплюють та відгороджують громадський простір біля пам'яток архітектури, скульптур, фонтанів, роблячи його недоступним для людини-прекаріат. Не менш проблемним є доступ до ресурсу знань, практика постійної перекваліфікації, опанування навичок без перспектив реалізації.

Розглядаючи односторонність української «духовості» як негативний чинник державотворення, Ярема порушує питання специфіки соціалізації позитивних рис українського характеру в руслі соціалізаційних інститутів, зокрема освітніх закладів. Розвиток екстраверсійності соціальної психіки в сучасних умовах можливий через масштабні суспільні реформи, з подальшою адаптацією до європейського життя та якісних змін в освітньо-виховній роботі з молоддю. Очевидно, що ці завдання для розвитку української духовності є на часі. Розвиток екстраверсійності соціальної психіки в сучасних умовах можливий через суспільні реформи, з подальшою адаптацією до європейського життя та якісних змін в освітньо-виховній роботі з молоддю. Очевидно, що ці завдання для розвитку української духовності є на часі.

Отже, історіософські відповіді та соціалізаційні завдання, які слугують усебічному розвитку української людини є досі актуальними. Найбільш гостро ці завдання стоять перед освітніми інститутами соціалізації, які мусять чинити опір полю послабленої духовності. Я. Ярема у праці «Українська духовність у її культурно-історичних виявах» послідовно розкрив усі особливості української інтроверсійної вдачі, вказав на її соціальні чинники та наслідки. Він переконливо доводить, що українська воля до самореалізації («духовність») є незвідною. Водночас, науковець вказує на необхідність виховання українського «духу» шляхом морально-психологічної підтримки, системної освітньо-виховної роботи з молоддю задля зміцнення позитивних рис, сформованих історично та корегування неосоціального егоцентризму та інших слабких сторін української вдачі. Стратегія трансформації життєсвіту людини-прекаріату, розвиток «духовості», вибудованої на невідчужених, одухотворених зв'язках між людиною та її соціальним оточенням повинна містити не лише моральні вимоги та соціалізаційні стратегії. Має здійснюватися робота над рівнем свідомого відображення

образу держави (на рівні приватної та публічної комунікації), а також на рівні особистого осмислення держави (максимально незалежного від масових суджень, який відображає індивідуальну роботу над сенсоутворенням). В українському контексті важливим є досяжність людини до ключових активів сучасного суспільства. Практична філософія має шукати ті оптимальні моделі, які сприяють гуманізації «духовості» як волі до самореалізації особи у власній державі, відтворенню українськості життєвіту через через інформаційну роботу над індивідуальним та колективним образом держави, зміцнення культури, поліпшення освіти, інтеграцію суспільства, підвищення добробуту особистості.

Список літератури:

1. Перший Український Педагогічний Конгрес. – Львів: Накладом Т-ва «Рідна школа», 1938. – 432 с.
2. Шюц А. Структури життєвіту; [пер. В.І. Кебуладзе] / А. Шюц, Т. Лукман. – К. Український Центр духовної культури, 2004. – 560 с.
3. Ярема Я. Вступ до філософії / Яким Ярема. – Прага: Видання українського педагогічного інституту ім. М. Драгоманова, 1924 – 45 с.
4. Ярема Я. Яким Ярема. Українська педагогічна думка Галичини в іменах. Вип. 1; ред. Д. Герцюк. / Я.Ярема – Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Франка, 2003. – 243с.
5. Habermas J. Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus / J. Habermas. – Fr.a.M.: Shurkamp, 1973. – 196 s.
6. Standing G. The Precariat: The New Dangerous Class / G. Standing. – London: Bloomsbury Academic, 2011. – 191 p.

PHILOSOPHICAL AND EDUCATIONAL VIEWS OF YAKYM YAREMA

Nadiya Hapon

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str, 1, Lviv, 79000, Ukraine,
haponnp@gmail.com*

In the article the monographic work of Y. Yarema «Ukrainian spirituality in its cultural-historical manifestations» was analyzed from the philosophical point of view. The main concepts, which outlines the specifics of Ukrainian will to self-realization in the state, are singled out. In his work, Yarema thoroughly analyzes the «spiritual outlook» of the Ukrainian people: through the milestones of historical and cultural life, the figures of Ukrainian thinkers. He considers that «Ukrainian spirituality», in its essence, reveals a series of attributes of unilaterally introversion type.

It has been found that «spirituality» as a desire for self-realization can differ in the various ways within the people at the levels of their social groups. The latter become carriers of a special lifeworld, which in general is remarkable for the typical representative of a certain social stratum. Different life-worlds give rise to different needs of self-realization of groups, can act as competing and destructive for the state.

The need to educate the Ukrainian «spirit» through moral and psychological support, systematic educational work with the youth are noted for the purpose of strengthening the positive features and correcting the weaknesses of the Ukrainian temper. The development of «spirituality», built on inalienable, spiritualized connections between man and his social environment should include not only moral requirements and socialization strategies. In the Ukrainian context, it is important to reach the key assets of a modern society. It is substantiated that practical philosophy should look for those optimal models that contribute to «spirituality» as the will to self-fulfillment of an individual in his own country through the strengthening of culture, the improvement of education, the integration of society, and the increase of an individual welfare.

Key words: national spirit, historic milestones, lifeworld, non-social egocentrism.

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999-2019-22-9>

ЛЮБОВ ЯК МІМЕТИЧНО-ВІТАЛЬНА ЕНЕРГІЯ ОСОБИ У ФІЛОСОФСЬКО-ЛІТЕРАТУРНОМУ ДИСКУРСІ ЛЕСІ УКРАЇНКИ

Річард Горбань

*Косівський інститут прикладного та декоративного мистецтва
Львівської національної академії мистецтв
вул. Міцкевича, 2, м. Косів, Івано-Франківська обл., 78600, Україна
graukr@gmail.com*

У статті висвітлено концепцію творчої особи в інтерпретації Лесі Українки. У філософсько-літературному дискурсі драматурга творчий процес постає як вихід особи у трансцендентний вимір вічності. Показано, що в базовій метафорі «Лісової пісні» долається ідея дурної циклічності як пекла, що в нього засмоктує людину безбарвна повсякденність буття, їй протиставлено мімесис як процес творчого відтворювання, в якому поляризований рух первісних ритмів природи і ритмів душевного життя людини зливаються в єдиний рух вітального струменю в часі. Наслідуючи життя і свободу через творчість, особа виконує головну заповідь Творця і вічність отримує не в нагороду, а сама творить її як високоміметичне мистецтво, де в повноті й єдності постають Життя, Свобода, Творчість, Душа, Бог. Шлях людини, на якому реалізується її доля як виконання індивідуальної людської місії є внутрішнім шляхом особи до свободи і вічного життя. У процесі самопізнання й самореалізації творчого потенціалу особи вирішальну функцію виконує любов. Любов еманується із середини самої людської суті як міметично-вітальна енергія. Любов як нуміозна субстанція, духовне небесне начало і начало підземне еротично-екстатичне, зводить свої вектори на людській особі, перехрещується в ній як здатність до еманції цього почуття як у середину, так і назовні. Любов утворює імперативний центр особи та долає онтологічний розкол, змінюючи її екзистенційний стан і статус. Лукаш долає як спокуту шлях взаємин з Мавкою-Душею від таких, що ґрунтуються на засадах купівлі-продажу, до таких, що ґрунтуються на засадах усвідомленої жертвовності. Леся Українка показує, як жертвовність по суті стає внутрішнім шляхом особи до себе, оскільки тільки собою справджується істинна жертва, а решта – торг: за любов, за спокій, за щастя, за небесне царство, за вічне життя.

Ключові слова: особа, любов, творчість, свобода, вічність, життя, культура.

Вступ. На відміну від своїх сучасників: Ф. Ніцше, в якого боги померли, чи О. Олесь, в якого «боги скупі, над нас – глухі й нечулі» [11, с. 66], – Леся Українка в цьому пункті залишається християнкою – світ скріплює любов, оскільки Бог є любов. Бог любить своє творіння, тому від народження людина не гріховна, а щиро обдарована Творцем. У філософсько-літературному дискурсі Лесі Українки любов постає творчою силою особи й основою її зв'язків з іншими особами і з власним «Я». *Проблематика*, пов'язана з такими головними принципами особового буття, як любов і творчість, що обумовлюють тотожність людської особи і Божої, дедалі стає *актуальнішою*, з огляду на чергову загрозу деперсоналізації, покликану до життя новітніми біотехнологіями та інформаційними технологіями, які впливають на зміну онтологічного статусу людини у світі й гостро ставлять питання людської ідентичності.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Попри те, що в межах сучасного лесезнавства і в плані квантитативному, і в плані змістовному сьогодні вже можна виділити окрему наукову сферу – дослідження «Лісової пісні», цей твір ще й досі лишається

недооціненим як драма-міф, адже прив'язка до авторського визначення його жанру як драми-феєрії, обмежує його інтерпретації колом, окресленим українським фольклором і міфопоетикою. Цю дослідницьку тенденцію визначено в працях цілого ряду відомих вітчизняних науковців таких, як М. Зеров, В. Петров, О. Бабишкін, І. Денисюк, Л. Міщенко, Й. Дзєндзелівський, П. Орлик, В. Кордун, Н. Яценко, Т. Борисюк, О. Рисак, В. Давидюк, Н. Кухта, Ф. Бабій, Т. Возняк, Я. Поліщук, В. Агеєва, Л. Скупейко та ін. У цій ділянці зроблено багато різних за науковим рівнем і змістом розвідок, принаймні достатньо, щоб перейти на новий щабель опрацювання Лєсінного шедеврy як драми-міфу. На нашу думку, **актуалізація** таких досліджень має суттєве значення для подальшого розвитку лесезнавства. Однак це справа передусім літературознавців.

У теоретичному аспекті для нашого дослідження є важливим, що «Лісова пісня» з'явилася на ґрунті виняткових обставин особистісного життя письменниці і тому, інтерпретуючи її, не можна не враховувати тих факторів, що спричинили творчий імпульс, з якого виникла ця унікальна драма. На нашу думку, суттєвим поштовхом до її написання стала ностальгія – специфічний стан психіки, який зумовлює проникнення в глибинні пласти колективного несвідомого, породжуючи відповідні архетипічні мотиви і образи. Отже, між творчим імпульсом і «Лісовою піснею» як його результатом не було як завжди тексту культури, посередника, який заважав прокльонутися міфогенній свідомості автора – жінки інтровертного психологічного складу. Структура особи автора теж виявляється важливим креативним чинником, оскільки в цей період творчості головним завданням Лєсі Українки був аналіз людської психіки. Передумови виникнення «Лісової пісні» констатувалися дослідниками як біографічний факт, але ніколи не враховувались як серйозний креативний чинник, тому трактування драми з погляду міфопоетики зводилося до реконструкції первісної української міфології, праслов'янської міфопоетичної свідомості і національних фольклорних мотивів, а значить, не виходило за межі «поетичного поганства», міфологічної поетики фольклору. Змістовно значущі характеристики архетипічних структур, які інтегрують твір у художню цілісність, ніколи не були предметом систематичного аналізу, хоча дослідниками і констатувалися окремі міфологеми.

Мета статті полягає в тому, щоб здійснити перехід від констатуючого опису міфологем як об'єктивної реальності до розкриття їх філософсько-релігійного персоналістично обумовленого змісту, з огляду на те, що тлумачення міфопоетики «Лісової пісні», через свій описовий характер, розгортались ушир, не виводячи твір у площину інтерпретації глобальних філософсько-психологічних проблем, актуальних для кризових епох, до якої він, очевидно, є відкритим.

Виклад основного матеріалу. У «Лісовій пісні» письменниця стверджує: людині дається багато «дивоцвітів» і «немірних, нелічених скарбів». Так, Лукашеві даровано «співочу душу», «цвіт душі» – «Той цвіт від папороті чарівніший – Він скарби *творить*, а не відкриває» [15, с. 249] (курсив. – Л. У.). Однак дар Творця – це тільки потенція, сила і спосіб, у який людина має реалізувати своє буття особою. Обдарованість здійснюється у процесі життєдіяльності, поєднуючи в одну неподільну цілість усі конститутивні елементи людської особи.

Найвищою формою життєдіяльності людини є творчість, що постає як складний процес інтеграції раціонального й ірраціонального чинників у психіці індивіда. Творчість як процес є співвідношенням геніальності й таланту. Цю ідею в розвідці «Думки про мистецтво» обстоює Є. Маланюк: «Талант – здібність опанувати своєю геніальністю (що певною дозою аморфно є в кожній людині), дати їй людську форму – для зрозуміння загалу. Талант – явище раціональне, він є силою формічною (техніка). Геній – явище ірраціональ-

не і є силою динамічною, стихійною (дух)» [9, с. 76]. З усвідомлення творчого процесу як узгодження, встановлення гармонійного зв'язку раціонального з ірраціональним у внутрішньому бутті людини і постає «Лісова пісня». Завдяки об'єднанню цих різноспрямованих векторів, як переконливо доводить Леся Українка, відбувається народження особи, в індивідуумі прокльовується вольовий імпульс як осягнення можливості свободи вибору.

Лукаш проходить шлях через диференціацію, розчленування первісної цілісності на раціональне й ірраціональне до інтеграції цих принципів, що, по суті, стає сюжетом драматичної дії. Зазначена цілісність є ознакою міфологічного мислення, вона притаманна дитячій свідомості, однак втрачається під час переходу зі світу дитинства у світ дорослих. У ремарках до першої дії драми авторка підкреслює: «Лукаш – дуже молодий хлопець, гарний, чорнобровий, стрункий, в очах ще є щось дитяче» [15, с. 210]. Сопілка для Лукаша – улюблена іграшка, як, між іншим, і для Килининого Хлопчика, коли вона знову з'явиться на сцені наприкінці третьої дії. Сопілка є забавкою посеред буденного життя між риболовлю як здобуванням хліба насущного і будуванням хати як даху над головою. «Та вже бався, бався, на те Бог свято дав. А завтра прийдем, то будем хижку ставити. Вже час до лісу бидло виганяти», – говорить Лукашеві дядько Лев, коли той до колекції калинових, вербових, липових хоче втяти ще одну сопілку – очеретяну, бо «лепсько грає» [15, с. 211]. Голос сопілки обривається на початку другої дії, щоб зазвучати лише у фіналі твору, адже цій «іграшці» бракує місця посеред повсякденної клопотнечі й турбот дорослого життя.

В ігровій концепції культури Й. Гейзінги гра постає давнішою за культуру. Оскільки дійсність гри сягає за межі сфери людського життя, гра не може спиратися на якісь раціональні підвалини, стверджує вчений. Гра ірраціональна за своєю суттю. Гра не є «звичайне» чи «справжнє» життя, це радше вихід із рамок «справжнього» життя в тимчасову сферу діяльності, де панують її власні закони. Кожна дитина чудово знає, що це «не по-справжньому», що, граючи, вона «тільки прикидається» кимсь. Це «не по-справжньому» виказує усвідомлення нижчості гри порівняно із «серйозністю», і це відчуття видається чимось таким первинним, як і сама гра [3, с. 7-15].

Через ірраціональний характер, «несправжність» гри, її чужорідність у раціонально побудованому старшими мікросоціумі виникає спочатку незадоволення дядька Лева: «Та вже тих сопілок до лиха маєш!» [15, с. 211], потім – роздратування Матері: «А чи не годі вже того грання? Все грай та грай, а ти, робото, стій!» [15, с. 244]. Згодом сам Лукаш починає розуміти недоречність сопілки в мікросередовищі, правила якого він поступово засвоює, підкоряючись їм: «Ей, не пора мені тепера грати!» [15, с. 251]. Коли ж герой, збагачений досвідом розколотості (вовкулацтва), повертається в соціум родини, сама думка про гру на сопілці викликає відвертий протест з боку Килини: «Іще чого! Потрібне те грання!» [15, с. 285]. Проте, згідно з Гейзінгою, гра є вищою людською сутністю. Щоб зрозуміти це, Лукаш проходить складний шлях від поступової естетизації дитячої забавки до зречення свого дару у твані буденщини (I–II дії), від зради свого Генія до осмислення його суті (III дія), отже: від дитячої гри до мистецтва (як опанування власної геніальності), тобто той шлях, який пройшла культура. Очевидно, базова метафора драми Лесі Українки – «лісова пісня» – віддзеркалює не тільки означений шлях, а й органічний зв'язок гри, природи і культури.

На думку Гейзінги, поезія народилася з найдавніших форм гри; ніщо не живило її так, як святкування нових пір року, надто весни, коли молоді люди обох статей сходилися до купи, охоплені почуттям радості й волі. Поезія в цій формі – вияв предковічної гри в притягання й відштовхування між юнаками й дівчатами, гри, провадженої в душі легкої, віртуозної дотепності. Поезія у своїй первісній культуротворчій якості народжується в гри

і як гра – священна, але завжди, навіть у своїй сакральності, вона ступає на грані веселого самозабуття, жарту, розваги, на цьому етапі немає мови про задоволення естетичного імпульсу [3, с. 141].

Любовне за**Г**РАВання з Мавкою від початку покликане до життя Лукашевою грою на сопілці. Головний герой драми вступає у світ, структурований за законами гри. Саме через таку структурованість природа оживає напровесні, пробуджена грою сопілки. Це новий для Лукаша світ, знаний тільки з розповідей старших: «ми чували про ваші танці, жарти та зальоти!» [15, с. 222]. Герой намагається оволодіти мовою незнамого, чужого світу, і це засвоєння нових правил комунікації стає процесом естетизації його підсвідомості. Спочатку це мова рухів, до яких звертається сільський хлопець, коли не може підібрати адекватних новому для нього світу слів: «Мавка: А ти зо мною хочеш бути? (Лукаш киває, потакаючи). Бачиш, і ти немов той яшень розмовляєш. Лукаш (сміючись): Та треба по-тутешньому навчитись, бо маю ж тут літувати» [15, с. 220]. Згодом це опанування принципів мімезису як наслідування ритмів природи: «Як ти тремтиш! Я чую, як берега стинається і листом шелестить» [15, с. 232], а далі це міфологічне сприйняття світу, на ґрунті якого народжується метафора, поетичне слово (за О. Потебнею): «Мавка: Ти не чуєш, як солов'ї весільним співом дзвонять? Лукаш: Я чую... Се вони вже не шебечуть, не тьохкають, як завжди, а співають: «Цілуй! цілуй! цілуй!» [15, с. 233].

«Цілуй! цілуй! цілуй!» – цитата з поезії Олександра Олеся «Чари ночі». Мізансцену, де ця цитата проголошується, можна умовно назвати «Чари ночі». У ній ведеться розмова між Лукашем і Мавкою про вічність, завдяки чому в драмі Лесі Українки з'являється фаустівський мотив, який структурує твір Олеся, – трагічне протиріччя між скінченністю людського життя і нескінченністю часу. Очевидно, що в «Лісовій пісні» цей архетипічний мотив набуває принципово нової конотації – трагічне протиріччя між обмеженістю людського життя і необмеженістю творчого потенціалу людини. Понад вісімдесят композиторів поклали на музику більше двох сотень віршів Олеся, але, як зазначає А. Житкевич, найвдалішою за мелодією та фортепіанним супроводом стала поезія «Чари ночі» [5, EP]. Відомим романсом і в Україні (композитор Г. Жуковський, 1967), і в діаспорі (композитор В. Безкоровайний, 1960) вона стала лише в 1960-х рр., тобто через 50 років після написання «Лісової пісні».

Однак Леся Українка відчула великий музичний потенціал романсу «Чари ночі», тому центон з нього у її драмі означає перехід до слова-музики. Очевидно, далі Лукаш мав би «опанувати свою геніальність» «раціональною, формічною силою» таланту. Хоча герой пішов «стежками» рацію, проте іншими, «нерозумної сваволі», які завели його в «дебрі», а втім, досвід розколотості на раціональне й ірраціональне дає Лукашу, нарешті, можливість зрозуміти, для чого «те грання потрібне!», й уможливує перехід від слова-музики до музики як «лісової пісні» – живої музики чи музики життя, ритміко-часовий компонент якої відтворює динаміку ритмів природи і психофізіологічних ритмів емоційних процесів людини як рух вітального струменя в часі: «Я обізвуся до них / шелестом тихим вербової гілки, / голосом ніжним тонкої сопілки, / смутними росами з вітів моїх. / Я їм тоді проспівую / все, що колись ти для мене співав, / це як напровесні тут вигравав, / мрії збираючи в гаю...» [15, с. 292]. Ця «лісова пісня» є ідеальним утіленням естетико-філософської концепції мімезису.

Зіставлення художнього твору та живого організму є однією з найдавніших естетичних теорій. Арістотель і Платон, Юм і Берк, Гумбольдт і Гете, Колрідж і Шеллінг, Гюйо і Гербарт по-різному, але однаково наполегливо обстоювали органічність внутрішньої будови твору мистецтва. М. Сапаров доводить, що вже Арістотель, говорячи про наслідування

мистецтвом природи, мав на увазі не копіювання зовнішньої подоби речей, а відтворення в мистецькій діяльності процесу органічного будування і формування природних предметів. Будь-яке цілісне і самобутнє художнє явище має риси, властиві органічному процесу, тобто перебуває в постійному самовідтворюванні й характеризується щонайвищим рівнем саморегулювання, як клітини організму, що неупинно руйнуються, однак постійно поновлюються через відповідні реакції; якщо обмін речовин зупиниться хоч на мить, станеться катастрофа. Основною формою просторово-часової організації художнього цілого є ритм. Говорячи про художній ритм, М. Сапаров має на увазі саме ритм живого організму, а не просту механічну повторюваність певних елементів твору [12, с. 99–101].

Так, у базовій метафорі «Лісової пісні» Леся Українка долає ідею дурної циклічності як пекла, що в нього засмоктує людину безбарвна повсякденність буття, протиставивши їй мімізис як процес творчого відтворювання, в якому «поляризований рух» (Л. Клагес) первісних ритмів природи і ритми душевного життя людини зливаються в єдиний рух вітального струменя в часі.

Під березою зачинається процес опанування Лукашем законів мімізису, під березою матеріалізується щонайвище проявлення цих законів – перехід творчості у площину вічності. Звідси децентралізація в хронотопі драми. Перенесення смислового і просторового центру з дуба на березу вказує на те, що головні семантично значущі події відбулися не під дубом як «символом довголіття», а під березою як «символом духовного підйому на вершину сходами життя» [14, с. 24, 87].

Як стверджує Є. Маланюк, «Душею мистецтва є рух-ритм-музика (первісність творча), що одухотворює матеріал (первісність косну) і обертає її в твір. Процес цієї матеріалізації руху (музики) в фактурі і є, об'єктивно, процесом творчості. Тому музика (як рух-ритм) може служити одиницею виміру для інших мистецтв. В ній тахітум руху в матеріалі, кількість якого стремить до зера» [9, с. 76–77]. Чим, як не метафорою описаного Маланюком процесу творчості, постають слова Мавки: «Ти душу дав мені, як гострий ніж дає вербовій тихій гілці голос» [15, с. 292]?

На думку М. Сапарова, художній твір у сприйнятті, тобто у своєму актуальному бутті, виявляється інформаційним процесом, який за способом організації наближається до органічного процесу. Як відкрита система твір-процес вбирає в себе щонайглибші пласти суб'єктивного досвіду. Кожна «клітина» художньої тканини насичується суб'єктивністю сприймаючого, несе в собі щось неповторно особистісне. Однак, потрапляючи в художній організм, елементи суб'єктивного досвіду перетворюються художньою цілісністю, зазнають глибоких змін і набувають імперсональності. Варіабельність і випадковість індивідуального досвіду «поглинаються» інваріантністю й універсальністю художнього цілого. Твір мистецтва є тотожним самому собі і в історико-культурному процесі, і в множинності індивідуального сприйняття [12, с. 100–101]. Ця множинність індивідуального сприйняття мистецького твору чітко актуалізована у словах Мавки: «Будуть приходити люди, / вбогі й багаті, веселі й сумні, / радощі й тугу нестимуть мені, / їм промовляти душа моя буде» [15, с. 292]. Як бачимо, «лісова пісня» є метафорою творчого процесу в усій повноті його контексту: сублимація життєвого матеріалу в художній, рецепція, художній твір, автор. Саме в такій послідовності структуровано останню репліку Мавки, а діалог Мавки і Лукаша у фіналі драми метафорично віддзеркалює генезу творчості як процесу.

Леся Українка розуміє творчий процес як вихід у трансцендентний вимір вічності. Відгомін вічності ставить свій знак уже на першому його етапі в момент єднання творця зі своєю Душею-Генієм. На запитання Лукаша «То ми вже поєднались?» Мавка відповідає: «Ти не чуєш, як солов'ї весільним співом дзвонять?» [15, с. 233–234]. Предикативна форма

«Ти не чуєш?» через зв'язок із біблійними пророками актуалізує звернення до внутрішнього слухобачення, а метафора «солов'ї весільним співом дзвонять» являє собою сакральну подію – вінчання творця з Душею-Генієм у вічності. Дж. Кемпбелл стверджує, що дзвін у багатьох релігійних практиках є прекрасним звуком вічності, сприйнятливим лише для слуху чистого розуму; саме цей дзвін лунає на християнській Божественній Літургії в момент, коли Бог (Святий Дух), прикликаний силою священних слів, перетворює хліб і вино на тіло і кров Христа [6, с. 129]. У християнському розумінні це означає: «І Слово стало Тілом», йдеться про строфу з католицької молитви «Ангел Господній» на спогад про Благовіщення, в якій прославляється зачаття Ісуса в лоні Діви Марії.

Твір мистецтва належить вічності, оскільки, як жива органічна структура, не вмирає завдяки постійному своєму відтворюванню в часі реципієнтом, звідси у словах Мавки з'являється міфопоетичний образ Фенікса: «Легкий, пухкий попільець / ляже, вернувшись, в рідну землю, / вкупі з водою там зростить вербицю, – / стане початком тоді мій кінець. / Будуть приходити люди, / вбогі й багаті, веселі й сумні, / радічі й тугу нестимуть мені, / їм промовляти душа моя буде» [15, с. 292]. А втім, і творець увічніюється у своєму творінні, адже, вирвавшись із мертвого царства Марица, пробуджена творчим імпульсом від «сну камінного», покликана голосом творця до життя, його Душа-Геній, долаючи інерцію зашкарублої матерії, стає полонянкою твору, живою клітиною живого організму, тобто Душа-Геній творця живе в його творі. Понад це вона через континуум твору «промовляє» до живих людей, встановлюючи між ними і творцем комунікацію, яка постійно відновлюється незалежно від того, живий творець чи перебуває поза межами життя і смерті. Але вічне життя, на відміну від творчого дару, художнику не дарується Богом, творець, як людина, зобов'язаний відбутися своєю покутою. Єднання творця і твору в площині вічності і тяглість зв'язку зі світом живих забезпечується не в останню чергу через «універсальність й інваріативність художнього цілого», інакше кажучи, обумовлене його архетипічним характером, тобто тим, що Леся Українка у статті «Утопія в белетристиці» називає «стародавнім прототипом», який має наповнитися «новими барвами» і «новим змістом», «тернами та квітами нових шляхів», «світлом й плямами нових світочів», щоб «поширити межі вічності нашої душі» [16, с. 198]. В історії Лукаша неважко розпізнати міфологему ініціації, оскільки елементи посвячення чітко проявлені в реальних випробуваннях, через які герой змушений пройти, це – духовна криза, самотність і відчай, що, за словами М. Еліаде, постають на шляху сучасної людини, яка прагне до відповідального, свідомого і творчого існування [4, с. 316].

Повертаючись до вищесказаного, фінальний діалог Мавки і Лукаша з погляду міфопоетики є метафорою генези творчості як процесу.

Мавка – двійник Лукаша, його Геній, персоніфікований в окремому персонажі. Вона – творчий дар, вища обдарованість, геніальність, якій Лукаш, згідно з концепцією Є. Маланюка, надав людської форми. У міфології римлян Геній – це дух-охоронець людини, який дається тільки чоловікам, він формує характер людини і супроводжує її протягом життя. Лукаш двічі пробуджує Мавку-Генія до життя творчим імпульсом: уперше – напровесні, коли цей імпульс виростає з повноти буття, вдруге – сльотавою осінню, коли цей імпульс постає з повноти небуття. Цим двом пробудженням передують стан сну, переданий у тексті у формі візії. Обидва сновидіння Мавки як сон-життя і як сон-смерть корелюються з циркуляцією творчих сил у природі, пов'язаною з річним рухом сонця небесним колом. У міфопоетичному світогляді слов'ян, як доводить О. Афанасьєв, з поворотом сонця на зиму поєднувалася думка про замирання творчих сил у природі, а з поворотом на літо – про їх відродження. З цим пов'язані й уявлення про гілку Перуна – блискавку, яка весною

оживляє природу, а пізньої осені – занурює в смертельний сон. Розрізняють два громові удари: один огньовий, що запалює полум'я і дорівнює життю, другий – крижаний, що його гасить і дорівнює смерті [1, с. 214; 2, с. 356].

У світлі кореляції образу Лукаша з міфопоетичним потенціалом образу Сонця, а Перелесника як антропоморфізованого в окремому образі Еросу Лукаша (природного екстатичного начала, що сублімується у творчий імпульс) – з Перуном цікавим виявляється спостереження Афанасьєва щодо міфопоетичного мотиву втрати краси казковою царівною. Утрата краси виражалася в міфічному уявленні, по-перше, прийняттям царівною зміної подоби (Килина); по-друге, уявленням, що під впливом зимової стужі легкі шати з хмар перетворюються на жорстку кору, яка охоплює все тіло красуні (Мавка у полоні Марища), поки її не розбудить мечем-блискавкою напровесні могутній Перун; по-третє, затьмаренням світлого образу царівни, заміною білого одягу на чорний [1, с. 320]. У процесі розгортання драматичної дії Мавка кілька разів змінює шати. У мотиві перевдягання чітко проявлена конотація втрати краси. На початку третьої дії Мавка з'являється в чорній одежі, яка виразно окреслюється на тлі білої стіни хати: «хата починає біліти стінами; при одній стіні чорніє якась постать, що знеможена прихилилась до одвірка, в ній ледве можна пізнати Мавку; вона в чорній одежі, в сивому непрозорому серпанку» [15, с. 270], а у фіналі вона вже «легка, біла, прозора постать, що з обличчя нагадує Мавку» [15, с. 291]. Поза семантикою втрати краси в мотиві перевдягнення, таким чином, з'являється виразно проявлена конотація тінь/мара: чорна непрозора постать (тінь) і біла прозора постать (мара). В її межах чітко постають семантичні опозиції чорне/біле, непрозоре/прозоре, що за ними відчувається присутність фундаментальних антиномій буття: щастя/нещастя, життя/смерть, добро/зло.

У міфологічних уявленнях римлян чоловіка супроводжують життям два Генії: добрий і злий. Чорною злою тінню, що прагне помсти, сприймає Лукаш Мавку; вона прийшла з Гадесова царства, як йому здається, живитися його кров'ю, адже тіні мертвих, за міфологічними уявленнями давніх греків, у країні Персефони живилися кров'ю, яку їм приносили в жертву. Те, що Мавка може бути хижою і злою, Лукаш пам'ятає з її погроз на адресу Килини: «У лісі є такі провалля, заховані під хрустом і галуззям, – не бачить їх ні звір, ані людина, аж поки не впаде» [15, с. 259]. У психології тінь символізує інтуїтивну, особистісну частину душі, яку людина в собі пригнічує. У літературі тінь – один із найважливіших архетипів, пов'язаний з мотивом двійників або мотивом дзеркальності. Тінь – таємничий відбиток людини, віддзеркалення прихованої від сторонніх очей людської суті, двійник душі, застиглий образ її живої аморфної субстанції. Тінь, що живе незалежним від людини життям, і привид, який не відкидає тіні, – це два полюси, породжені відділенням духовної природи від тілесної [8, с. 245]. Очевидно, Лукаш, як вовкулака-упир, і є таким приви́дом, адже упирі, як представники потойбіччя, згідно з народними уявленнями, не мають тіні, а отже й душі [13, с. 199].

У літературі романтизму проблема двійників розпадається на дві частини: зовнішню – «масочну» і внутрішню – «демонічну». Характерним є те, що демон-двійник (копія) у романтиків наділений більш низьким, натомість більш потужним енергетичним балансом і більш потужною потенцією до трансформації тіла, ніж сам «хазяїн» (оригінал). Мотив підвищеної міметичної енергетики двійника розвиватимуть сучасники Лесі Українки: неоромантики (Р. Стівенсон, О. Уайльд) і реалісти (Ф. Достоевський).

У «Лісовій пісні» маємо оригінальну трансформацію мотиву двійників. Двійник Лукаша Перелесник як нумінозна істота випадає з контексту людських категорій добра і зла, він перебуває поза межами «низький – високий». Він – еманція атмосферної

енергії, блискавка, суцільна концентрація енергії в природі, екстатизм у чистому вигляді. Слід зауважити, що у вірші Лесі Українки «Як я люблю оці години праці» Перелесник виступає уособленням творчого збудження, проте в основі цього образу лежить міфологема демонічного коханця, який зваблює жінок по ночах, відбираючи у них життєву силу, позбавляє вітальної енергії. Двійник Лукаша – Мавка, навпаки, не має вітального потенціалу, проте вона виявляється вищою суттю натури оригіналу. Як у романтиків (наприклад, оповідання «Тінь» Андерсена), Мавка займає на сцені місце оригіналу в той час, коли Лукаш перебуває поза межами людського існування.

Романтичні двійники легко переходять межу «життя – смерть», оскільки вони за своєю демонічною сутністю причетні до потойбіччя (небуття, пекла). Лукаш сам легко переходить цю межу, як і Мавка, його двійник. Але Перелесник не належить потойбічному світові; на відміну від Мавки (Горгони-Персефони) він – нумінозна істота іншого теменоса, тому він утікає від Марища, якого боїться, втікає не по-братньому. У цьому контексті привертає увагу пропозиція Перелесника до Мавки побрататися: «... Тепер ми восени, / тепер, бач, навіть сонце прохололо, / і в нас простигла кров. Таж ми з тобою / колись були товариші, а потім / чи грались, чи кохались – трудно зважить, – / тепер настав братерства час» [15, с. 267]. Слова «чи грались, чи кохались» визначають також стосунки Мавки з двійником Лукашем, однак у контексті цих стосунків слово «грались» набуває іншого семантичного забарвлення, при цьому спостерігається мотив братньо-сестринських зв'язків, коли Мавка перевдягається в одягу сестри-небіжки Лукаша. Інверсія семантичних зв'язків у мотиві двійника не тільки порушує проблему протагоніста (хто головний герой твору – Мавка чи Лукаш?), а й актуалізує питання, який світ є «справжнім» – реальний чи ірреальний? Де проходить межа між дзеркалом міфо-релігійної свідомості і світом?

Наділений потужною трансформуючою силою, потойбічною енергією, двійник ставновить тим самим вище демонічне (божественне) начало в людині, її потойбічну еманацию – проекцію її сутності на світ ірреальний. При цьому демонізм двійництва виявляє тісний взаємозв'язок із демонізмом самотництва як самозамкнутості і самодостатності. Таким демонізмом самотництва наділений Месія в «Одержимій». На відміну від Месії Лукаш не самодостатній, а його самотність і самозамкнутість мають вихід у площину іронії. Іронія ця тільки на перший погляд спрямована на інших, зокрема на Матір: «Лукаш (зневажливо всміхаючись): І та вже відьма? – Ба, то вже судилось відьомською свекрухою вам бути» [15, с. 283]. Вона не спрямована і на Килину: «Лукаш (сміється тихим, дивним сміхом): Я, жінко, бачу те, що ти не бачиш... Тепер я мудрий став...» [15, с. 288]. Тим більше іронія Лукаша не спрямована на Килину дитину: «Лукаш: Вже, мій сину. (На слові «сину» кладе іронічний притиск)» [15, с. 285]. Вістря іронії Лукаш скеровує на себе, бо дітей він вже не матиме, він не реалізував себе як батько. Втративши усе істинно цінне в житті, герой іронізує над своєю прив'язаністю до хибних цінностей: «А хто ж тут недогарків отих глядіти буде?» [15, с. 289].

Самотність Лукаша не перетворюється на демонізм, як у випадку з Месією, який перетворився на симулякр Христа. Усвідомивши свою несамодостатність через самоіронію як переоцінку цінностей: стосунки зі старшими (Матір'ю), ненароджені діти (втрата майбутнього), стосунки з Килиною (в яких не було місця любові), вартість матеріальних речей («недогарків»), Лукаш готовий випити до кінця свою людську Чашу, тому він значно ближчий до Христа, ніж Месія у драмі «Одержима».

Репліка Долі Лукаша «Скрізь терни-байраки, та й нема признаки, де шукати дороги» [15, с. 291] встановлює опосередкований зв'язок з Шевченковим поетичним образом хибних шляхів, якими ходить людина в пошуках власної долі: «Шука козак свою долю. / А долі

немає ... Плаче козак – шляхи биті. / Заросли тернами» [17, с. 15]. Так, на образно-лексичному рівні тернових байраків, терном зарослих широких шляхів і віднайдених маленьких стежин у репліках Долі, Мавки, Лукаша постає діалог про загублений шлях героя драми до своєї долі, що має асоціативний стосунок до образу долі в поезіях Т. Шевченка. У контексті такої алузії історія Лукаша сприймається як парофразис Шевченкового вірша «Минають дні, минають ночі...»: «Доле, де ти, доле, де ти? / Нема ніякої! / Коли доброї жаль, Боже, / То дай злої! злої!» [17, с. 265]. У такий спосіб встановлюється зв'язок «Лісової пісні» з однією з наскрізних проблем творчості Шевченка: доля людини, доля народу як внутрішнє воління особи як індивідуальної, так і спільнотної. А також виявляється готовність Лукаша як воління прийняти свою людську долю будь-яку, навіть злу, адже «як прожити без долі!» [15, с. 291]. У контексті цих алузій семантика символу терну вказує на співпричетність життєвого шляху Лукаша як особи до шляху на Голгофу Христа.

Доля – частка – жертва. Лукаш готовий до жертви, і у жертві його порятунок. Леся Українка показує, як жертвність, по суті, стає внутрішнім шляхом особи до себе, бо тільки собою справджується істинна жертва, а решта – торг: за любов, за спокій, за щастя, за небесне царство, за вічне життя. Лукаш, спокутувавши свій гріх, глибоко усвідомлює провину перед Мавкою: «Живи моєю кров'ю! Так і треба, бо я тебе занастив...» [15, с. 292]. Кров, яку готовий віддати Лукаш, є справжньою кров'ю Христа, на відміну від крові, яку віддав на поталу юрбі Месія у драмі «Одержима», проливши її не з любові, а за любов (як за гроші). Лукаш долає як спокуту шлях взаємин з Мавкою-Душею від таких, що ґрунтуються на засадах купівлі-продажу: «Була надія, що віддячусь потім» [15, с. 251], до таких, що ґрунтуються на засадах усвідомленої жертвності: «Живи моєю кров'ю! Так і треба...».

Згідно з міфологічними уявленнями давніх греків, тіням померлих у жертву приносили кров живих істот. У християнських уявленнях кров Христа – це те, що він приносить у жертву як особа людська і Божя, – символ вітальної сили і духу. Леся Українка на прикладі Лукаша унаочнює принципову зміну, щодо функціонально-ціннісного розуміння жертви, яка відбулася в культурі та релігійній свідомості завдяки християнству.

Кров Христа є одним із двох ключових символів Євхаристії, де поєднання Агнца з Чашею означає поєднання плоті з кров'ю, тобто одушевлення тіла, оскільки кров дорівнює душі. Завдяки Євхаристичному вкушанню прославленого тіла Христового людська особа набуває впевненості у своєму власному воскресінні з мертвих і усвідомлює свою співпричетність до особового Бога. За словами К. Юнга, хліб у християнській Літургії символізує фізичні засоби існування, а вино – духовні. Таким чином, хліб і вино виступають символами людського життя і людської особи [19, с. 255, 294–296, 308]. У контексті фінального діалогу Лукаша і Мавки звучить мотив поєднання крові і плоті, який містить конотацію офіри й асоціюється з Євхаристичною містерією перевтілення.

Лукаш приносить вогнисту жертву – своє колишнє життя, звільняючись при цьому від прив'язаності до матеріального світу земних «недогарків», зароблених, до речі, тяжкою працею не тільки ним, а й його родиною. Далі Лукаш приймає свою людську долю, бо ті, хто її не приймають, як «відтята галузка», і «громадять їх, і кладуть на огонь, – і згорять» (Ів. 15:6). Його доля – дар Божий, сопілка. Тепер Лукаш готовий пожертвувати своєю особою, тим, що безпосередньо належить йому. Ця готовність означає, що він переживає процес індивідуації, яку К. Юнг характеризує як «шлях до себе», або «самореалізацію». На думку вченого, індивідуація є становленням єдиного, гомогенного буття, і наскільки індивідуальність охоплює нашу сокровенну, остаточну і неподільну неповторність, настільки вона також включає становлення самості [18, с. 126]. У жертву приносяться егоїстичні зазіхання, сила ж, яка угамовує претензії «Я-особи», є самістю. Таким чином, самість є тим, що змушує до

офіри. Самість – це той, хто жертвує, «Я» – це дар, який приноситься в жертву, людська офіра. Отже, жертва і той, хто її приносить, зливаються в єдине ціле. Очевидно, що будь-яка жертва є самопожертвуванням, відтак це акт самоосмислення, збору розсіяних фрагментів особи і тих частин, які ніколи до того не були належним чином співвіднесені поміж себе. Проте самоосмислення постає перед людиною доволі складним завданням, оскільки вже сама людська природа безсвідомого викликає гострий страх перед її усвідомленням. Тому акт самоосмислення, що постає не в результаті випадковості, а як воля самої людини, є моральним вчинком, завдяки якому долається відособленість екзистенції, розширюється сфера свідомості і – через усвідомлення парадоксів – вичерпуються джерела конфліктів. Наближення до самості є свого роду поверненням до першоджерел, або апокатастазисом [19, с. 306–311].

Власною кров'ю, готовністю віддати її Лукаш повертає Мавку-Душу до життя. У своїй свідомості герой проявляє два протилежні аспекти Жінки-Душі: Тінь (відьма, упириця, Горгона) і Мара (Марія, Дух, Душа, Геній, Доля, Персефона). Зазначимо в дужках, що, захоплюючись суто декоративною красою зоряного вінка Мавки, дослідники «Лісової пісні» ніколи не звертали увагу на міфопоетику цього образу, на те, що зоряний вінець – ознака світлової теофанії найвищого рівня. У міфології зоряний вінець виступає атрибутом лише однієї богині: в язичницькій традиції – Великої Матері, а в християнській – Діви Марії.

Герой драми іде шляхом самоопанування, самоосмислення, нарешті – самопізнання у сковородинському розумінні, віднаходячи дійсно «нелічені скарби» всередині особового «Я», де любов Мавки його рятує, адже за своєю суттю вона є внутрішньою потенцією самого Лукаша. Мавка-Душа, уособлена в окремому персонажі, веде героя лабіринтами його внутрішнього світу і показує дорогу до його ж таки скарбів – скарбів Душі. У темряві ночі (життя, власної натури) Мавка відкриває Лукашу світло, проявляючи внутрішню суть його імені як світлолюдини – Антропоса, а не Люцифера.

Таким чином, в інтерпретації Лесі Українки шлях людини, на якому реалізується її доля як виконання індивідуальної людської місії, є внутрішнім шляхом особи до свободи і вічного життя. У цьому процесі самопізнання й самореалізації особи особливу функцію виконує любов.

Любов еманується із середини самої людської суті як міметично-вітальна енергія, «цвіт душі», з якого твориться «огнисте диво» [15, с. 250]. Ця еманация любові, осяюючи собою весь космос, скеровує вектори у двох напрямках: з неба – всередину і з пекла – назовні. Голос самотності, який волає про порятунок у любові, блискавкою з неба пробиває «камінне царство» і пробуджує навіть мертвих: «Я спала сном камінним у печері / глибокій, чорній, вогкій та холодній, / коли спотворений прибився голос / крізь неприступні скелі, і виття / протягле, дике сумно розіслалось / по темних, мертвих водах і збудило / між скелями луну давно померлу... / І я прокинулась» [15, с. 271–272]. Леся Українка досягає високого рівня мімесису, зображаючи цей процес як воскресіння творчих, плодотворящих сил природи. Голос любові, як голос співчуття, проривається у зворотному напрямку – із пекла: «Вогнем підземним – мій жаль палкий зірвав печерний склеп, і вирвалась я знов на світ» [15, с. 272]. Любов, як нуміозна субстанція, духовне небесне начало і начало підземне еротично-екстатичне, зводить свої вектори на людській особі, перехрещується в ній як здатність до еманации цього почуття як усередину, так і назовні, як здатність з'єднати в єдине ціле тіло і душу. Любов утворює імперативний центр особи та долає онтологічний розкол, змінюючи її екзистенційний стан і статус.

Як стверджує М. Мамардашвілі, в Євангелії, крім загальновідомих заповідей, які філософи називають його історичною частиною, є лише одна дійсна заповідь – Отець заповідав нам вічне життя і свободу [10, с. 374]. У цій заповіді найвищі цінності, даровані

людині Творцем, – життя і свободу –скріплює в нерозривне ціле поняття вічності. Саме вічністю зваблює Мавку Лукаш під Світовим деревом березою, сам не розуміючи, що таке вічність, адже вона не є вічністю, яку пропонує як коло смертей і народжувань світ Мавки (нумінозний), вона не є і вічністю, яку пропонує світ Лукаша (людський), де вона вже перетворилася на симулякр і «недогарки».

Згідно з філософсько-художньою концепцією Лесі Українки, реалізації найголовнішої заповіді Творця протистоїть «камінне царство» – архетип горгонічної істини і хибних шляхів несвободи, що на рівні образно-лексичних паралелей з'являється не в одному творі письменниці. Або воно візьме людину в полон, як бере Душу Лукаша – Мавку камінне Марище, як Месію – «сонне кодрло», як Анну і Жуана – «камінний господар», або особа подолає екзистенційний поріг і здобуде свободу, як це зробили Міріам, Долорес, Мавка шляхом «з любові». Проте це шлях жінки, «одержимої» любов'ю. На цьому тлі Мавка – дещо специфічна героїня. Вона не жінка, а божество – нуміозна істота, вона «одержима» не просто любов'ю, а нуміозною енергією любові. Це виводить її за рамки людського жіночого світу. Її «одержимість» має додаткову конотацію: як двійник Лукаша, його Геній, Мавка уособлює прометеївське і творче начало, яке підкорюється тільки власній душі, але ніколи не підкорюється колективному спрямуванню. Цей елемент був відкритий ще філософією гностицизму в перехідну кризову епоху між античністю і християнством.

Очевидним стає те, що шлях чоловіка в реалізації головної заповіді Творця є значно складнішим, бо це шлях особи до свого Божественного креативу. На цьому шляху такі герої Лесиних драм, як Месія і Жуан, наражаються на поразку, позаяк, наслідуючи життя і свободу через творчість, особа виконує головну заповідь Творця і не отримує вічність у нагороду, а сама творить її як високоімітетичне мистецтво, де в повноті й єдності постають Життя, Свобода, Творчість, Душа, Бог. Оскільки Бог є Любов, то ключ до вічності – в руках жінки. Вона є шляхом до Істини. Жінка в «зоряному вінку» або дає Вічне Життя, і тоді Істина постає прекрасною і живою Афродітою-Персефоною, «одержимою» любов'ю, адже Афродіта-Персефона є нуміозною субстанцією кохання, там, де Афродіта, панують любов і весна; або постає мертвою головою Горгони, від погляду якої все живе перетворюється на «камінне царство», адже Горгона – смерть, нуміозна субстанція смерті, там, де дружина Гадеса, панує смерть, а герой «Лісової пісні» досягає крайньої межі особового пекла – самотності, стає вовкулаком.

Отже, жінка або відьма (Тінь), або Душа (Мара). У драмі «Лісова пісня» Мавка проходить шлях від відьми до душі. У результаті такого осягнення істини Лукашем відбувається не тільки переродження героя, а й оновлення світу – апокатастасис; саме цим мотивом увінчується Об'явлення Івана Богослова, цим мотивом закінчується і «Лісова пісня» Лесі Українки.

У персоналістичній концепції нації як історичної особи, сформульованій С. Кримським на межі II і III тисячоліть, апокатастасис як онтологічний оптимізм є визначальною ознакою української нації-особи, обумовленою її світоглядними персоналістичними інтенціями, в яких немає часового й просторового континууму для онтології пекла. Ця риса сформувалася в процесі засвоєння українською культурою християнського релігійного світогляду, що поєднувався з особливим українським відчуттям взаємозв'язку людини і природи, в якому зовнішній світ і природа не тільки обожаються (як і у всіх народів) людиною, але й «відповідають на її запити, на її бажання, на її молитву» [7, EP].

Висновки. У контексті ключових філософсько-літературних творів про перетин онтологічних цінностей християнства – вічності, життя і свободи – драма Лесі Українки «Лісова пісня» репрезентує українську інтерпретацію цієї теми. Якщо Данте Аліґ'єрі

в «Божественній комедії» показав, як спуститися в Пекло і звідти піднятися до Раю, а Гете у «Фаусті» показав, як шляхи, обумовлені прагненням людини піднятися до Раю, ведуть у Пекло, то Леся Українка в «Лісовій пісні», зображуючи шлях особи, показала, «як своїм життям до себе дорівняти» [15, с. 250]. І якщо у Данте найяскравішою в образному, найважливішою в емоційному і найпереконливішою в психологічному планах є кантика «Пекло», то Леся Українка «страсті Христові» (страждання Лукаша в подоби вовкулака) вносить за межі тексту драми, їх немає на театральній сцені як уособленні світобудови. І якщо Данте в образі Жінки-Душі зображує святу, Гете – відьму, то Леся – любов – надперсональну нумінозну стихію і духовне персональне почуття, яке витворювалося людством протягом тисячоліть і витворювало культуру – цілісну перетворюючу силу, міметично-вітальну енергію особи, звернену як усередину її, так і назовні.

Список літератури:

1. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. Т. 2 / Александр Николаевич Афанасьев. – М.: Современный писатель, 1995. – 400 с.
2. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. Т. 3 / Александр Николаевич Афанасьев. – М.: Современный писатель, 1995. – 416 с.
3. Гейзінга Й. Homo Ludens. Досвід визначення ігрового елемента культури; [пер. з англ. О. Мокровольського] / Йоган Гейзінга. – К.: Основи, 1994. – 250 с.
4. Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения; [пер. с фр. Г. А. Гельфанд] / Мирча Элиаде. – М.–СПб.: Университетская книга, 1999. – 356 с.
5. Житкевич А. Славень життю та коханню: з історії пісні «Чари ночі» / Анатолій Житкевич // Міст-Online. Тижневик для українців всього світу. – URL: <http://meest-online.com/culture/slaven-zhyttyu-ta-kohannyu-z-istoriji-pisni-chary-nochi/> (дата звернення 09.04.2019).
6. Кэмпбелл Дж. Герой с тысячьо лицами; [пер. с англ. К. Е. Семёнова] / Джозеф Кэмпбелл. – К.: София, Ltd., 1997. – 336 с.
7. Кримський С. Б. За межею щастя і нещастя. (Записав Віктор Ціон) / Сергій Борисович Кримський // ZN.UA. – 2011. – Вип. № 23. – 24 червня – 1 липня. – URL: https://dt.ua/SOCIETY/za_mezheyu_schastyia_i_neschastyia.html (дата звернення 23.03.2019).
8. Лукин А. В магическом лабиринте сознания. Литературный миф XX века / А. Лукин, В. Рынкевич // Иностранная литература. – 1992. – № 3. – С. 234–249.
9. Маланюк Є. Думки про мистецтво / Євген Маланюк // Маланюк Є. Книга спостережень: Статті про літературу. – К.: Дніпро, 1997. – С. 74–82.
10. Мамардашвили М. К. Философия и свобода / Мераб Константинович Мамардашвили // Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1992. – С. 365–374.
11. Олесь О. Твори: В 2 т. Т. 1: Поетичні твори. Лірика. Пози збірками. З неопублікованого. Сагира / Олександр Олесь. – К.: Дніпро, 1990. – 959 с.
12. Сапаров М. А. Об организации пространственно-временного континуума художественного произведения / М. А. Сапаров // Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. – Л.: Наука, 1974. – С. 85–103.
13. 100 найвідоміших образів української міфології / за ред. О. Таланчук. – К.: Орфей, 2002. – 448 с.
14. Тресиддер Дж. Словарь символов; [пер. с англ. С. Палько] / Джек Тресиддер. – М.: ФАИР-Пресс, 1999. – 448 с.
15. Українка Леся. Твори: У 12 т. Т. 5: Драматичні твори (1909–1911) / Леся Українка. – К.: Наукова думка, 1976. – 336 с.
16. Українка Леся. Твори: У 12 т. Т. 8: Літературно-критичні та публіцистичні статті / Леся Українка. – К.: Наукова думка, 1977. – 320 с.

17. Шевченко Т. Г. Повне зібрання творів: У 12 т. Т. 1. Поезія 1837–1847 / Тарас Шевченко. – К.: Наукова думка, 2003. – 784 с.
18. Юнг К. Г. Аналитическая психология; [пер. с англ. В. В. Зеленского] / Карл Густав Юнг. – СПб.: Кентавр; Палантур, 1991. – 132 с.
19. Юнг К. Г. Ответ Иову; [пер. с нем. В. Бакусева, А. Гараджи] / Карл Густав Юнг. – М.: Канон, 1995. – 352 с.

LOVE AS MEMETIC-VITAL ENERGY OF A PERSONALITY IN PHILOSOPHICAL AND LITERARY DISCOURSE OF LESIA UKRAINKA

Richard Gorban

Kosiv Institute of Applied and Decorative Arts of Lviv National Academy of Arts

2 Mitskevych St., Kosiv, Ivano-Frankivsk Oblast, 78600, Ukraine.

graukr@gmail.com

The article covers the concept of a creative personality as interpreted by Lesia Ukrainka. The creative process is revealed as a person's entry into the transcendental dimension of eternity in the philosophical and literary discourse of the playwright. The author demonstrates that the basic metaphor of the *Forest Song* ruins the idea of stupid hell cyclicality, which engulfs a person into everyday life platitude. It is opposed to mimesis as a process of creative reproduction, in which the polarized movement of the primitive rhythms of nature and those of a person's state of mind merge into a single movement of the vital wake in time. Following life and freedom through creativity, a person fulfils the main commandment of the Creator and does not receive eternity as a reward, but creates it as a highly committed art, where Life, Freedom, Creativity, Soul and God arise in fullness and unity. The path of a human being, on which his destiny is realized as the fulfilment of an individual human mission, is the inner path of a person towards freedom and eternal life. Love plays the decisive role in the process of self-cognition and self-realization of the creative potential of the individual. Love emanates from the core of the human essence as memetic-vital energy. Love as a numinous substance, a spiritual heavenly alpha and subterranean erotic-ecstatic base, brings together its vectors to a person and intertwines in it as the ability to emanate this feeling both inwards and outwards. Love creates the imperative centre of the person and overcomes the ontological split, changing his existential state and status. Lukash surmounts, as redemption, the way of relations with Mavka-Soul from the ones based on the principles of nundination, to those based on the principles of conscious sacrifice. Lesia Ukrainka shows how the sacrifice essentially becomes the inner path of the person to his self, as the true sacrifice is confirmed only by itself, and the rest is bargaining: for love, for peace, for happiness, for the heavenly kingdom, for eternal life.

The *Forest Song* drama by Lesia Ukrainka presents the Ukrainian interpretation of the issue of eternity, life and freedom in the context of philosophical and literary works about intersection of the ontological values of Christianity, which are key to the world culture. While Dante Alighieri showed in the *Divine Comedy* how to descend into Hell and ascend to Paradise out of it, and Goethe showed in his *Faust* how the ways, caused by a person's aspiration to reach Paradise, lead to Hell, Lesia Ukrainka in her *Forest Song* showed the road of the person toward himself, which urges the renewal of the world and return of all things to their original state. Whereas Dante's canticle of Hell is the brightest in the figurative aspect, crucially important in the emotional and the most convincing in the psychological ones, Lesia Ukrainka takes the *Passion of Christ* (Lukash's sufferings in the image of a ghoul) beyond the drama text; it is omitted in the theatrical scene as impersonation of the universe, which corresponds to ontological optimism – the idea of Apo catastasis, which defines the Ukrainian national mentality. While Dante depicts a saint in the image of the Soul Woman and Goethe gives image of a witch, Lesia renders love, the supra-personal numinous element and a spiritual personal feeling that has been developed by humanity millennia long and created a culture – the integral transforming force, the memetic-vital energy of a person bent both inwards and outwards.

Key words: person, love, creativity, freedom, eternity, life, culture.

ІСТОРИЯ ФІЛОСОФІЇDOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999-2019-22-10>**THE TEACHING OF ST. THOMAS AQUINAS AND ITS ROLE
IN THE DEVELOPMENT OF UKRAINIAN PHILOSOPHICAL THOUGHT****Pavlo Sodomora***Faculty of Latin and Foreign Languages
Danylo Halytsky Lviv National Medical University
Lviv, 79010, Ukraine
pavlosodom@gmail.com*

Ukrainian philosophical thought has been developing under the influence of several philosophical streams. Being influenced by Orthodox tradition mainly, Church has always been at the forefront of any political campaign conducted on Ukrainian terrain. The level of education plays a key role in the process of cultural development of any country. Western part of Ukraine, comparing to its Eastern counterpart, had better access to education and information due to Catholic Church predominance in the region. scholastic teaching was accepted by Ukrainian culture partially only, as well as it appeared to be interspersed with patristics in an Orthodox vestition. The article intends to investigate the scholastic and patristic thought and its reproduction by Ukrainian cultural environment via various European teaching systems. Ukraine has been developing in a broad European context and this is why it could not have been deprived of influential teachings. But Russian imperialistic, and later communist ideology was hindering constantly the deployment and development of many ideas that were important for European philosophy. Together with Eastern theology, which was based mainly on works of Damascenus, Aristotelian traditions were introduced in Ukrainian schools gradually, and based on Aristotle's works, theology of St. Thomas was taught. Prominent Ukrainian thinkers, such as P. Mohyla, K. Sakovych, S. Orichovsky were influenced by many scholastic philosophers, including St. Thomas Aquinas. Aquinas' influence is apparent in later thinkers, such as G. Kostelnyk and other prominent philosophers.

Key words: education, culture, memory, tradition, translation, being, existence.

The question of influence of Western philosophical schools on Ukrainian philosophical thought has been addressed by scholars, but it did not get sufficient attention especially due to scarce facts and sources. There were several works published on the subject [14; 7; 22] etc, but this question needs deeper investigation as well as it is much deeper than it looks at the first glimpse. Listed works shed some light on philosophy courses that were taught at Kyiv-Mohyla Academy, but the influence of Western thought was not addressed in these works due to political reasons, as M. Symchych admits in his article [19, p. 148]. The word «thomism» was used with care in the Soviet period. This is why it has been decided to take a deeper look at the issue. Works of Ukrainian philosophers are investigated here on the subject of presence of Thomistic teaching. In addition to this, the novelty of conducted research is represented by several works of Medieval thinkers that have been recently translated into Ukrainian, such as St. Augustine [3, p. 21], St. Dionysius [4, p. 12], St. Thomas Aquinas [2]. The translation of G. Kostelnyk's work «De Principiis Cognotionis» [9] that is cited here has been completed by the author of the article and awaits for publishing.

The level of education plays a key role in the process of cultural development of any country [16]. Uneducated crowd is easier to manipulate than well-educated society, as well as unrealistic fears can be easily implanted into low-educated minds, such as rumors about modern Nazi that are invading from the West as a result of Ukrainian Revolution of Dignity that took place in 2013-14, or historical facts that are diminished, concealed or even misinterpreted, such as holodomor in Ukraine (1932-33), or even the fact that radiation emitted by Chernobyl reactor (1986) can be tackled by alcohol consumption. All this misinformation used properly and aided by alcohol helps control the uneducated crowd. On the other hand, it is not that easy to manipulate well-educated people. Historically, Western part of Ukraine, comparing to its Eastern counterpart, had better access to education and information due to Catholic Church predominance in the region [5]. This partially explains why there is still «status quo ante» in terms of rivalry between East and West.

Being the main source of education, Orthodox Church has always been at the forefront of any political campaign conducted on Ukrainian terrain [15, p. 269]. And even in communist times it was in the background of great political changes despite the fact it had been officially separated from the state. Religion was considered to be an important factor in controlling population. Keeping in mind the difference between Eastern and Western rites it is worth looking at some specific aspects of these rites in order to appreciate their particular influence on Ukrainian political and cultural life [16]. The point is that Ukrainian population was susceptible to certain conceptions of Eastern rite, namely to its mystic nature, but also Western rite influenced the Ukrainian culture significantly, particularly due to educational process that had arrived from Europe. Western influence is manifested in Ukrainian academic life, e.g., Kyiv Mohyla Academy courses and education system. Despite several works in the field, this side of Ukrainian culture has not yet been studied properly due to political reasons, especially due to predominance of Orthodox rite. On the other hand, Eastern influence is represented generally in Ukrainian cultural life, e.g. paintings, architecture and writings.

Beginnings of philosophical thought in Ukraine, as well as its «cultural memory» are linked to Kyiv Rus, especially to baptizing by Constantinople [8, p. 87] and receiving Christianity which dates back to 998 AD. This event kick-started a big process of adoption of philosophical ideas that had been developed by mainly Christian European philosophers of preceding periods. Ukraine, being like a dry sponge at the time, absorbed what had been prepared by the time by European philosophers. And since the philosophy of Plato was predominant in European thought at the time, Ukrainian official philosophy was reluctant to accept newer modifications to philosophy provided by St. Thomas that were based on philosophy of Aristotle.

Ukrainian cultural and educational life were strongly influenced by scholastic and patristic writings that were both in Latin and Greek. But scholastic teaching was accepted by Ukrainian culture partially only, as well as it appeared to be interspersed with patristics in an orthodox vestition. The research intends to investigate the scholastic and patristic thought and its reproduction by Ukrainian cultural environment via various European teaching systems. The necessity of investigating the influence of works of scholastic authors on Ukrainian thought is obvious because of significant gap in the field.

The fact that Latin was always dependent on Greek shows common sites of both cultures. There are plenty of words in Latin that are translated directly from Greek, e.g. individuum is translation from Greek atom, accidens is translation from Greek symbebekos etc. This fact approves using copying as one of the methods of specific vocabulary reproducing in Ukrainian writings. For example, Thomas Aquinas uses Latin translations of Greek words widely in his works, but at the same time he applies entirely Greek words, e.g. hypostasis together with substance. Similar

problems are faced in many modern languages, including Ukrainian. The difference between Latin specific words and their modern equivalents is explained on the material of various approaches and in various cultural contexts [20, p. 195], including the Ukrainian one [18]. The untranslatable words are examined in contrastive bilingual analysis. It is emphasized that in most cases there are no direct equivalents for some words in Ukrainian language.

But it would be wrong to assume that Western philosophy did not penetrate into Ukrainian Eastern culture. Despite the fact that mainly Byzantine influenced the development of philosophy in universities, Aristotle's philosophy and Aquinas' teaching still were present in a subtle and hidden way in Ukrainian Orthodox schools. In Kyiv Mohyla Academy, which was the biggest Ukrainian university at the time, materialistic ideas were referred to as a «disease» [12, p. 23]. But this was official approach only, because many thinkers viewed Aristotle's philosophy as a reliable and valid answer to many questions and did not associate it with materialism directly. Even nowadays Aristotle's philosophy receives new treatment and approach [1], many scholars are referring to Aristotle's logic from new points of view [13, p. 27]. Apparently, Aristotle's approach to many questions that were related to being could not have been left without proper attention from many early Ukrainian thinkers.

In fact, Ukraine has been developing in a broad European context and this is why it could not have been deprived of influential teachings. But Russian imperialistic, and later communist ideology was hindering constantly the deployment and development of many ideas that were important for European philosophy. In spite of predominant role of Hellenistic-Byzantine traditions, Western influence could be felt in the educational process of Kyiv Mohyla Academy [11, p. 72]. But Western influence, that was based mainly on Aristotle and Aquinas, was mostly latent and had never been put on a broad display. Similar situation can be observed on the material of Modern and Post-modern European philosophical thought, e.g. Nietzsche that were opposed to commonly accepted ideology [11, p. 73]. These authors have never been referred to as reliable sources of philosophical thought due to ideological discrepancy from Orthodox, and later Communistic believes.

The teaching of St. Thomas was considered to be important source of acquiring knowledge. This is why Cardinal J. Slipyj was convinced that St. Thomas' teaching was important for Ukrainian philosophy and at some point it even had a «dominating influence» on education [17, p. 60] since Kyiv-Mohyla Academy was based on Aquinas' works with «slight Orthodox remodeling». The latter was necessary as well as Catholic teaching was treated with significant precautions in Eastern Ukraine and only due to Union was accepted more gladly in Western Ukraine [5]. Despite the diversity of two civilizations have collided on Ukrainian terrain, the required foundation was formed in Ukraine for developing its own kind of teaching and culture that combines different approaches, beginning with scholastic and patristic ones. Understanding Ukrainian cultural background and seeing its profound causes is essential in grasping important points of its behavior in modern political life that has been reflecting on whole European community.

Together with Eastern theology, which was based mainly on works of Damascenus, Aristotelian traditions were introduced in Ukrainian schools gradually, and based on Aristotle's works, theology of St. Thomas was taught. The Metropolitan V. Rutsky (1574-1637) considered St. Thomas' theology to be introduced into Ukrainian schools necessarily [22, p. 59-60]. According to I. Zachara, despite significant discrepancies between cultural backgrounds of Eastern and Western rites, the soil for scholastic teaching was prepared by that time on Ukrainian terrain.

Consequently, despite the fact that representations of Western schools in Ukrainian philosophy are scarce, still they played an important role in the development of philosophical and theological thought. Prominent Ukrainian thinkers, K. Sakovych and P. Mohyla, while developing

their thoughts on human's free will and other concepts, were influenced by many medieval philosophers, including St. Thomas [10, p. 323]. Although, this influence was not predominant because of modern tendencies in European philosophy that considered human as a creator of personal identity. S. Orichovsky (1513-1566) in developing proofs of God's existence follows St. Thomas, especially in seeing God as a Primary Cause. But Thomistic tradition influenced him partially only. Instead, Ukrainian philosopher develops neo-platonic notion of «One» which represents God's unity. Supposedly, this tradition is rooted in St. Denis' approach to understanding of God's essence. The fact of combining two mainstreams in theology and philosophy, namely Western and Eastern ones, is specific feature of Renaissance Ukrainian thought. This approach served the basis for Brest Union (1595-96), which was one of the most significant events in theological and social life of whole Europe and triggered a chain of crucial political changes. It is apparent that in history of establishing Ukrainian philosophical thought a process of reception of various philosophical conceptions contributed to the development of unique ideas.

One of the most famous places in Aquinas' «Summa Theologiae» is a chapter on proofs of God's existence. Namely, St. Thomas did not have an intention to prove the God's existence, as well as people basically had already believed in God for about more than 1000 years. Similarly to S. Orichovsky, many scholars develop their thoughts relying on those of Aquinas, and introduced their own views on different subjects at the same time. For instance, Ukrainian thinkers developed their own view on the question of proofs of God's existence. Apparently, professors of Kyiv Mohyla Academy partially follow scholastic tradition and particularly St. Thomas in providing their own lists of proofs. S. Yavorsky provides six proofs, G. Konysky provides four, but all of them resemble proofs that were provided by Aquinas. Th. Prokopovych, giving his proofs of God's existence, starts with the proof from motion, that is similar to St. Thomas' approach.

It is essential in this case to emphasize that Prokopovych notices that God can be known only by physical observations. This is the point of view that Aquinas develops in his «Summa's». The approach, in fact, is very different from the Patristic one, especially of St. Denise the Areopagite, whose theology was more mystical and enigmatic, as well as he was the follower of Plato's philosophy in its newer version. Aquinas, instead, being the follower of Aristotle, rejected nativistic conceptions of Plato's philosophy and introduced into Christian philosophy more realistic principles of Aristotle's approach, that were considered inappropriate and incapable of providing the basics for Christian religion. This is what medieval academic Ukrainian philosophy was combining, joining the official Eastern Orthodox approach with newer views that were floating from the Catholic West.

As observations show, Ukrainian philosophers use the same terminological system as Aquinas uses, but some words are given slightly different meaning. As an instance for this, S. Yavorsky provides definition of form and matter, but it differs from its scholastic meaning. According to S. Yavorsky, form and matter are equivalent, which is quite opposite to St. Thomas' understanding of these notions given in «Summa». With the flow of time western traditions became even stronger, especially in the western part of Ukraine, Halychyna, at the beginning of XX century. One of the followers of Aquinas' teaching was K. Hankevych. Especially he was concerned with relation between soul and body, as well as between faith and science, which were the subjects of Aquinas' considerations, as well as it is apparent in «Summa theologiae».

G. Kostelnyk, quite controversial Ukrainian thinker, argues that both faith and reason are important for adequate understanding and comprehending the world, apparently following St. Thomas Aquinas. The cognition of essence, according to St. Thomas, follows the cognition of being, because being is primarily cognizable, and only after cognition of being cognition

of «what it is» comes. This feature of Aquinas' philosophy is supported by Gabriel Kostelnyk in Ukrainian philosophical thought. In his article «The Notion of Negation in Human's Cognition» Kostelnyk contrasts being and non-being, arguing that non-being relates to ens rationis. By this Kostelnyk, in fact, supports Aquinas' inferences. Being, according to Kostelnyk, is a basis, upon everything else is based, and everything loses its meaning without it. But in his works Ukrainian thinker relies on Hume, Kant, and other European thinkers, which allows us to put him on the list of neo-thomists.

In many of his works G. Kostelnyk addresses various questions on being and its cognition. Namely, in his «On Logical Order» philosopher discusses basics of logical cognition following the principle of independent existence of things from human's consciousness. And, as well as this world existed long time before the appearance of human's consciousness, Kostelnyk expresses thought that both faith and reason are necessary for cognition of this world. Apparently, reconciliation of faith and reason is a necessary condition for cognition according to St. Thomas, too. Kostelnyk argues, that reconciliation of these two opposites does not contradict to religion.

It is known, that one of the most important principles in Aquinas' metaphysics is a principle of limitation of act by potency (or of form by matter), by which philosopher explains, among other issues, the imperfection of human's intellect comparing to God's intellect. Kostelnyk supports this opinion. Relying on Thomas' saying about naturally known principles (Aquinas, in its own turn, made this conclusion on the basis of Aristotle's metaphysics), Kostelnyk says that it is, first, impossible to fail about first principles, and second, these principles can not be proven (indemonstrables). While researching on principles of cognition, Kostelnyk cites precise explanation provided by Aquinas on this question: «As well as this principle is whole natural, it can be inferred that it is given to those, who has it, and can not be obtained via learning. First principles are known from natural light of acting intellect, and can not be obtained by reasoning, but only because their terms are known». This way of thinking is congruent with Aristotle's words. But in Kostelnyk's opinion, neither Aristotle, nor Aquinas reach the depth of origin of principles. These thinkers, as Kostelnyk argues, do not analyze the potency which is the source of principles, but instead opine about principles and argue with those who oppose to their ideas. Because of that neither Aristotle, nor Aquinas, as Kostelnyk notices, do not distinguish sufficiently between objective and subjective necessity of principles.

To say even more about this, while analyzing Aristotle's «Metaphysics» Kostelnyk emphasizes that Aristotle in many places speaks either about principles that constitute thing (e.g. form and matter), or about proving principles, which Kostelnyk defines as «normative principles of cognition» (using Kant's term, although in slightly modified meaning) without specifying the difference between features that belong to the thing properly and distantly. Apparently, Descartes' influence is evident here. Gabriel Kostelnyk was really prominent Ukrainian thinker who developed basic Aquinas' ideas joining them with newer views. He was aware of importance of religion and proper education for the development of nation. Probably this is why Soviet system could not stand killing him. He was assassinated by KGB agents in 1948 in Lviv.

To conclude, it is worth mentioning that rational philosophy on Ukrainian terrain was developed, among others, by K. Twardowski, a prominent Polish philosopher. His approach to philosophy was defined by Brentano's statement that «Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est», i.e. «The true method of philosophy is not different from other natural sciences» [6, p. 160]. The source of this statement lies in the philosophy of Aristotle and Thomas Aquinas. These thinkers were compiling their works in strict accordance with logical terminology

and were avoiding mysticism and obscure concepts. K Twardowski, being Brentano's student, represented Western tradition, in contrast to Ukrainian philosophers in the Eastern part of Ukraine. Most, if not all of them, were leaning towards Eastern way of thinking, which, being more mystic and irrational, represented mainly Russian traditional approach. Western philosophy was at the forefront of political changes that took place during the development of Ukraine as an independent country.

References:

1. Anscombe, G.E.M. (1957). *Intention*. Oxford: Blackwell.
2. Aquinas, Thomas. (2010). *Summa Theologiae*. Transl. into Ukrainian by P. Sodomora. Lviv: Spolom.
3. Augustine of Hippo. (2005). *The City of God*. Transl. into Ukrainian by P. Sodomora. Patriarchat, 2005. – № 4.
4. Denise the Areopagite. (2005). *The Heavenly Hierarchy*. ransl. into Ukrainian by P. Sodomora. Patriarchat, № 5.
5. Gudziak, B. (2000). *Crisis and Reform: Kyiv Metropoly, Konstantinople's Patriarchat and Genesis of Brest Union*. Lviv.
6. Karivets, I. (2016). Notes to the Lecture of K. Twardovski «Why Knowledge is Power». *Sententiae*, 35: 2, c. 159-161.
7. Kashuba, M. (1990). *Konyskyj G. Philosophical Works: in two volumes*. Kyiv: Naukova Dumka.
8. Kisliuk, K. (2011). *Ukraine: National and Cultural History*. *Filosofska Dumka*, № 6.
9. Kostelnyk, G. (1913) *De principiis cognitionis*. Lviv: Dila.
10. Lytvynov, V. (2008). *Ukraine in Search of its Identity XVI– XVII cent*. Kyiv: Naukova Dumka.
11. Luyty T. (2017) *Ideological Interpretations of Nietzsche's Philosophical Views in the Ukrainian Cultural Context*. *Sententiae*, 36:1. P. 71-82.
12. Mozhova, N. (2015). *About Sources of Modern Ukrainian Philosophy*. *Filosofska Dumka*, № 3. – P. 20-23.
13. Navrotsky, V. (2016). *Aristotle's «Topicon» and Practical Turn in Modern Logics*. *Filosofska Dumka*, № 5. – P. 27-32.
14. Nichyk, V. (1990). *Humanistic and Reformation Ideas in Ukraine*. Kyiv: Academy of Sciences, Institute of Philosophy.
15. Paslavsky, I. (2015). *Hysichia and Ratio*. Lviv: National Academy of Sciences.
16. Ševčenko, Ihor (1996). *Ukraine between East and West. Essays on Cultural History to the Early Eighteenth Century*. Edmonton, Toronto: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press 1996. – 234 p.
17. Slipyj, J. (1925). *St. Thomas Aquinas and Scholastics*. Lviv.
18. Sodomora, P. *Synonyms and Identity of Denotation: a Problem in the Semiotics of Translation / Semiotics Society proceedings: Legas, New York, 2009. – P. 745-750.*
19. Symchych, M. (2012). *Translators-Pathfinders: Courses of Philosophy at Kyiv-Mohyla Academy in Translations*. *Sententiae*, 27: 2.
20. Torell, J. (1996) *Thomas Aquinas. The Person and his Work / J. Torell // trans. Robert Royal. – Washington : Catholic University of America Press. – 407 p.*
21. Zachara I., Kashuba M., Nichyk V. (1971). *Philosophy in Kyiv-Mohyla Academy*. *Filosofska Dumka*, # 4.
22. Zachara, I. *Ukrainian Academic Philosophy XVII– XVIII cent*. Lviv: National University of Lviv.

ВЧЕННЯ СВ. ТОМИ З АКВІНУ І ЙОГО РОЛЬ У РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ

Павло Содомора

кафедра латинської та іноземних мов

Львівський національний медичний університет імені Данила Галицького

Львів 79010, Україна

pavlosodom@gmail.com

В українській філософській літературі, окрім нестачі праць, що стосуються історії схоластичної філософії, бракує перекладів творів схоластики – періоду, що дав незмірно багато для створення модерної та постмодерної європейської філософії загалом і став наріжним каменем української філософської думки. Це був час становлення основної філософсько-богословської термінології. Творча спадщина Томи з Аквіну мала важливе значення для формування філософської думки в Україні, тому актуальність подальшого дослідження шляхів рецепції схоластики є очевидною. В українській філософії, на відміну від європейської, ще не існує достатньої кількості наукових (у тому числі й неформальних) шкіл, які були б осередками дискусій і забезпечували б фахову апробацію результатів роботи дослідників, що передбачає володіння латинською, давньогрецькою та іншими іноземними мовами.

В історії становлення української філософії виявлено процес рецепції різних філософських концепцій. Феномен рецепції містить у собі характеристику темпоральності та дискурсу, оскільки інтерпретація термінів, створених одними культурно-філософськими системами, відбувалася у часовому та культурному просторах. Проблема сприйняття схоластичних концепцій українською філософською думкою полягає у тому, що Україна завжди перебувала на зіткненні двох цивілізацій – східної та західної. Близькість західноєвропейської та української філософської культури, а також їх взаємодія не викликають сумнівів. Найбільший свій вияв в Україні схоластика отримала у Києво-Могилянській академії. С. Яворський, Т. Прокопович, Г. Кониський та інші її професори, готуючи курси філософії та теології, здебільшого притримувалися аристотелівської традиції та теологічної філософії Томи з Аквіну.

Г. Костельник у численних працях звертається до проблем буття і його пізнання. У праці «Логічний порядок» філософ викладає основи логічного пізнання, виходячи із незалежності буття речей від людської свідомості, оскільки земля і світ існували задовго перед появою людської свідомості в бутті. Як і Тома, Г. Костельник був прихильником поєднання знання і віри, що, на його думку, необхідне для розуміння світу та його осмислення. Пізнання сутності, як стверджує Тома, йде за пізнанням буття, адже насамперед пізнаємо, чи річ існує взагалі, а вже потім – чим вона є. Позицію Аквіната щодо буття в українській філософській думці продовжує Г. Костельник. У статті «Поняття негації в людському пізнанні» він зіставляє буття із небуттям, стверджуючи, що небуття стосується *ens rationis*, про що говорив і Аквінат. Буття, як вважає Костельник, є віссю, довкола якої все обертається, а без неї усе втрачає значення. Небуття, за Г. Костельником, не має жодної спільної ознаки з буттям. Цей філософ перебував під значним впливом уже новітніх філософських течій, тому його можна назвати неотомістом у повному значенні цього слова.

Ключові слова: освіта, культура, пам'ять, традиція, переклад, буття, існування.

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999-2019-22-11>

СВІДОМІСТЬ – САМОСВІДОМІСТЬ – РОЗУМ ЯК ЛОГІКА СХОДЖЕННЯ КЛАСИЧНОЇ НІМЕЦЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Василь Лисий

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: k_filos@franko.lviv.ua*

Здійснена спроба встановити нетрадиційну типологію етапів поступального руху класичної німецької філософії. В якості основних віх зазначеного руху визначена послідовність філософських концепцій І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шеллінга, Г. Гегеля. При цьому критерієм цієї послідовності постають основні форми інтелектуальної діяльності людини: свідомість – самосвідомість – розум.

Застосована методологічна схема адекватної оцінки зазначених філософських вчень, їх руху по висхідній: свідомість і самосвідомість складають собою протилежність, розум – їх синтез, поєднання. При цьому, враховуючи діалектику Г. Гегеля визначені моменти, в своїй сукупності складаючи процесійний механізм поступу німецьких філософських систем другої половини XVIII ст. – першої половини XX ст. Зазначена методологічна підстава привела до загального висновку, філософія І. Канта є філософія свідомості, філософія Й. Фіхте – самосвідомості, філософія Ф. Шеллінга – поєднання самосвідомості і розуму, філософія Г. Гегеля – розуму. При цьому підкреслено, в кожній з цих філософій постають в якості предмету дослідження всі три форми інтелектуальної діяльності, але при переважачій одній з них.

Виокремлені критерії історичного поступу класичних систем німецької філософії актуалізують дослідження різних формоутворень інтелектуального життя людини в напрямі їх впорядкування. Філософія І. Канта є філософією свідомості оскільки має місце феноменологічне відношення «свідомість – предмет». І водночас у ній йдеться про трансцендентальну єдність самосвідомості *Я* (*Я* мислю). Але остання є лише частковий випадок. Розум в «критичній» філософії І. Канта не постає синтезом свідомості і самосвідомості.

За думкою Й. Фіхте «критична» філософія, навпаки, виходить з абсолютного самоусвідомлюючого *Я*, тим самим вона усуває річ в собі І. Канта. Водночас феномен свідомості у науковчenni впливає з фактору «поштовху» на *Я* з боку *не-Я*, щоб *Я* приводилося до дії (пізнавати). Однак феномен свідомості загалом постає підлеглим моментом, бо цей феномен визначається самосвідомістю. Розум при цьому не фігурує (як і в І. Канта) в якості поєднання свідомості і самосвідомості.

Натурфілософія Ф. Шеллінга не давала можливості (в зв'язку зі специфікою її предмету) виокремити проблему співвідношення свідомості, самосвідомості, розуму. Основним принципом трансцендентальної філософії Ф. Шеллінга є принцип суб'єктивності, самосвідомості (*Я*): завдяки акту самосвідомості *Я* стає об'єктом самого себе. *Я* як абсолютна інтелігенція є і самосвідомість і чистий розум (абсолютний синтез). Натомість, свідомість постає як момент самосвідомості.

Г. Гегель у «Феноменології духу» розглянув свідомість у її протилежності предмету. В «Науці логіки» реалізований принцип тотожності свідомості і предмета, а, отже, на порядку денному постала самосвідомість. Предмет усвідомлений як мислення самого себе. Логіка водночас – сфера реалізації розуму, в якій панує тотожність (збіг) мислення і буття. Однак в логіці міститься і момент свідомості (а не лише момент самосвідомості), що простежується в наявності в ній форм чуттєвої свідомості (якість, кількість, міра). Філософія розуму Г. Гегеля є втіленням філософії свідомості і філософії самосвідомості.

Ключові слова: мислення, буття, суб'єктивне, об'єктивне, Я, свідомість, самосвідомість, розум (теоретичний та практичний).

Вступ. Передусім дещо годиться сказати про термін «класична німецька філософія», оскільки тема статті безпосередньо дотична до нього, а відношення філософів, і не тільки їх, до нього – неоднозначне.

Тут варто зазначити, в даній статті автор дотримується тієї позиції, що філософії Л. Фюрбаха належить чільне місце в плеяді інших представників класичної німецької філософії. І це, незважаючи на те, що його філософсько-світоглядна позиція мала матеріалістичний характер на протигагу І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шеллінгу і Г. Гегелю. Але, оскільки проблема *свідомості, самосвідомості і розуму*, про яку зокрема веде мову М. Булатов у наведеному вище висловлюванні, сама по собі безпосередньо не входила в коло пріоритетних для Л. Фюрбаха, то в даній статті його погляди не розглядаються.

Мета статті: в контексті інтелектуальних здатностей людини (свідомість, самосвідомість, розум) виокремити та дослідити основні етапи розвитку класичної німецької філософії від І. Канта до Г. Гегеля включно. **Завдання:** не заперечуючи соціально-економічні розкрити духовні виміри періодизації класичної німецької філософії.

Основна проблема: встановити якісну специфіку та взаємодоповнюваність визначальних рис інтелектуально-філософського поступу німецької філософії другої половини XVIII – першої половини XIX ст.ст.

Теоретичне значення вирішеної проблеми: виокремлення та обґрунтування ступенів розвитку класичної німецької філософії дозволяє досягнути додаткові критерії (сутнісного характеру) визначення її поступального сходження.

Виклад основного матеріалу. Виокремлені критерії, зпроектвані на сучасне інтелектуальне життя людини, актуалізують дослідження його різних формоутворень в напрямі їх впорядкування і систематизації. Адже духовний світ людини загалом має розмаїття формоутворень (ідеальне, мислення, розсудок, психічне, дух тощо). Серед них важливе і необхідне місце належить свідомості, самосвідомості, розуму. В науковій філософській літературі вони доволі часто є вживаними в своїй переважно самостійності. Причому, скажімо, феномени свідомості і самосвідомості екстраполюються на фундаментальні сторони соціальної філософії як от означення духовних вимірів нації (національна свідомість, національна самосвідомість). Те ж саме можна сказати і про теорію пізнання. І водночас не можна сказати, що аналогічним чином йдеться скажімо, наприклад, про національний розум, хоча чітко визначається роль розуму в пізнанні (в парі з розсудком). Це актуалізує проблему з'ясування специфіки зазначених понять і їх співвідношення між собою, маючи на увазі і «практику» застосування їх до розуміння сходження класичної німецької філософії. Слід підкреслити – у творах І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шеллінга і Г. Гегеля є доволі широке коло думок стосовно свідомості, самосвідомості і розуму. Ці філософи успішно, тобто всебічно і глибоко робили своїм предметом дослідження зазначені інтелектуальні форми. Це один бік справи. Але зовсім інший бік – оцінка їх філософських вчень, їх руху по висхідній згідно істинного взаємовідношення цих духовних форм. Тобто, має місце формула (істинна) співвідношення свідомості, самосвідомості і розуму, і яка постає вже методом, при застосуванні якого і дістаємо адекватну оцінку рухомого поступу філософських вчень німецької класики четвертого періоду. А зазначена оцінка прямо пов'язана з проблемою встановлення або невстановлення однозначної пов'язаності однієї з форм інтелектуальної діяльності чи їх сукупності або з філософією І. Канта, або з філософією Й. Фіхте, або з філософією Ф. Шеллінга, або з філософією Г. Гегеля.

Отже, для визначення того, яка із систем класичної німецької філософії реалізує той чи інший інтелектуальний принцип (форму) чи їхню сукупність, необхідна певна методологія, певне «правило». Це є та животворна схема, яка, при її застосуванні, дозволить склас-

ти адекватну уяву стосовно реалізації поставленої мети статті. Всебічний аналіз основної спадщини представників класичної німецької філософії (і не тільки) демонструє – зазначена методологічна форма змістовно окреслена в низці творів систематизатора і завершального представника класичного німецького іdealізму Г. Гегеля. І тут у вирішальній ролі відкритого ним діалектичного методу мислення сумніватися не приходиться. Саме Г. Гегель дав класичне розуміння співвідношення свідомості, самосвідомості і розуму, яке і слугує відповідним критерієм (масштабом) для оцінки того чи іншого філософського вчення. Гегелівська концепція наявна, зокрема, в працях «Філософська пропедевтика», «Феноменологія духу» та «Філософія духу». Суть його концепції співвідношення свідомості, самосвідомості і розуму полягає в наступному.

Свідомість і самосвідомість складають собою протилежність. Розум є поєднання, синтез свідомості і самосвідомості як протилежностей. Але важливо мати на увазі, що з'ясувати адекватно зміст зазначеного співвідношення можна лише збагнувши методологічну форму завдяки якій і воно розв'язується. Такою формою, нагадаємо знову, і являється діалектика, тобто всезагальна форма діалектичного процесу. Моментами такого процесу є перехід, рефлексія, розвиток. Про них Г. Гегель пише так: «Перехід в друге є діалектичний процес в сфері *буття*, а видимість в другому є діалектичний процес в сфері *сутності*. Рух поняття є, навпаки, розвиток, завдяки якого покладається лише те, що є в собі» (10, 343). (В даному висловлюванні Г. Гегеля «видимість в другому» є синонімом понять відображення, відношення, рефлексія). В контексті сказаного співвідношення свідомість – самосвідомість – розум зазнає діалектику переходу, рефлексії, розвитку. Так, перехід є діалектичний процес руху від свідомості до самосвідомості і від самосвідомості до розуму. Це є три ступені піднесення, переходу свідомості через самосвідомість до розуму. Таким є процес в історичному становленні людського духу і таким же повинен бути логічний виклад цього процесу. Рефлексія (діалектична) у співвідношенні свідомості і самосвідомості полягає в тім, що вони складають взаємну протилежність, що кожна з них містить в собі їй протилежну (свідомість містить самосвідомість в якості свого моменту і, навпаки, самосвідомість містить свідомість в якості свого моменту). Принцип розвитку у своїй повноті у своїй визначеності постає у формі збігу початку, основи процесу і його кінця, результату. Саме тоді розвиток вичерпує себе, а перехід від свідомості до самосвідомості і навпаки виявляє лише те, що вже до цього взаємопереходу кожна з них (свідомість і самосвідомість) знаходилися в єдності (рефлексивній). А взаємоперехід лише засвідчив, що в своїй основі вони є розум. Отже, процес дістав форму коловороту. Наведемо стосовно цього думку Г. Гегеля: «... розум, виступаючий в нашому розгляді як дещо *третє* і *останнє*, не є дещо *тільки* останнє з чогось-то йому чужого впливаючий результат, а швидше є дещо, *лежаче в основі* і *свідомості*, і *самосвідомості*, отже, те *перше*, що, завдяки синтезу обох цих однобічних форм, розкривається як їх *першопочаткова єдність* і *істина*» (5, 225). Яким же чином теоретична побудова Г.Гегеля стосовно співвідношення свідомості, самосвідомості, розуму постає у формі критерія з'ясування поступального розвитку філософських систем класичного німецького іdealізму?

В процесі дослідження філософських систем І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шеллінга і Г. Гегеля український філософ М. Булатов виокремив і всебічно розкрив місце свідомості, самосвідомості і розуму в їх працях. Але при цьому він не торкається питання, яка з цих інтелектуальних форм є домінуючою в тій чи іншій системі і, яке, при цьому, їх взаємовідношення одна з одною. (Булатов М.А. Немецкая классическая философия. Часть I. Кант. Фихте. Шеллинг. – К.: Стилос, 2003. – 322с.; Булатов М.А. Немецкая классическая философия. В 2-х частях. Часть II. Гегель. Фейербах. – К.: Стилос, 2006. – 544 с.) Нарешті,

М. Булатов, на наш погляд, цілком обґрунтовано вважає, що класична німецька філософія (в її персоніфікованому вигляді) цілком вкладається в проблемну структуру, в проблемне поле свідомість – самосвідомість – розум, але при цьому не поширює цю інтелектуальність на магістральне бачення зазначеної філософії. Ю. Кушаков виокремлює ряд «комплексів ідей», за якими послідовно розвивалися системи І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шеллінга, Г. Гегеля. Такими є: принципово нове розуміння усіх філософських проблем, коли предметом постає сама людина, нове розуміння людської сутності, природи людини, доскональна розробка власної мови філософії, якою є діалектика, критерій періодизації поступу філософських систем («Кант – дуаліст, тобто в його вченні суперечливо поєднуються матеріалізм і ідеалізм, Фіхте – «суб'єктивний» ідеаліст, Шеллінг – об'єктивний ідеаліст, Гегель – абсолютний ідеаліст, Фюрбах – матеріаліст у розумінні природи, але ідеаліст в розумінні історії») (13, 65). Разом з тим Ю. Кушаков не диференціює філософські вчення І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шеллінга, Г. Гегеля в контексті послідовності свідомість – самосвідомість – розум, не привертає уваги до цього критерія. Натомість пише: «Німецька філософія є раціоналістичною. Центральним поняттям філософії Канта стало поняття розуму, яке є ключовим у назвах двох його основних робіт. Розум – вісь філософських систем Фіхте, Шеллінга, Гегеля» (13, 67). Але тут варто мати на увазі, що хоча класична німецька філософія і являється загалом «розумоцентричною», тим не менше, домінування можливе й інших форм інтелекту (свідомості і самосвідомості). А, крім того, кожна з систем містить в собі специфічне поєднання свідомості, самосвідомості і розуму, звичайно, при визначальному статусі одного з цих чинників. В. Шинкарук теж вбачає в філософсько-світоглядному плані критерій поступу вчень німецьких філософів другої половини XVIII – першої половини XIX ст.ст., причому цей критерій узгоджується із загальним принципом, що ними розробляється: «Цим принципом являється *принцип ідеалістичної тотожності мислення і буття*» (24, с. 26). (В. Шинкарук. Логика, діалектика и теория познания Г. Гегеля. – К.: Издательство Киевского университета, 1962, – 295с.). Однак у фундаментальній монографії академіка не віддзеркалена ідея про свідомість, самосвідомість, розум в якості інтелектуальної основи розмежування і зв'язку філософських систем І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шеллінга і Г. Гегеля. Досить цікавою в контексті теми є праця відомого канадського філософа Д. Бекхерста стосовно пізнання розуму та джерел його формування (Д. Бекхерст. Формування розуму. – М.: «Канон» РООИ «Реабилитация», 2014. – 368 с.). Книга присвячена обговоренню проблем філософії свідомості в зв'язку з тією традицією сучасної англо – американської філософії, яка представлена т.зв. «аналітичним гегельянством» (Д. Макдауелл і Р. Брендом). Вживаючи поняття «філософія свідомості» Д. Бекхерст все ж, як це демонструє текст, має на увазі філософію розуму, а точніше, розум, причому в його формуванні. Але, при цьому, автор не торкається проблеми формування розуму як результату синтезу свідомості і самосвідомості. Натомість він пише: «Пізнання розуму являється міждисциплінарним проектом: нам необхідний матеріал не тільки з психології, біології, неврології, лінгвістики, антропології і т.д., але й ряду історичних дисциплін, таких як археологія, стародавня історія і т.д. ... тому в якості однієї із задач для філософії можна запропонувати поєднання ідей з різних галузей знання в одному зведеному уявленні» (1, 22-23). Відомий польський історик філософії В. Татаркевич висловив свою позицію стосовно поступу (з початку XIX ст.) класичної німецької філософії, яка зводиться до наступного: «... на ці тридцять років припадає чи не найбільша активність філософської думки. Особливо в Німеччині системи виникали одна за одною, ще швидше ніж у попередніх періодах великих систем ніж у IV ст. до Хр., ніж у XVII та XVIII ст. Ледве чверть віку розділяло *«Критику чистого розуму»* від *«Феноменології»* Гегеля, однак такого короткого проміжку часу вистачило для того, щоб філософська

думка перескочила з одного полюсу на інший. Але ця зміна відбувалась поступово: Фіхте реформував філософію Канта, Шеллінг – Фіхте, Гегель – Шеллінга.» (Татаркевич В. Історія філософії: Том 2: Філософія Нового часу до 1983 року. – Львів: Свічадо, 1999. – 352 с.) (15, 245). В.Татаркевич при цьому уникає питання з'ясування місця свідомості, самосвідомості, розуму в цьому поступі, а фактично обмежується думкою про оригінальність мислителів цієї епохи, що їх ідеалізм розвинув « жваву філософську уяву».

Критицизм І. Канта – філософія свідомості

В контексті співвідношення свідомість – самосвідомість – розум філософія І.Канта є філософія свідомості. Це випливає з того факту, що його філософії відсутня цілісність, вона є наскрізь дуалістичною. Адже, згідно філософу, існує річ в собі, тобто та, яка знаходиться поза суб'єктом (об'єктивна), яка є непізнаваною, хоча і є причиною наших відчуттів. А, з іншого боку, маємо суб'єктивний бік справи: споглядання і мислення, з їх апріорними формами. Іншими словами, в своєму філософському вченні І.Кант поєднав ідеалістичний елемент, визнавши апріорне, суб'єктивне походження форм пізнання, і елемент матеріалістичний (реалістичний, емпіричний), визнавши даність змісту пізнання з досвіду. Оскільки, пізнавальне освоєння світу можливе на рівні явища то «критична філософія» І. Канта є феноменологією, де має місце відношення «свідомість – предмет». Усе це дає підставу вважати адекватною наступну оцінку кантівської філософії Г. Гегелем: «Кантівську філософію найбільш точно можна розглядати в тому смислі, що вона зрозуміла дух як свідомість і містить в собі виключно тільки визначення його феноменології, а не його філософії. Вона розглядає «я» як відношення до чогось-то потойбічного, що своєму абстрактному визначенні називається річчю – в – собі, і тільки відповідно цій кінечності розуміє вона і інтелігенцію і волю» (5, 222). Тому можна сказати, що філософія І.Канта є теорія свідомості, вона є початковий і такий, що є основою елемент в інтелектуальному поступі класичної німецької філософії. Адже І.Кант і був засновником цієї філософії загалом.

Але водночас філософія І.Канта, являючись філософією свідомості (теорією свідомості) допускає і елемент самосвідомості (згідно діалектичної рефлексії), хоча останній постає не домінуючим, а в якості моменту. Такий момент і визначається як *Я*. Сутність останнього полягає в наступному. За допомогою категорій розсудок забезпечує синтез, зв'язок матеріалу явища, що пізнається. Але джерелом такої здатності розсудкових категорій є деяка первинна єдність, якою є єдність споглядаючого *Я* або єдність свідомості, що позначається філософом як першопочатково – синтетична єдність апперцепції (апперцепція, лат. ad – до і perception – сприйняття, тобто сприйняття до сприйняття). Якби не було її в мисленні, то останнє було б розрізненим, «подрібненим», різні частини судження (суб'єкт, предикат і зв'язка «є») знаходилися б в різних частинах мислення, тому між ними не було б зв'язку, а отже не було б і процесу самого мислення, його актів. Повинна бути завжди тотожність мислення, щоб мислити тотожним предмет. Ось як розмірковує сам І. Кант стосовно *Я* (самосвідомості, першопочатково – синтетичної єдності апперцепції): «Про першопочатково – синтетичну єдність апперцепції.

Повинна існувати *можливість* того, щоб «*я мислю*» супроводжувало всі мої уяви; в протилежному випадку в мені уявлялось би дещо таке, що зовсім не може бути мислимим, іншими словами, дещо таке, що, як уява, або неможливе або в крайньому випадку для мене зовсім не існує. Уява, яка може бути дана до усякого мислення, називається *наглядною уявою*. Вся різноманітність наглядної уяви має, отже, необхідне відношення до уяви «*я мислю*» того самого суб'єкту в якому ця різноманітність знаходиться. Але ця уява є акт *самодіяльності*, тобто вона не може розглядатися, як така, що належить чуттєвості. *Я* називаю її *чистою апперцепцією*, щоб відрізнити її від *емпіричної* апперцепції;

вона є самосвідомість, утворююча уява «я мислю», яка повинна мати можливість супроводжувати всі останні уяви і бути тотожним у всякій свідомості; отже, ця самосвідомість не може супроводжуватися ніякою подальшою уявою «я мислю», і тому я називаю її також першопочатковою *appercepцією*. Єдність її я називаю також *трансцендентальною* єдністю самосвідомості, щоб позначити можливість апріорного пізнання завдяки їй. І справді, різноманітні уяви, дані у відомій наглядній уяві, не були б всі разом *моїми* уявами, якщо б вони не належали всі разом до однієї самосвідомості; іншими словами як мої уяви (хоча б я їх не усвідомлював такими), вони необхідно повинні узгоджуватися з умовою, при якій єдино вони *можуть* співіснувати в одній загальній самосвідомості, так як в протилежному випадку вони не всі належали б мені» (12, 191-192).

Отже, у критичній філософії І.Канта відзначаємо об'єктивний і суб'єктивний, свідомий і самосвідомий чинники, а тому це дає право вести мову про його філософію як філософію свідомості з наявним моментом самосвідомості. Втім, німецький філософ К. Дюзінг стосовно моменту *Я*, тобто моменту суб'єктивності (*Я мислю*) вказує на важливість і новаторство в цьому питанні І.Канта, зауважуючи при цьому на проблематичність статусу «*Я мислю*» в межах кантівської теорії пізнання, а, отже в нашому контексті і в межах своєї філософії свідомості. Ось його цікава думка: «Вчення Канта про чисте «*Я мислю*» являє собою значну новизну порівняно з попередніми філософськими теоріями. Більше того, воно відкриває значущі і плідні можливості для послідувачої ідеалістичної філософії, а також для трансцендентальної феноменології двадцятого століття; нова теорія «моделей самосвідомості» також може частково взяти за основу вчення Канта, розвиваючи його далі. Поміж тим вчення про чисте «*Я мислю*» не було систематично розвинуте як ціле чи доведене до стану закінченої теорії. В різних розділах його критичної теорії пізнання, і особливо в «Критиці чистого розуму» є деякі характерні вказівки чи взаємопов'язані роздуми стосовно «*Я мислю*», які позначають його визначення і структуру швидше описово, ніж в ході методично-систематичного розгортання. Тому виникає питання про те, чи належить кантівське розмірковування про чисте «*Я мислю*» деякому особливому, самостійному вченню про начала суб'єктивності або ж їх слід розглядати хай як основоположний, але все ж не самостійний момент в розвитку теорії пізнання, іншими словами, питається, чи містить це вчення про «*Я мислю*» програму особливої теорії суб'єктивності, вказуючої новий шлях, або ж воно утворює лише несамостійну і несистематичну частину теорії пізнання? (11, 51). Однак, тут доречно зауважити, стосовно природи «*Я мислю*» І. Кант має на увазі не лише її в якості суб'єктивної форми діяльності, форми суб'єктивності, а й такої, що має об'єктивну значущість. Чому? «*Трансцендентальна єдність* аперцепції є та єдність, завдяки якій усе дане в спогляданні розмаїття об'єднується в понятті про об'єкт. Тому вона називається *об'єктивною* і її слід відрізнити від *суб'єктивної єдності* свідомості, що являє собою *визначення внутрішнього чуття*, завдяки, якому згадуване розмаїття в спогляданні емпірично дається для такого зв'язку» (12, 196).

Що стосується *розуму* то він в системі І.Канта не постає в якості синтезу, єдності свідомості і самосвідомості. Більше того, в «Критиці чистого розуму» він виокремлюється в якості однієї з пізнавальних здібностей (поряд з чуттєвим спогляданням і розсудком), формою поняття якого є ідея. І це зрозуміло. Адже в силу своєї загальної філософсько-світоглядної позиції філософ не міг поєднати мислення і буття, а отже, розум і дійсність (речі самі по собі). Між ними неперехідний бар'єр, в іншому випадку слід було б визнати, що визначення розуму суть водночас і визначення самого буття. Іншими словами, пізнання буття (свідомість) постало б водночас і як самопізнання (самосвідомість). Саме в такому вимірі і постав би розум. Тоді підхід до нього дістав би можливість означення пізнання

світу як пізнання самого себе, пізнання себе самого у бутті як такому. Звичайно, поняття розуму являється фундаментальним в його філософії. Достатньо сказати, що свою систему мислитель будує як діяльність людини: теоретичну (пізнавальну), практичну і художню (естетичну). У назвах творів, в яких розглядаються перші дві, фігурує термін «розум». Щоправда, в «Критиці чистого розуму» розум не є законодавчим, бо він є чистим, тобто позбавленим зв'язку з досвідом. Законодавчим є розсудок. Так, аналізуючи чистий розум в плані канону, в плані його (як певних принципів) правильного застосування в пізнанні. І. Кант пише: «... будь-яке синтетичне пізнання чистого розуму в його спекулятивному застосуванні неможливе. Отже, немає ніякого канону спекулятивного застосування чистого розуму (так як це застосування цілком діалектичне), і вся трансцендентальна логіка є в цьому сенсі тільки дисципліна» (12, 655-656). Тоді в чому ж «користь» розуму, його філософії? «Отже, – наголошує І. Кант, – велична і, може бути, єдина користь будь-якої філософії чистого розуму тільки негативна: ця філософія слугує не органом для розширення, а дисципліною для визначення меж, і, замість того, щоб відкривати істину, у неї скромна заслуга: вона запобігає від оман» (14, 655). І все ж, такою скромною заслугою не вичерпується і розум і філософія розуму. Німецький філософ відводить розуму фундаментальну роль, аналізуючи архітектоніку чистого розуму (тобто, мистецтво побудови системи). Він, в цьому плані, має на увазі виключну роль розуму в забезпеченні систематичної єдності науки, коли постає необхідність синтезу розсудкового знання, в тому числі й буденного, а, отже, перетворенні його з простого агрегату в систему, ціле. І все це мовиться ним саме в главі третій «Критики чистого розуму» – у вченні про метод.

Науковчення Й. Фіхте – філософія самосвідомості

Перехід від філософії свідомості І. Канта до філософії Й. Фіхте відбувся на підставі вирішення основної суперечності властиві філософії І. Канта. Сутність зазначеної суперечності полягає у визнанні існування речей в собі, тобто їх об'єктивної реальності і водночас запереченням їх пізнаваності. Якщо ми визнаємо, що речі в собі існують то тим самим ми стверджуємо, що ми їх вже знаємо. Звичайно, це знання є просте, елементарне у формі категорії «буття», тобто констатацією того факту, що речі існують, є, володіють буттям. Водночас, якщо речі в собі непізнавані, ми нічого про них не знаємо то для чого вони нам взагалі потрібні в такому вигляді? Тому, збагнувши суперечність між визнанням існування речі в собі і її непізнаваністю у критичному реалізмі І. Канта Й. Фіхте дійшов висновку, що ця річ не має своєї реальності, а вона суть не більше ніж наша власна думка. В цьому її реальність. Аргументує свою позицію філософ так: «Ми «... вже давно б покінчили з річчю в собі; адже побачили б що, щоб ми не мислили, ми в ньому – мисляче, що тому ніколи ніщо не може відбутися незалежно від нас, а все необхідно відноситься до нашого мислення» (17, 529). Але це ж саме стосується і пояснення пізнання шляхом дії, збудження речі в собі на чуття суб'єкта пізнання. Звичайно, стверджував Й. Фіхте, будь-яке пізнання виходить зі збудження, але не зі збудження *через предмет*. Знову таки, це ми самі мислимо річ (предмет) як дещо таке, що збуджує наші чуття, викликаючи в нас відчуття. На цій підставі робиться висновок – дійсною, реальною не є сама ця річ, не сам предмет, а володіє реальністю лише наша власна думка про діючу річ, про діючий предмет. Який же наслідок відмови учня І. Канта від речі в собі? «По-перше, – підкреслює М. Булатов, – він означав перехід від «критицизму», який був сумішшю матеріалізму і ідеалізму, до суб'єктивного ідеалізму, суть якого полягає в тім, що суб'єкт («Я») виробляє об'єкт. Але, з другого боку, річ в собі робила філософію Канта наскрізь дуалістичною...» (2, 202).

Отже, оскільки після усунення речі в собі реально об'єкта не залишилося то залишилося одне *Я*. Й. Фіхте не погоджується з І. Кантом, що матеріал пізнання одержується

через дію речей самих в собі на усвідомлюючий суб'єкт, і він виводить як форму пізнання, так і матеріал його з діяльності самосвідомості чи самоусвідомлюючого *Я*. Саме тут і простежується початок відмінності свідомості і самосвідомості у науковчenni Й. Фіхте. Думка Й. Фіхте така. «В тому і полягає сутність *критичної* філософії, що в ній встановлюється деяке абсолютне *Я* як дещо безумовне і нічим вищим невизначене; і якщо ця філософія робить послідовні висновки з цього основоположення, вона стає науковченням» (19, 104-105). І далі, «Джерелом будь-якої реальності являється *Я*, так як воно є безпосередньо і таке, що безумовно покладається. Тільки через *Я* і разом з ним дається і поняття реальності. Але *Я* є тому, що воно *покладає себе, і покладає себе* тому, що воно *є*» (19, 121). Отже, сутність самосвідомості полягає в тім, що *Я* являється і суб'єктом і разом з тим об'єктом, що воно протипокладає собі, як усвідомлюючому суб'єкту, себе ж як усвідомлюючий об'єкт, – без цієї протилежності неможлива була б і сама свідомість. Як пише Й. Фіхте: «*Я* повинне бути розглядуване не як чистий суб'єкт, як його до цих пір майже скрізь розглядали, а як суб'єкт-об'єкт у вказаному смислі» (18, 557). Й. Фіхте, далі, конкретизує розгляд проблеми співвідношення свідомості і самосвідомості, але в плані пояснення природи свідомості. Йдеться про те, що свідомість може бути пояснена лише за допомогою самосвідомості. При цьому, маючи на увазі, що свідомість є момент самосвідомості Й. Фіхте вбачає відмінність між своєю і кантівською концепціями стосовно такої їх єдності. «За Кантом, – пише Й. Фіхте, – будь-яка свідомість лише зумовлена самосвідомістю, тобто зміст її може бути обґрунтований чимсь-небудь поза самосвідомістю (що знаходиться); результати цього обґрунтування не повинні лише *суперечити* умовам самосвідомості; вони тільки не повинні знищувати її можливості – але вони аж ніяк не повинні *впливати* з неї.

Згідно науковчenni, будь-яка свідомість визначена самосвідомістю, тобто все, що відбувається в свідомості, обґрунтоване, дане, створене умовами самосвідомості; і поза самосвідомістю для неї немає другої основи» (17, 504). За думкою Й. Фіхте, далі свідомість є та свідомість, в якій безпосередньо поєднані суб'єктивне і об'єктивне. Тобто, свідомість про наше власне мислення і є ця свідомість. Філософ з'ясовує те утруднення, що зустрічається при осягненні свідомості. «Ти маєш свідомість про себе як такого, що усвідомлюється виключно постільки ти маєш свідомість про себе як усвідомлюючого; але тоді усвідомлююче знову – таки стає усвідомлюваним, і ти повинен знову мати свідомість про усвідомлюючого це усвідомлюване і так далі, до нескінченності; і дозволяй тут вбачити, як дійти до деякої першої свідомості. Коротше кажучи, таким способом безумовно неможна пояснити свідомість» (18, 554-555). Але, як вважає Й. Фіхте, пошукова нами свідомість, в якій суб'єктивне і об'єктивне є невідокремлювані абсолютно, отже безпосередня свідомість, є як це видно, ключем для пояснення свідомості взагалі і визнання філософії як такої. Наведемо стосовно цього цікаву думку мислителя: «Будь яка можлива свідомість, як об'єктивне деякого суб'єкта, передбачає безпосередню свідомість, в якій суб'єктивне і об'єктивне суть безумовно одне і теж, інакше свідомість абсолютно є такою, що абсолютно не може бути осягнене. Неперервно будуть шукати зв'язки між суб'єктом і об'єктом, і будуть шукати марно, якщо не осягнуть їх безпосередньо в їх першопочатковій єдності. Тому будь-яка філософія, що виходить не з тієї точки, в якій вони об'єднані, необхідно поверхова і неповна, і не може пояснити того, що вона повинна пояснити, а тому зовсім не є філософія» (18, с. 557). Факт наявності самосвідомості в межах свідомості дістає у Й. Фіхте характер взагалі визначеності другої першою. Це зумовлено особливістю змісту першого основоположення *Я* є *Я*. Саме воно є безпосередньо достовірне і знаходиться у фундаменті свідомості і остання не існує без нього. «Отже, необхідно знайти в свідомості дещо, без чого взагалі немає свідомості, тобто визначити, що ж таке свідомість. Фіхте вва-

жає, що сутність – це самосвідомість. Безпосередньо достовірне перше основоположення – самовираз самосвідомості: «Я єсм», «Я єсм Я». В цьому основоположенні вже задається свідомість як така» (4, 104). А ось думка самого Й. Фіхте: «Ми повинні *відшукати* абсолютно перше, цілком безумовне основоположення усього людського знання. Бути *доказане* чи *визначене* воно не може, раз воно повинне бути абсолютно перше основоположення.

Воно повинне виражати собою ту *діло-дію* (Thathandlung), яка не зустрічається і яку не можна зустріти серед емпіричних визначень нашої свідомості, яка, навпаки того, лежить в основі будь-якої свідомості і тільки вона робить її можливою» (19, с. 73). Позиція філософа видається (стосовно сказаного) заслуговує на увагу. Адже перше основоположення пов'язується Й. Фіхте з поняттям «діло-дія». За його думкою воно позначає «чисту діяльність», оскільки *Я* є *Я* виражає собою наступне: «Воно являється в один і той же час і тим, що здійснює дію, і продуктом цієї дії; – діючим началом і тим, що одержується в результаті цієї діяльності. Дія і діло одне і те ж...» (19, 78). Отже, перед нами надзвичайно важлива ідея про те, що *Я* (людина) покладає своє власне буття, «діло-дія» означає, що воно («Я», а отже людина) робить себе тим, чим воно (вона) є. Якщо *Я*, отже, людина постає водночас як суб'єкт і як продукт своєї власної діяльності то таким продуктом є і її свідомість. Тобто, діяльність, праця людини створила її духовність (свідомість), а не природа чи надприродна істота. Тому, в цьому плані, самосвідомість є основа сутність свідомості. Але є й інший план, коли, навпаки, основою сутністю самосвідомості постає свідомість. Адже за історичним принципом становлення людини людиною, антропогенезу чи індивідуальним процесом становлення людини, починаючи з дня її народження саме свідомість постає в якості основи, в якості висхідного моменту, а самосвідомість і розум, відповідно, похідними, наступними в часі. Адже людина як індивід народжується несвідомою істотою, а потім вже завдяки процесу виховання з боку дорослих, комунікації з ними, навчання постає в результаті свідомою. І лише набуття нею свідомості остання переростає поступово у самосвідомість. Тобто, як влучно підмітив І. Бичко «Скеровуючи пізнавальну активність на саму себе, свідомість стає самосвідомістю, внаслідок чого свідомість виступає засобом вирізнення людини зі світового загалу, способом поглянути на себе «ззовні» і, отже, набути характеристик «внутрішньої людини», своєрідної трансцендентально-унікальної істоти – *екзистенції*» (16, 567). Тому виникнення самосвідомості зумовлене достатньо високим рівнем розвитку свідомості і цей процес є необхідним чинником формування людини як особистості.

Таким чином, коли індивід постає самосвідомим то тут спрацьовує не історичний принцип, а логічний (теоретичний). Тут основою постає вже самосвідомість, а свідомість похідною і не визначальною. Звідси і стає зрозумілою думка Й. Фіхте наступного гатунку: «Будь-яка свідомість зумовлена безпосередньою свідомістю нас самих» (18, 549), що «... будь-який об'єкт доходить до свідомості виключно на тій умові, що я маю свідомість про себе самого, усвідомлюючим суб'єкт» (18, 555). Таким чином, безпосередня свідомість є самосвідомість (*Я*), тобто самосвідомість безпосередня, в ній суб'єктивне і об'єктивне нерозривно об'єднані і складають дещо абсолютно єдине. Отже, Й. Фіхте вважав своє науковчення філософією самосвідомості. Об'єктивно його позиція стосовно позначення свого науковчення як філософії свідомості відсутня. В його системі немає і тієї частини її, яка б виокремлювалася в якості свідомості як предмету філософування на протигагу самосвідомості, не кажучи вже про розум. Являючись філософією самосвідомості науковчення і в своїх межах не допускало в чистому вигляді «свідомого» елементу. Останній наявний, як про це вже йшла мова раніше, в плані з'ясування сутності самосвідомості (*Я*), яка й постала у формі безпосередньої свідомості, тобто безпосередньої єдності суб'єктивного і об'єктивного (суб'єкта і об'єкта).

Втім, з цього аж ніяк не випливає, що не ставлячи своєю метою дати виклад науковчення як філософію свідомості Й. Фіхте уник взагалі цього викладу. Можна сказати – поза його волею його головний твір постав філософією свідомості, а точніше, поєднав в собі самосвідомість і свідомість, але поєднав не в межах розуму. Яким же чином у науковченні простежується філософія свідомості? Остання, як відомо, передбачає наявність зовнішнього предмету, тобто такого, що не залежить від свідомості, протистоїть їй. З метою одержання знання предмет освоюється свідомістю, асимілює його і, отже такий предмет постає фактом свідомості, а тому й знанням як способом існування цієї свідомості. У науковченні ж Й. Фіхте маємо таке відношення свідомості, що виявляється у так званому *поштовху*. Про що йдеться? Вважаючи, що науковчення за своєю глибинною сутністю є трансцендентальним ідеалізмом («джерелом будь-якої реальності є Я»), Й. Фіхте все ж зауважує: «Сюди відноситься ще одна важлива заувага, яка одна могла б бути достатньою, щоб поставити науковчення на його істинну точку зору і зробити цілком ясним його справжнє вчення. Згідно тільки що зробленому роз'ясненню, принцип життя і свідомості, основа її можливості, хоча й міститься, звичайно в Я, але звідси ще не виникає ніякого дійсного життя, ніякого емпіричного життя в часі; ніякий же інший принцип для нас зовсім немислимий. Якщо таке дійсне життя повинне бути можливим, то для цього потрібний особливий поштовх на Я з боку не – Я» (21, 281).

Цікаво, що Й. Фіхте в поштовсі на Я з боку не – Я нічого змістовного не вбачає. Це є та взаємодія між ними, коли Я постає лише в якості спонукуваного до руху, до дії залишаючись лише цілком протилежним до поштовху і не більше. Поняття поштовху, в даному випадку, дає глибокі підстави для проведення аналогії з поняттям речі в собі І.Канта. Остання діє (впливає) на чуттєвість, викликаючи відчуття, які, проте, не мають нічого спільного з самою річчю в собі. Відчуття постають в якості матеріалу пізнання, а речі в собі трансцендентні, непізнавані. «Проте, за Кантом, їх можна принаймні мислити як реальні: інакше ми прийшли б до абсурдного твердження, що нібито явища (впорядковані відчуття) існують без того, що з'являється» (3, 428). Тому цілком очевидною і об'єктивною є оцінка Г. Гегеля дана в зв'язку зі збігом (змістовним) понять поштовху (Й. Фіхте) і річчю в собі (І. Канта). «Те, що у Канта називається річчю в собі, – підкреслює Г. Гегель, – у Фіхте називається зовнішнім поштовхом; ця абстракція чогось-то другого, ніж «я», визначається лише як дещо негативне або як «не – я» взагалі. «Я» розглядається при цьому як таке, що знаходиться у відношенні до «не – я», і тільки завдяки цьому останньому збуджується діяльність самовизначення «я», і саме таким чином, що «я» є лише неперервна діяльність звільнення від поштовху» (8, 184). А ось в розвиток своїх думок, що пише сам Й. Фіхте: «Останньою основою будь-якої дійсності для Я являється, таким чином, згідно науковченню, деяка першопочаткова взаємодія між Я і деяким дещо поза ним, про яке більше нічого не можна сказати, як тільки те, що воно повинне бути цілком протилежне Я. В цій взаємодії в Я нічого не вкладається, не привноситься нічого чужого; все, щоб тільки не розвивалося в ньому до нескінченності, розвивається виключно з нього самого згідно його власним законам; згадуваним протилежним Я тільки приводиться в рух, тільки для того, щоб діяти, і без такого першодвигуна поза ним воно ніколи б не почало діяти; отже як його існування полягає єдино лише в діянні, то без нього воно ніколи і не існувало б. Згадуваному ж двигуну, відповідно цьому, не притаманне нічого, крім того, що він являється двигуном, – деякою протилежною силою, яку як таку, можна тільки відчутти» (19, 281-282). За думкою Й.Фіхте якщо те, що спочатку було покладене як дещо незалежне, а потім стало залежним від мислення Я то цим першопочаткове незалежне аж ніяк не постає знищеним, а тільки пересунутим далі і так можна було б продовжувати до нескінченності, зовсім не знищуючи його.

Такий підхід Й. Фіхте до розуміння поштовху (не – Я) є фундаментальним для потрактування ним процесу пізнання (інтелігенції). (Вживане Й. Фіхте, як і Ф. Шеллінгом, поняття «інтелігенція» позначає пізнання, те, що повинне пізнавати, діяння, теоретичне Я, розум теоретичний, людський дух, а не позначає соціальний стан людини в якості інтелігенції). Адже філософ вважав, що єдиною субстанцією світу є Я (суб'єкт, діяльність) і більше нічого не існує. Але нескінченний процес пізнання Я, яке зобразив Й. Фіхте в теоретичній частині науковчення і свідчив, що не – Я (природа) все ж існує незалежно від Я і завдання полягало в тім, щоб перетворити не – Я (природу) в Я (у форму знання, інтелігенцію, уявлення) остаточним чином. Тобто, усунути, зняти не – Я і залишити Я рівним самому собі, подолавши своє відчуження в якості не – Я. Мета начеб-то досягнута. Але без постійно відновлюваного поштовху запустити процес пізнання було б неможливо.

Таким чином, при всьому, в цілому, статусі науковчення Й. Фіхте як філософії самосвідомості і який так наполегливо намагався провести сам філософ все ж воно виявилось суперечливим (як і критичний реалізм І. Канта) поєднанням двох взаємовиключаючих елементів – Я (самодіяльності, абсолютної діяльності) і зовнішнім поштовхом. Така суперечність вплинула на загальну концепцію Й. Фіхте, засновану на Я. Звідси, «... я» не виступає тут як істинно свободна, спонтанна діяльність, так як в якості спонукання до його діяльності розглядається лише зовнішній поштовх. «Я», згідно Фіхте, реагує на цей поштовх, і лише завдяки цій реакції воно досягає свідомості самого себе. Природа поштовху залишається при цьому непізнаним зовнішнім, і «я» є завжди дещо зумовлене, якому протистоїть деяке інше... При цьому все ж «я» ніколи не досягає дійсного звільнення, так як з припиненням поштовху припинилося саме «я», буття якого полягає лише в діяльності. Далі, зміст, який породжується діяльністю «я», є не що інше, як звичний зміст досвіду, з тим лише додатком, що цей зміст є тільки явище» (8, 184).

Отже, маємо нескінченний потік поштовхів з боку не-Я на Я. І як наслідок кожного поштовху одержується все нове і нове знання в сфері Я. Таким чином, йдеться про перетворення не-Я (природи) в Я у формі знання. Тим самим усувається кожен раз відчуження не-Я від Я, знімається незалежність, самостійність не-Я. Відбувається процес осягнення (пізнання) себе, тобто Я у відчуженому від себе продукті (не-Я), створеного Я завдяки його творчій (продуктивній) силі уяви, хоча й безсвідомій.

Отже висновок в даному випадку полягає в тім, що науковчення Й. Фіхте стоїть на тій же точці зору, що й кантівська філософія, тобто це є філософія свідомості за результатом викладу. При цьому не-Я є лише предмет свідомості і яке постає в ній в якості нескінченного поштовху, а це не більше і не менше ніж річ в собі І. Канта проінпретована вже в дусі науковчення. Тому цілком логічною є думка Й. Фіхте в контексті статусу його науковчення як філософії свідомості: «... Останньою основою будь-якої свідомості являється взаємодія Я з самим собою через деякого не-Я...» (19, 284).

Звичайно, у Й. Фіхте відсутній синтез, поєднання свідомості і самосвідомості в межах розуму (як і в І. Канта). І це видно не лише в його основному творі «Основа загального науковчення», а й у всіх інших, що складають загальний доробок науковчення. Втім, можна припустити що оскільки у науковченні Й. Фіхте наявні два елементи, а саме Я (самосвідомість) і свідомість (Я – предмет), а, отже й наявність водночас філософії самосвідомості і філософії свідомості то це і є зазначене пошукове їх поєднання, їх синтез.. Але ж це не внутрішнє, а зовнішнє поєднання, це швидше приєднання другої до першої. Не можна сказати, що Й. Фіхте не приділяв уваги розуму, не звертався до нього. Зокрема наведемо стосовно цього два приклади. Перший, має відношення до абсолютної totoжності суб'єкта і об'єкта (суб'єктивного і об'єктивного) як фундаментального, вихідного

принципу побудови (викладу) ним системи трансцендентального ідеалізму. Це важливий момент, бо він певним чином і свідчить про те, що розум і є ця тотожність «безпосередньо як факт дійсної свідомості». Ось як пише в цьому плані сам мислитель: «Як там об'єктивне не стає коли-небудь суб'єктивним, буття для себе представленим – щоб мені в цьому більш відомому кінці сформулювати завдання усієї філософії, як це, кажу я, не відбувається з цим чудовим перетворенням, цього ніколи не пояснить той, хто не знаходить точки, в якій об'єктивне і суб'єктивне взагалі не розрізнені, а суть цілком одне (Eins). Таку точку тепер встановлює наша система, і виходить з неї. Яйність, інтелігенція, розум – або як це побажають називати – є ця точка.

Ця абсолютна тотожність суб'єкта і об'єкта в *Я* дозволяє себе лише виводити, а не показувати, наприклад, безпосередньо як факт дійсної свідомості. Як тільки виникає дійсна свідомість, хай це навіть тільки свідомість нас самих, слідує поділ. Лише оскільки я себе, усвідомлююче, відрізняю від себе, предмету цієї свідомості, я себе усвідомлюю. *На різноманітних розглядах (Ansicht) цього поділу суб'єктивного і, навпаки, об'єднання обох ґрунтується увесь механізм свідомості*» (21, 45). Другий, розум фігурує в якості одного з чотирьох моментів процесу синтезу (поєднання) протилежностей як механізму творення світу в свідомості суб'єкта. До таких моментів відноситься: творча сила уяви, розум, розсудок, споглядання.

Звичайно, дослідники проблематики класичної німецької філософії, зокрема і філософії Й.Фіхте позначають в термінах «теоретичний розум» і «практичний розум», відповідно, першу частину його головного твору («Основа загального науковчення») «Основа теоретичного знання» і другу частину «Основа науки практичного». «Саме практичний розум, сфера свободи, – за думкою П. Гайденко, – являється у Й. Фіхте тим началом, з якого він виводить усе розмаїття визначень природи і теоретичного розуму» (4, 101). Та й сам філософ в процесі викладу змісту «Основ загального науковчення» нерідко вважає поняття «теоретичний розум», «практичний розум» (і не лише в цьому творі), причому сферою діяльності першого є *не-Я*, природа, сферою діяльності другого є саме *Я*, тобто моральність, культура, історія. Втім, слід мати на увазі, що Й. Фіхте все ж структуруючи (здійснюючи гіпотетичний поділ) згадуваного основного твору виокремлює уявлення як основну форму теоретичного *Я* і прагнення (стремління) як основну форму практичного *Я*. «Або *Я* визначається через *не-Я* (за своєю кількістю); – пише Й.Фіхте, – воно постільки залежне; воно називається інтелігенцією, і частина науковчення, яка говорить про нього, є його теоретична частина; вона обґрунтовується на понятті уявлення взагалі, що виводиться з основоположень і доказується ними» (20, 62). І, далі: або *Я* покладає себе як визначаюче *не-Я* то тоді «... поняття прагнення кладеться в основу другої частини науковчення, яка називається практичною» (20, 62).

Трансценденталізм Ф. Шеллінга як синтез самосвідомості і розуму

Що стосується філософії Ф. Шеллінга то її визначеність в цілому не становить форми «розумності». Натурфілософія (одна з двох частин його філософії) є, за його визнанням, його власна система, яка склалася цілком незалежно від Й. Фіхте. Нагадаємо, основним принципом її є об'єктивність, природа. Це є філософське вчення про природу, викладене ним в працях, зокрема «Ідеї до філософії природи» (1797), «Про світову душу» (1797), «Перший накид до системи натурфілософії» (1799). І хоча завданням натурфілософії було виведення з об'єктивного (природи) суб'єктивного (*Я*), тим не менше, сам предмет натурфілософії не дозволяв, не давав можливості виокремити ще й проблему співвідношення свідомості, самосвідомості, розуму. Це була філософія *природи*, а не філософія духу. Втім це була все ж *філософія* природи, що дало Ф.Шеллінгу право побачити в ній дещо більше

ніж природу в якості просто об'єкту. «Мертві і безсвідомі продукти природи, – підкреслює він, – суть лише невдалі спроби рефлексувати саму себе, а так звана мертва природа взагалі не що інше, як інтелігенція, що не досягла зрілості; тому у феноменах природи, хоча й безсвідомо, вже просвічуються проблески інтелігенції. Вищу свою мету – стати самій собі об'єктом – природа досягає тільки завдяки вищій і останній рефлексії, яка є не що інше, як людина, або – в більш загальній формі – те, що ми називаємо розумом, завдяки якому природа вперше повністю повертається в саму себе, внаслідок чого виявляється з очевидністю, що вона першопочатково тотожня тому, що досягається в нас як розумне і свідоме» (23, 233-234). Ф.Шеллінг має не увазі ту субстанцію світу (те абсолютне начало), яка може бути безвідмінністю чи тотожністю суб'єкта і об'єкта, духу і природи, суб'єктивного і об'єктивного. Тобто, це і є принцип абсолютної тотожності, який поклав німецький філософ в основу своєї філософії тотожності. Як оцінити цю позицію мислителя? Очевидно наступним чином: «Прийшовши до думки, що абсолютна тотожність суб'єктивного і об'єктивного, кінченного і нескінченного досягається тільки в розумі (інтелектуальному спогляданні), Шеллінг робить висновок, що розум і є та духовна сутність, в якій суб'єктивне і об'єктивне знаходяться в повній індиференції, тобто нерозрізненості. Істинною субстанцією світу являється розум. Поза розумом немає нічого, але в ньому – все. Сутність світового процесу полягає в самопізнанні і саморозвитку світового розуму. (25, 230).

Другою, основою і необхідною філософською наукою в системі Ф.Шеллінга є трансцендентальна філософія. Основним принципом її є протилежний об'єктивності принцип суб'єктивності, *Я* (самосвідомості). Це є філософське вчення про дух, викладене ним в працях, зокрема «*Я*» як принцип філософії чи Безумовне в людському знанні» (1795), «Система трансцендентального ідеалізму» (1800). Ці праці носять переважно фіхтеанський характер. Звернемося до праці «Система трансцендентального ідеалізму», в якій найбільш повно викладений зміст трансцендентальної філософії та її основний принцип. Зазначена праця задумувалася Ф.Шеллінгом лише для того, щоб роз'яснити, розтлумачити філософській публіці основну працю свого вчителя Й.Фіхте «Основа загального науковчення», яка не змогла збагнути це науковчення через складність викладу його змісту. Ось слова самого Ф.Шеллінга: «Я не поспішав розробити власну систему і задовольнився – що імпонувало також моєму тодішньому віку – на перший час тим, щоб зробити зрозумілою систему Фіхте... Я прагнув, отже, в той період тільки показати, як разом з людським *Я* можна мислити покладеним все. Ця інтерпретація ідеалізму Фіхте міститься в моїй «Системі трансцендентального ідеалізму (22, с. 469) йдеться про те, що Ф.Шеллінг прямо виходить з вчення Й.Фіхте про *Я* і не-*Я*. Нагадаємо – основним завданням трансцендентальної філософії Ф.Шеллінга пояснити як суб'єктивне переходить в об'єктивне або як до суб'єктивного приєднується об'єктивне. Отже, в центрі у Ф.Шеллінга, як і у Й.Фіхте, є *Я* (самосвідомість). «Загальний доказ трансцендентального ідеалізму, – пише Ф.Шеллінг, – виводиться виключно з дедуктованого нам положення: *завдяки акту самосвідомості Я стає об'єктом для самого себе*» (23, 267). Але *Я стає* об'єктом, отже воно не є об'єкт першопочатково.

Звичайно, «Система трансцендентального ідеалізму» не дублює «Основу загального науковчення». В них є і відмінності. Науковчення Й. Фіхте є статичним, в нього суб'єкт і об'єкт однакові залишаються при аналізі їх співвідношення протягом усього викладу змісту твору. Ф.Шеллінг вперше вводить принцип історизму в розуміння свідомості і самосвідомості. Що стосується свідомості: «Поставлене завдання – дати ідеалізм у всій його повноті, – автор намагався розв'язати завдяки викладу всіх частин філософії в їх єдиній послідовності, а всю філософію представити тим, чим вона дійсно являється, а саме неперервною історією свідомості, для якої усе відоме слугує лише пам'ятником і документом»

(23, 228). Стосовно самосвідомості: «... філософія являється історією самосвідомості, що проходить різні епохи; послідовність їх створює згадуваний абсолютний синтез» (23, 283).

Стосовно ж тлумачення самосвідомості як безпосередньої свідомості, тобто безпосередньої абсолютної тотожності суб'єкта і об'єкта (суб'єктивного і об'єктивного). – Думка філософа: «...самосвідомість як акт ми відрізняємо від чисто емпіричної свідомості; те, що звично називають свідомістю, є дещо, пов'язане лише з уявленнями про об'єкт і підтримуюче тотожність в переміні уявлень, отже, дещо, за своїм характером чисто емпіричне, адже хоча я тим самим і усвідомлюю самого себе, але в якості уявляючого. Тут же мова йде про такий акт, завдяки якому я усвідомлюю себе не так чи інакше визначеним, а *першопочатково*, і ця свідомість на відміну від емпіричної називається *самосвідомістю*». (23, 255-256). Важливим моментом в плані розгляду співвідношення свідомості, самосвідомості (*Я*) і розуму є використання Ф. Шеллінгом поняття «продуктивне споглядання» (здатність *Я* безсвідомого творення світу). Такий світ являє собою послідовний ряд речей і подій (у Ф. Шеллінга це послідовний ряд уявлень), що зазнають часових змін. Сюди відноситься й індивід з його свідомістю. Це так звана емпірична свідомість, вона ж є і емпіричний розум і визначена інтелігенція. Однак, існує, і *Я* як абсолютна інтелігенція, самосвідомість, вона ж і розум як чистий розум (на відміну від емпіричного). Такий розум є не що інше як так званий абсолютний синтез. Яке ж співвідношення зазначених протилежних феноменів? А таке, що послідовний ряд є не що інше як розгортання цього першопочаткового абсолютного синтезу і отже, те що в цьому ряду зустрічається, в тому числі і свідомість, вже наперед визначене цим синтезом. Як пише стосовно цього сам філософ «Послідовний ряд, в який вступила твоя свідомість, визначений не тобою в тій мірі, в якій ти являєшся цим індивідом, адже будучи таким, ти не виробляєш, а сам належиш до виробленого. Даний послідовний ряд є лише розгортання абсолютного синтезу, яким вже покладено все, що відбудеться чи відбудеться» (23, 359). *Я* як абсолютна інтелігенція, чистий розум, за думкою Ф.Шеллінга, існує поза часом і на відміну від визначеної інтелігенції не усвідомлює себе. Про це філософ висловлює наступне судження: «Поза визначеної обмеженості лежить сфера абсолютної інтелігенції, для якої нічого не починається і не становиться, так як для неї все є водночас, чи, вірніше, вона сама є все. Таким чином, абсолютну інтелігенцію не усвідомлюючи себе такою, і інтелігенцію, володіючи свідомістю, розмежовує час. Для чистого розуму часу не існує, для нього все є і все водночас; для розуму, оскільки він емпіричний, все виникає, і все, що виникає, виникає послідовно» (23, 359).

Отже, як це видно, Ф.Шеллінг в основу процесу сходження за ступенями розвитку інтелекту ставить не свідомість, а розум (чистий) як абсолютну тотожність суб'єкта і об'єкта. Водночас це є абсолютна інтелігенція, *Я*, але яке поки що не усвідомлює себе (не таке, що самоспоглядається) таким. «... Я будучи споглядаючим, – підкреслює Ф.Шеллінг, – в продукуванні також повністю сковане і зв'язане і не може бути водночас споглядаючим і таким, що споглядається. Тільки тому продукування цілком сліпе і безсвідоме» (23, 332). Отже, свідомість є остання ланка в інтелектуальній послідовності «свідомість – самосвідомість – розум». Розум не завершення процесу, а його початок. Ця обставина цілком узгоджується із загальним принципом побудови системи філософського знання Ф. Шеллінгом: абсолютна тотожність суб'єкта і об'єкта, ідеального і реального як вихідне начало, а кінечним етапом – їх протилежність (відмінність) і виникнення протилежності «свідомість – буття». Такий принцип, але в його протилежній інтерпретації наявний в Г.Гегеля і реалізований ним, починаючи з його «Феноменології духу», про що мова буде йти далі.

Таким чином, філософія Ф.Шеллінга в цілому є «*філософія самосвідомості*». При цьому момент розумового чинника його філософії чітко простежується.

Логічне вчення Г. Гегеля – філософія розуму

Звичайно, Г. Гегель включив в свою філософію основні принципи вчень інших представників класичної німецької філософії. Йдеться про філософію самосвідомості Й. Фіхте і Ф. Шеллінга. При цьому Г. Гегель в межах своєї філософії трансформував їх ідеї і створив власну філософську концепцію, що означена як *філософія розуму*. Знаменно, що сам Г. Гегель не вказував на цю обставину, хоча само собою зрозуміло, що саме його філософія за логікою поступу свідомість – самосвідомість – розум відповідає критерію розумності. Звернемося до основного принципу філософії Г. Гегеля.

Таким є вже згадуваний принцип тотожності мислення і буття. Звичайно, такий принцип не звалився зі стелі для Г. Гегеля. Вже у філософії Ф. Шеллінга маємо принцип тотожності суб'єкта і об'єкта, мислення і буття, ідеального і реального, який і був запозичений у нього Г. Гегелем. Втім, сам Г. Гегель аналізуючи зв'язок шеллінгівської і кантівської філософії підкреслює: «Разом з тим Шеллінг кладе в основу принцип Якобі про єдність мислення і буття, але починає визначати його ближче (6, 540). Відмінність між інтерпретацією зазначеного принципу у Ф. Шеллінга і Г. Гегеля полягає в тому, що коли перший в основу своєї системи кладе абсолютну безсвідому тотожність мислення і буття, суб'єкта і об'єкта, а протилежність їх в нього є вже підсумком, результатом роздвоєння зазначеної тотожності і виникнення свідомості, то другий кладе в основу своєї системи, навпаки, протилежність (суб'єкта і об'єкта, свідомості і предмета), а свідомо тотожність (абсолютна) постає як підсумок, результат поступового зняття їх протилежності у формі абсолютного знання. Це і простежується у його праці «Феноменологія духу». В «Феноменології духу» я, – зазначає Г. Гегель, – представив свідомість в її поступальному русі від першої безпосередньої протилежності між нею і предметом до абсолютного знання. Цей шлях проходить через всі форми відношення свідомості до об'єкту і має своїм результатом *поняття науки*» (7, 101).

Саме ця праця в Г. Гегеля є його теорією пізнання і саме тому, що він виходив з наявності протилежності між суб'єктом і об'єктом, мисленням і буттям, свідомістю і предметом. Тому це і є та частина філософії, яка в межах філософії розуму Г. Гегеля є філософія свідомості. Звідси й підзаголовок цієї праці названий як «Наука про досвід свідомості». А у «Філософській пропедевтиці» Г. Гегель взагалі назвав свій «другий курс» «Феноменологія духу, або Наука про свідомість». Маючи на увазі, що «Наука логіки» є наука про мислення і що в її предмет включений метод філософії Г. Гегель наголошував: «... розкриття того, що єдино тільки й може бути істинним методом філософської науки, складає предмет самої логіки, адже метод є усвідомлення форми внутрішнього саморуху її змісту. В «Феноменології духу» я дав зразок цього методу стосовно до більш конкретного предмету, до свідомості» (7, 107). У «Феноменології духу» свідомість має загальний характер. Чуття, сприйняття, розсудок, розум він інтерпретував як види свідомості (відповідно, чуттєва достовірність, сприймаюча свідомість, розсудкова свідомість, розумна свідомість) І це вірно, адже, скажімо, «... в людському пізнанні відчуття і сприйняття мають осмислений характер і набувають значення *знань* опосередковуючись мисленням, співвідносячись з загальними знаннями дійсності. Чисті, безсміслені відчуття у людини можливі або в дитячому віці, або в безсвідомому стані, або як такі, що не доходять до свідомості чуттєві враження. В такому вигляді вони, дійсно, являються предметом вивчення переважно психології. Теорію пізнання відчуття цікавлять не самі по собі, а в плані гносеологічного відношення *свідомості до зовнішнього світу*» (24, 77). А крім того, оскільки йдеться про «Феноменологію духу» як своєрідну гносеологію (теорію пізнання, теорію знання),

а «Свідомість, – пише І. Бичко, – специфічний прояв духовної життєдіяльності людини, пов'язаний із пізнанням, яке робить відомим (свідомим), знаним зміст реальності, що набуває предметно-мовної форми знання ... то специфічними виявами свідомості є *мислення* як опосередкована, теоретична свідомість, що не може спрямовуватися на саму себе; розум як теоретична свідомість, що тотожна законам і формам об'єктивного світу; розсудок як форма логічного міркування; здоровий глузд як життєво-практичне міркування та інші вияви людської свідомості» (16, 567).

Нагадаємо, феноменологічна теорія пізнання виходить з факту відношення «свідомість – предмет» (таке відношення постає як протилежність). «Наше звичайне знання, – пише Г. Гегель, – представляє себе лише *предмет*, який воно знає, але в той же час не представляє собі себе, тобто самого знання. Ціле ж, яке наявне в знанні, це не тільки предмет, але і *Я*, яке знає, а також взаємовідношення між мною і предметом – свідомість» (10, с. 79). Предмет, не-*Я* протистоїть свідомості, *Я* як зовнішній і незалежний від неї, від *Я*. І водночас, істотна і свідомість, способом існування якої і є знання. Звідси, Г. Гегель робить висновок: «Суб'єкт, мислимий більш визначено, є дух. Дух *виявляє* себе, істотно співвідносячись з яким –небудь існуючим предметом, в цьому смислі він є свідомість. Вчення про свідомість є тому *феноменологія духу*» (10, 80).

Але феноменологічний рух відношення «свідомість – предмет» завершується тим, що свідомість «асимілює», засвоює предмет шляхом його пізнання і перетворює його в знання. А оскільки у філософії знання має категоріальний характер, а категорії мають всезагальний статус, то вони є втіленнями єдності (тотожності) мислення і буття (а не свідомості і предмета, суб'єкта і об'єкта). Втім, в даному випадку, за Г. Гегелем йдеться вже про іншу, більш високу науку, а саме «Науку логіки». Саме вона досліджує не відношення між свідомістю і предметом, суб'єктом і об'єктом, а між категоріями, які є загальними визначеностями мислення і буття. Абсолютне знання є результатом феноменології і водночас є початок і подальший рух логічної форми мислення, якою є логічні категорії (буття – ніщо, причина – наслідок, можливість – дійсність і т.д.). «Абсолютне знання, – пише Г. Гегель, – є *істина* усіх способів свідомості, тому що, як показав (описаний у «Феноменології духу») рух свідомості, лише в абсолютному знанні повністю долається розрив між *предметом* і *достовірністю самого себе*, і істина стала рівною цій достовірності, так само як і ця достовірність стала рівною істині» (7, 102). Але з появою логіки відходить на задній план і свідомість і на порядку денному постає вже самосвідомість, а тому й постає момент філософії *самосвідомості*. Саме цей аспект чітко простежується в наступній думці німецького мислителя: Логіка, як «Чиста наука, отже, передбачає звільнення від протилежності свідомості (і її предмету). Вона містить в собі *думку*, оскільки *думка є також і річ* (Sache) *сама по собі*, або *містить річ саму по собі*, оскільки *річ є також і чиста думка*. В якості *науки істина є чиста самосвідомість*, що розвивається і має образ самості (що виражається в тім), що *в собі і для себе суще є усвідомлене* (gewusster) *поняття*, а *поняття, як таке, є в собі і для себе суще»* (7, 103). Отже, за Г. Гегелем самосвідомість (у формі логіки) постає в якості думки, яка водночас є предметом, річчю самої по собі, але, звичайно, все ж у формі самої думки, самого мислення (хоча, зрозуміло, логіка є сферою розуму, розумності, а тому й всезагальності). Як пише К. Ясперс «Самосвідомість цієї універсальної розумності розгортається, з боку його форми, як *філософська логіка*» (26, 141).

Однак, ця ж сама логіка (чиста наука) є сферою реалізації не лише самосвідомості, а, як вже відзначалося вище, й розуму. Це виявляється в тотожності (єдності) мислення і буття. Причому мислення постає як об'єднане мислення. Для Г. Гегеля мислення є об'єктивно суще мислення («логос» речей), уся дійсність, в тому числі і природна є логічна. Стосовно

цього перша думка філософа: «мислення» є вираз, який визначення, що міститься в ньому приписує переважно свідомості. Але так як кажуть, що *в предметному світі є смисл* (Verstand), *розум*, що дух і природа мають *всезагальні закони*, згідно яким протікає їх життя і здійснюються їх зміни, то визначають, що визначення мислення володіють також і об'єктивними цінністю й існуванням» (7, 104). Друга важлива думка: «Це об'єктивне мислення і є *зміст* чистої науки. Вона тому в такій мірі не формальна, в такій мірі не позбавлена матерії для дійсного й істинного пізнання, що швидше лише її зміст і є абсолютно істинне або (якщо ще користуватися словом «матерія») справжня матерія, але така матерія, для якої форма не є дещо зовнішнє, так як ця матерія є швидше чиста думка і отже, є сама абсолютна форма. Логіку, отже, слід розуміти як систему чистого розуму, як царство чистої думки. *Це царство є істина, яка вона є без покриття, в собі і для себе самої*» (7, 103). В цьому плані, безумовно, і співзвучна знаменита формула Г. Гегеля «Що розумне, те дійсне; і що дійсне, те розумне». В. Шинкарук оцінює такий підхід Г. Гегеля наступним чином: «Людина в силу самої природи речей стихійно переконана, що дійсність розумна, що процеси, які в ній відбуваються *законосумірні*. Помилка Гегеля полягала в тім, що він «розумність» дійсності витлумачив в буквальному смислі, тобто як підкорення її об'єктивно суцільному розуму – системі законів мислення. Тим не менше визнання розумності об'єктивної дійсності є вираз *раціоналізму* Гегеля» (24, 101). Переконавання Г. Гегеля, що в предметному світі є смисл, розум, що дух і природа мають *всезагальні закони*, згідно яким протікає їх життя і здійснюються їх зміни, що визначення мислення володіють також і об'єктивними цінністю і існуванням» мають ключове значення для позитивної оцінки і адекватного усвідомлення сутності вищої інтелектуальної здатності – розуму. І, справді, розум це така форма мислення, це така мислительна здатність суб'єкта, яка спроможна подолати дуалістичне протиставлення законів мислення і універсально–всезагальних визначень об'єктивної дійсності. Тому розумна дискурсивність є явне зображення істини, тому розум у філософії є монізм, цілісність. Така дискурсивність є осягнення істини як руху за логікою самого предмету, як розгортання системи його поняттєвих визначень. Розум є втіленням суверенності людського мислення, його незалежності. Таку оцінку розуму і дав К. Маркс наступним чином: «Всезагальна скромність духу – це розум, та універсальна незалежність думки, яка відноситься до *будь-якої речі* так, як того вимагає *сутність самої речі*» (14, 7).

Яким же чином загалом реалізується синтез, поєднання свідомості і самосвідомості в розумі або ж яким чином синтез, поєднання філософії свідомості і філософії самосвідомості переростає Г. Гегеля у філософію розуму? Філософія свідомості реалізується у феноменологічній частині його філософії, де властивою є протилежність свідомості і предмету, але знання ще постає як обтяжене зовнішнім предметом. Причому, останній дається у формі чуттєвого явища, такого, що має тілесну, матеріальну визначеність. Тому, коли йдеться про свідомість то водночас йдеться і про об'єктивне. Навпаки, філософія самосвідомості, сферою якої теж є «Наука логіки», протилежність свідомості і предмета знята, а явище в його тілесності, матеріальній, чуттєвій визначеності вже усунене і знання має кореляцію з сутністю. Логіка координується з сутністю, зі сферою надчуттєвого. «Система логіки, – підкреслює філософ, – це царство тіней, світ простих сутностей, звільнених від будь-якої чуттєвої конкретності» (7, 113). Зазначене «царство тіней» і є *самосвідомість*, дещо суб'єктивне. Нарешті, *розум*. Розум не лише співвідносний з сутністю, а він мислить свою сутність як дещо об'єктивне. Він є синтез об'єктивного і суб'єктивного, буття і мислення. Така тотожність, синтез і слугує основним принципом «Науки логіки» як науки про мислення, а «чисті сутності» за Г. Гегелем і є категорії логіки, вони, їх саморух є такі форми мислення, які є єдино предметом розуму. Саме категорії і втілюють в собі

універсальну єдність (синтез) буття і мислення об'єктивного і суб'єктивного, ідеального і реального, що і є показником їх розумності. «...Таким чином я спробував у «Феноменології духу» – констатує Г. Гегель, – зобразити *свідомість*. Свідомість є дух, як конкретне знання, і при тім, що загрузло у зовнішньому. Але рух форм цього предмету, подібно розвитку будь-якого природного і духовного життя, ґрунтується тільки на природі *чистих сутностей*, складаючих зміст логіки. Свідомість як дух, який охоплює лише явища і який звільняється на своєму шляху від своєї безпосередності і зрощеності зі зовнішнім, стає чистим знанням, даючим собі в якості предмету вказані чисті сутності, як вони суть самі по собі. Вони чисті думки, мислячий свою сутність дух. Їх саморух є їх духовне життя і являє собою те, що конститує науку і зображенням чого вона являється» (7, с. 79). Але, згідно рефлексії як форми діалектичного, кожна з протилежних сторін містить в собі протилежну, хоча й в якості моменту. Це постає тут таким чином, що, зокрема «Феноменологія духу» як філософія свідомості опосередкована в собі в якості обмеженого моменту чи сторони самосвідомості (елемент філософії самосвідомості). Так, у зазначеній праці Г. Гегеля має місце окремий пункт «В. Самосвідомість». В ньому йдеться: «IV. Істина достовірності себе самого: А. Самостійність і несамостійність самосвідомості; панування і рабство. В. Свобода самосвідомості; стоїцизм, скептицизм і нещасна свідомість» (11, с. 439). Самосвідомість є якісно нова, вища ступінь ніж свідомість, але оскільки йдеться загалом про феноменологію як про досвід свідомості то свідомість зберігається в межах самосвідомості. Г. Гегель зауважує: «...свідомість є з одного боку усвідомлення предмету, а з другого боку, усвідомлення самого себе: свідомість того, що для неї є істинне, і свідомість свого знання про це» (11, 48). Інша думка цього плану: «[1. *Самосвідомість в собі*.] – Отже, з самосвідомістю ми вступаємо тепер в рідне її царство істини. Подивимося, в якому вигляді насамперед всього виступає форма самосвідомості. Якщо ми розглянемо цю нову форму знання – знання про себе самого, стосовно попередньому – до знання про деяке «інше», то це останнє знання, правда, зникло, але його моменти в той же час також збереглися; і втрата полягає в тім, що вони тут такі, які вони суть *в собі*» (11, 93-94).

Але це стосується однієї сторони, філософії свідомості, викладеної Г. Гегелем у «Феноменології духу», в межах якої представлений логічний момент – самосвідомість. Проте, і в сфері «Науки логіки», тобто сфері самосвідомості, наявний протилежний, збережений протилежний момент – свідомості, а отже філософії свідомості. Хоча, зрозуміло, визначеність в цілому належить самосвідомості (логічній). Виявом чинника свідомості в межах останньої є категоріальні форми логічного буття (якості, кількості, міри). Саме вони і являються об'єктами свідомості, в даному випадку, чуттєвої. Маючи на увазі «Науку логіки» як науку про мислення (а останнє і є сферою самосвідомості, про що мова вже йшла вище) Г. Гегель пише так: «Названі тут три форми буття саме, тому, що вони перші, суть разом з тим і самі бідні, тобто самі абстрактні. Безпосередня чуттєва свідомість, оскільки вона також і мислить, обмежується переважно абстрактними визначеннями якості і кількості. Ця чуттєва свідомість звісно розглядається як найбільш конкретне і, отже, разом з тим і найбільш багате: вона, однак, така лише по матеріалу; але з точки зору її мислительного змісту вона, навпаки, є сама бідна і абстрактна» (8, 216).

Отже, як засвідчують ідеї І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шеллінга, Г. Гегеля цілком можливим і продуктивним являється усвідомлення процесу зміни, процесу руху філософських систем за критерієм субординації фундаментальних форм інтелектуальної діяльності, а саме, свідомості, самосвідомості, розуму. Подальшим перспективним напрямом досліджень в цьому плані являється з'ясування генези сучасних філософських систем шляхом усвідомлення і вирішення властивих свідомості, самосвідомості, розуму внутрішніх суперечностей.

Список літератури:

1. Бекхёрст Д. Формирование разума. – М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2014. – 368 с.
2. Булатов М. Немецкая классическая философия. В 2-х частях. Часть I. Кант. Фихте. Шеллинг. – К.: Стилос, 2003. – 322с.
3. Булатов М. Філософський словник. – К.: Стилос, 2003. – 575с.
4. Гайденок П. И.Г.Фихте. // История диалектики: Немецкая классическая философия. – М.: Мысль, 1978. – С.101-150.
5. Гегель Г. Философия духа // Сочинения в 3 т. Энциклопедия философских наук: в 3 т. – М.: Мысль, 1977. – Т. 3. – 471с.
6. Гегель Г. Лекции по истории философии. СПб: Наука, 1994 – Книга третья. – 573с.
7. Гегель Г. Наука логики // Сочинения в 3 т. М.: Мысль, 1970. – Т. 1. – 501с.
8. Гегель Г. Наука логики // Сочинения в 3 т. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1974. – Т. 2. – 452 с.
9. Гегель Г. Феноменология духа // Сочинения в 11 т. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1959. – Т. 4. – 440 с.
10. Гегель Г. Философская пропедевтика. Работы разных лет. В двух томах. М.: Мысль, 1971. – Т. 2. – 630 с.
11. Дюзинг К. Кантовское определение чистого «Я мыслю» – Программа теории субъективности? // Иммануил Кант: наследие и проект. – М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2007. – 624 с.
12. Кант И. Критика чистого разума // Сочинения в 6 т. –М.: Мысль, 1964 – Т. 3. – 799 с.
13. Кушаков Ю. Нариси з історії німецької філософії Нового часу. Навчальний посібник. – К.: Центр навчальної літератури, 2006.– 572 с.
14. Маркс К. Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения: в 50 т. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 1 – С. 3-27.
15. Татаркевич В. Історія філософії Нового часу до 1830 року. // Історія філософії в 3 т. Львів: Свічадо, 1999– Т. 3 – 352 с.
16. Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002 – 742с.
17. Фихте И. Второе введение в наукоучение // Сочинения в двух томах.– СПб.: Мифрил, 1993. Т. 1. – С. 477-546.
18. Фихте И. Опыт нового изложения наукоучения // Сочинения в двух томах.– СПб.: Мифрил, 1993. Т. 1. – С. 547-562.
19. Фихте И. Основа общего наукоучения // Сочинения в двух томах. – СПб.: Мифрил, 1993. Т. 1. – С. 65-337.
20. Фихте И. О понятии наукоучения или так называемой философии // Сочинения в двух томах.– СПб.: Мифрил, 1993. Т.1. – С. 65-337.
21. Фихте И. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения; Наукоучение 1805 г.; Наукоучение 1813 г.; Наукоучение 1814 г. – СПб.: Издательство С. Петерб. ун-та, 2006 – 619 с.
22. Шеллинг Ф. К истории Новой философии (Мюнхенские лекции)//Сочинения в двух томах. – М.: Мысль, 1989 – Т. 2 636 с.
23. Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма // Сочинения в двух томах, – М.: Мысль, 1987 – Т. 1 – 637 с.
24. Шинкарук В. Логика, диалектика и теория познания Г. Гегеля. – К.: Издательство Киевского ун-та, 1962. – 295 с.
25. Шинкарук В. Теория познания, логика и диалектика И. Канта: И. Кант как родоначальник немецкой классической философии – К.: Наукова думка, 1974. – 335 с.
26. Ясперс К. Разум и экзистенция. – М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2013. 336 с.

CONSCIOUSNESS – SELF-CONSCIOUSNESS – REASON AS THE LOGIC OF THE ASCENSION OF CLASSICAL GERMAN PHILOSOPHY

Vasyl Lysi

*Ivan Franko National University of L'viv
Universytetska str., 1, L'viv, 79000, Ukraine
e-mail: k_filos@franco.lviv.ua*

In the paper there is an attempt to establish an unconventional typology of the stages of the classical German philosophy progressive movement. As the main milestones of this movement the sequence of philosophical concepts of I. Kant, J. Fichte, F. Schelling, and G. Hegel are considered. Herewith the criterion of this sequence is the basic forms of human intellectual activity: consciousness – self-consciousness – reason.

Applied the methodological scheme of adequate estimation of the mentioned philosophical doctrines, and their upward movement: consciousness and self-consciousness are the opposition, reason is their synthesis, combination. At the same time, taking into account G. Hegel's dialectics, the determined moments in their totality are components of the processional mechanism of progress of the German philosophical systems of the second half of the XVIII century – the first half of the XX century. This methodological basis led to a general conclusion, that I. Kant's philosophy is the philosophy of consciousness, J. Fichte's philosophy – of self-consciousness, F. Schelling's philosophy is a combination of self-consciousness and reason, and G. Hegel's philosophy – of reason. At the same time, it is emphasized that in each of these philosophies, these three forms of intellectual activity are a subject of research, but with the predomination of one of them.

Distinguished criteria of historical progress of classical systems of German philosophy actualize the study of various forms of human intellectual life in the direction of their ordering. I. Kant's philosophy is a philosophy of consciousness because there is a phenomenological relation «consciousness – subject». And at the same time there is a transcendental unity of self-consciousness of *I* (*I* think). But the one is only a particular case. Reason in I. Kant's «critical» philosophy is not a synthesis of consciousness and self-consciousness.

According to J. Fichte «critical» philosophy, on the contrary, comes from the absolute self-conscious *I*, thus it eliminates I. Kant's thing-in-itself. At the same time, the phenomenon of consciousness in foundations of the science of knowledge follows from the factor of *not-I*'s «impetus» on *I*, in order to lead *I* to action (to cognize). However, in general the phenomenon of consciousness appears as a subordinate moment, because this phenomenon is determined by self-consciousness. Meanwhile, reason does not appear (as well as in I. Kant's theory) as a combination of consciousness and self-consciousness.

F. Schelling's philosophy of nature did not give the opportunity (due to the specifics of its subject) to distinguish the problem of the relationship of consciousness, self-consciousness, and reason. The basic principle of F. Schelling's transcendental philosophy is the principle of subjectivity, self-consciousness (*I*): through the act of self-consciousness *I* becomes an object of oneself. *I* as an absolute intelligentsia is both self-consciousness and pure reason (absolute synthesis). Instead, consciousness appears as a moment of self-consciousness.

G. Hegel in the «Phenomenology of Spirit» considered consciousness in its opposition to the subject. In the «Science of Logic» implemented the principle of identity of consciousness and the subject, and, therefore, on the agenda is self-consciousness. The subject is realized as a thinking of oneself. Logic at the same time is the sphere of reason's realization, where there is domination of identity (congruence) of thinking and being. However, logic also contains the moment of consciousness (and not only the moment of self-consciousness), which can be traced in the presence in it of the forms of sensory consciousness (quality, quantity, measure). G. Hegel's philosophy of reason is an incarnation of the philosophy of consciousness and the philosophy of self-consciousness.

Key words: thinking, being, subjective, objective, I, consciousness, self-consciousness, reason (theoretical and practical).

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999-2019-22-12>

СЕМАНТИЧНИЙ ТА ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ЗМІСТ ПОНЯТТЯ «СУЧАСНІСТЬ»

Ореста Лосик

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79007, Україна,
o.losyk@yahoo.com*

У статті розглянуто семантичні та історико-філософські особливості становлення феномену сучасності як сукупності актуальних нашої доби ідейно-світоглядних настанов. Обґрунтовано, що саму історію сучасності можна розглядати в синхронічній і діахронічній площинах.

Підкреслено значущість і перспективність філософсько-семіотичного підходу у вивченні визначальних прикмет західної цивілізації впродовж останніх століть, саме: пришвидшення, емансипації, демократизації. До недостатньо досліджених аспектів порушеної проблематики належить, зокрема, з'ясування природи зв'язку між модерністю, модернізацією і Модерном.

За допомогою концепції «часових пластів» Р. Козеллека з'ясовано, що новизна нашої доби сформувалася під впливом і часових, і субстанційно-ціннісних параметрів. На прикладі «модерності» класичної парадигми у період Модерну доведено, що її складники могли відрізнитися навіть у межах одного хронологічного періоду. Проаналізовано, як саме їх протистояння успішно виконували роль допоміжних «збудників» у формуванні новітньої доби, яка донедавна переконливо пов'язувала свій поступ із картезіанством.

Відповідно до окресленого бачення, сформульовано деякі пропозиції стосовно тлумачення ключових складників сучасності, а саме: *модерність* розуміємо як провідну мисленнєву традицію і духовно-ментальну своєрідність західного світорозуміння впродовж останніх п'ятсот років. Вона практично реалізується у процесах *модернізації* соціокультурного буття людини і керується твердою настановою на його раціоцентричну емансипацію. Згадані тенденції свого найвищого розквіту сягнули в історичний період *Модерну* (XVII – поч. XIX ст.), а згодом увійшли у найактуальнішу фазу сучасності, названої пост-Модерном (або Постмодерном), яка остаточно радикалізувала накопичені минулим досвіди осучаснення.

Ключові слова: сучасність, модернізація, модерність, Модерн, новітність.

У гуманітарно-філософській системі знань поняття «сучасність» трактується як інтегральна категорія, яка поєднує у собі полілінійність та різновекторність ресурсів цивілізаційного розвитку глобального світу, зокрема уособлює «проблему співмірності індивідуальної свободи й суспільного порядку, що виникає в різних культурно-історичних і духовних контекстах (країн, регіонів, епох) унаслідок неоднакових обставин водночас і як виклик їх існуванню, і як небачена раніше можливість їх розвитку» [9, с. 5]. Її типологічні характеристики, об'єднані такими базовими ознаками, як інформація, творчість і знання, описують актуальну реальність соціокультурного буття людини. Вони головним чином зосереджені на перспективах подальшого майбутнього поступу інноваційного мислення й, на нашу думку, дещо спрощують (або й недооцінюють) значимість ретроспективного філософсько-семіотичного погляду на сам феномен сучасності та його історичне значення для парадигмальних цінностей західного світу.

Більшість відомих досліджень, присвячених сучасності, розглядають її смислові виміри в контексті трансформацій соціального й наукового пізнання згідно пріоритетів

глобального світового розвитку, інформатизації, геополітичних та екологічних викликів тощо. Вагома частина з них має соціологічне підґрунтя (З. Бауман, У. Бек, П. Бергер, Ж. Бодріяр, П. Бурдьє, К. Касторіадіс, С. Леш, П. Штомпка.). Порівняно невелика група вчених інтерпретує сучасність за допомогою міждисциплінарного семіотичного підходу (Дж. Ділі, В. Вельш, Р. Козеллек, М. Фуко, Г.-Р. Яус). Серед українських науковців дану проблематику опрацьовують насамперед у руслі аналізу когнітивного потенціалу знання (В. Андрущенко, В. Бех, В. Кремень, А. Сакун, О. Хома), його антропоцінічних можливостей (О. Гомілко, С. Пролесев,), комунікативних практик (М. Бойченко), соціально-суспільної модернізації (П. Кутуєв, Ю. Савельєв) та інших глобальних викликів сьогодення (А. Карась, С. Квіт, О. Мамалуй, З. Скринник, Л. Стародубцева).

Наукові й літературні джерела, у яких можна знайти відомості про початки й еволюцію новітньої епохи, тематично колосально розгалужені, повні несистематизованих фактів, до того ж нерідко дуже довільно поєднаних. Їм бракує доказовості, конкретності й змістової ясності. Наприклад, у найбільшій всесвітній публічній базі знань – інтернет-енциклопедії Вікіпедія, слово «сучасність» наявне поки що у 20-мовних поясненнях, які змістовно помітно відрізняються одна від одної. Навіть у найпоширеніших мовах гасла «Modernity» (англійською), «Moderne» (німецькою) чи «Modernité» (французькою) подають розбіжні тлумачення шляхів становлення «сучасності». Це зумовлено різним історіософським баченням минулого представниками національних гуманітарно-філософських середовищ, його впливів і зв'язків із сьогоденням навіть у межах спільного ідейно-цивілізаційного простору. Невирішеними залишаються такі аспекти порушеної проблеми: коли ж розпочалася наша «сучасність» та що зараховуємо до її визначальних прикмет? Як довго триває «новітність»? Який, врешті, існує зв'язок, крім спільного кореня, між «модерністю», «модернізацією» і «Модерном»?

Мета статті – виокремити та проаналізувати семантичні та історіософські змісти поняття «сучасність» як фундаментального концепту свободи і самореалізації в історії західної цивілізації впродовж останніх століть.

Термін «сучасність» входить у поняттєвий обіг від кінця V ст. Його використовували для окреслення часового та смислового розрізнення між давнім (колишнім) і актуальним (теперішнім). Наголошувалося на доконечній історичній зміні «старого» на «нове» й беззаперечній ціннісній вищості «сучасного» (антидавнього) над «минулим» (дочасним).

При цьому зауважимо, що в романських мовах «сучасність» і «модерність» (франц. – «les temps modernes», італ. – «il moderno») можуть ототожнюватися. Для позначення «новітніх часів», які охоплюють XX ст., вони передбачають загальноприйняте «contemporaine», що зазвичай враховує і постмодерністський часовий відтинок. У германських мовах (конкретніше – у німецькій) поняття «Moderne» структурно поділяється на три послідовні періоди: «Новий час» (Neue Zeit), власне «Модерн» (Moderne) і «Постмодерн» (Postmoderne). Не зайвим буде також враховувати особливості тлумачення поняття «сучасність» і споріднених із ним термінів у національних мовах [6, с. 16–20].

Заслугує уваги семіотичне розуміння сучасності, здійснене учнем Г.-Г. Гадамера, впливовим представником рецептивної естетики в літературі Г.-Р. Яусом. Відповідно до нього «модерність» трактується у світлі трьох явищ, знакових для культурної періодизації західної цивілізації. А саме: як відділення «християнської теперішності» від «погансько-римської минулості»; як наслідок впливу саме французького Просвітництва, представники якого підважили «магічний вплив» класичної світобудови на користь нових ідеалів наукової, моральної, суспільної досконалості задля «візії нескінченного поступу пізнання»; як спосіб винайти нове, нетрадиційне уособлення «минулого», що втілюється в «ідеалізованому середньовіччі» доби романтизму [12, с. 27].

Водночас у західній традиції століттями зберігалося переважно схвальне ставлення до «класичного» як авторитетної понадчасової «актуальності», стійкішої від тимчасової «насушності», новизна якої що рано чи пізно під впливом часу й історії застаріє і зникне. Вірцевим втіленням «класичного» тривалий час вважали духовну спадщину античності. Випрацьовуючи щоразу інше, «нове» ставлення до неї, наступні покоління таким чином обґрунтовували «свою» сучасність. Наприклад, «модерність» у час високого Середньовіччя асоціювалася з відкриттям для європейських філософів і теологів рукописної спадщини Арістотеля, а у період раннього Відродження ототожнювалася з *antiquitas*. Згодом упродовж XIV, XV і до кінця XVI ст. – знову з тим, що насушне (*moderne*), а опісля аж до останньої третини XVII ст. для вирізнення «новочасних» уокотре послуговувалися означенням «давні» (*les Anciens*) [1, с. 94–95]. Смыслові інтерпретації поняття «давнього» не припиняються, хоч домінуюче для європейського світогляду значення «античності» втрачило панівну позицію вже наприкінці XVII ст. Своєю чергою позитивне трактування «класичного» перетривало, власне кажучи, без значних змін аж до сьогодення.

Сталість «таємного зв'язку» (Ю. Габермас) між «сучасним» і «минулим» можна пояснити, зокрема, за допомогою методологічного підходу знаного німецького дослідника Р. Козеллека. Він переконаний у повторенні історії на структурному рівні у формі взаємодії успадкованого «багажу досвіду» з дедалі інтенсивнішими перетвореннями впродовж останніх двох століть. Таким чином, у нових умовах насамперед реалізуються закладені в минулому передбачення «в сенсі потенційних заданих наперед параметрів, які можуть знову опинитися на поверхні» [4, с. 259]. Адже, згідно з формальним підходом, поняття «сучасності» осмыслюється та загальноприйнято сприймається невід'ємно від часового й історичного контекстів. З цього погляду, «кожна історія була, є та буде історією сучасності» [Там само, с. 277], хоч надто спрощено ототожнювати її лише з триванням теперішнього часу. Вона неперервно «народжується» та історично розгортається «у полі постійної напруги» між минулим і майбутнім. А тому здатна «з однаковою успіхом» і підпорядковувати собі форми їх існування через «усвідомлення в цю мить», і, навпаки, поглинатися ними, применшуючи ймовірність настання будь якого «нинішнього» до невлгової хвилі.

Відповідно, саму ж історію сучасності можна розглядати в синхронічній і діахронічній площинах: у першій насамперед беруться до уваги актуальні «переломні події» та дії їх безпосередніх творців, учасників чи свідків, друга ж вибудовує логічно пов'язану часову послідовність між вже здійсненим, актуально здійснюваним і ще не здійсненим [3].

На підставі викладеного можна сформулювати кілька концептуальних припущень про новизну нашої доби, а саме: вона сформувалася під впливом і часових, і субстанційно-ціннісних параметрів; її складові могли відрізнитися навіть у межах одного ідейно однорідного періоду; кожна «сучасність», крім унікальності свого становлення, передбачає успадкування більшої чи меншої кількості «пластів» вже проминулої спільної історії; повторюваність і навіть прогнозованість змін, які визначають актуальний «дух» епохи, не заперечує ані радикалізації їх потенційних змістів, ані особливої специфіки їхнього здійснення.

Використаємо перелічені тези як ідейні передумови для розгляду еволюції «сучасності» в історичній ретроспективі.

У світлі згаданого підходу «наш новий час» почався відтоді, коли середньовічна структура замінилася іншою. Ще півтисячоліття тому, «в результаті ретроспективного осмыслення часового періоду, позначеного появою та зростанням нового», у світобачення ренесансних європейців «увірвалися» неухильні зміни. Під їх «неймовірним тиском» поступово й надійно, аж до сьогодення, укорінювалося усвідомлення незворотності настання дійсно «нового» часу й таки «нвої» історії. Характерні прикмети «нашої» сучасності –

прискорення, емансипація та демократизація, за Р. Козеллеком – поширилися й укорінилися у «картинах світу» кожного з наступних культурно-історичних періодів західної цивілізації: спершу модерній (Відродження – Новий час – Просвітництво), а згодом – постмодерній.

Безпосередньо ж в історію філософії концептуальне поняття «сучасність» увійшло в обіг від XVII ст. Воно утілюється в декартівському культурі «очищеного» інструменталізованого розуму, що ґрунтувався на науково-технічному прогресі й інтелектуалізації духу людини як володаря природного довілля. Історія ототожнюється з «нестримним поступом» і складною, але переможною боротьбою: «Королівства Розуму» проти тваринних інстинктів та ірраціонально-емоційної чуттєвості, «науки – проти релігії та магії, правди – супроти упереджень, істинного знання – проти передсудів, рефлексій – проти некритичного існування» [11, с. 271]. Саме ці стратегії означили модерність «нових часів» як дійсно «сучасних».

«Новітність» часу полягала у його десакралізації й зміні історичної періодизації з релігійної на світську: «Від 1700 р. зміна сторіч вкорінюється в свідомості сучасників як межа епох [...] Від тих часів однією з ознак самовизначення виступала належність до людей свого сторіччя» [2, с. 709–710]. Починаючи від появи механічних годинників (від 1700 р. – вже з поділом на години й хвилини) «європейці поступово стали дивитися на світ не *sub specie aeternitatis*, а з активної позиції *sub specie temporis*» (А. Гуревич) [Там само, с. 704]. Майже одночасно із секуляризацією часу поширюється нова вразливість стосовно його швидкоплинності, минулості (це відображають, зокрема, музичні такти й танцювальні па нових стильових напрямів, алегоричні персоніфікації в літературі та іконографії). Разом з тим час завдяки функціям обчислення та ощадливості стає не лише нормою, а «всіма визнаною цінністю громадянського та особистого життя» [Там само, с. 708].

Отож, саме раціональний первень цивілізаційного розвитку почав вважатися найвідповіднішим складником належної модернізації й така настанова закоренилася у колективній свідомості й ментальності Заходу. Як зазначають дослідники: «Людина модерну відчуває себе такою, що перебуває всередині певного темпорального потоку становлення, у контексті якого зміна знання змушує трансформуватися існування, а трансформація існування, у свою чергу, ініціює перетворення свідомості, яка пізнає» [7, с. 36]. Т. зв. великі оповіді європейської – політичної, культурної та соціальної – дійсності стали осердям новочасної системи, яка націлилася на «приріст», «ефективність», «цілісність» життєвих прагнень своїх членів. Ідейні пріоритети класичної парадигми сягнули розквіту у XVII–XVIII ст. та стали світоглядним осердям доби Модерну. Її єдність забезпечувалася спільними уявленнями про «започаткування нового часу, нового життя». А докладно: ідеями «безмежної довіри до самозаконного Розуму» та «прогресистського мислення»; специфічно трактованим гуманізмом («така філософська інтерпретація людини, яка пояснює і визначає цілісність буття, виходячи з людини, і рухається у напрямку до людини»); скерованим у майбутнє суспільним поступом, розвиток якого опирається і залежить від підтримки чотирьох панівних «сил» (природознавство, техніка, промисловість і демократія) [Там само, с. 297–298]. Саме в такому випадку епоха Модерну постає вужчою за «сучасну».

Філософський початок «сучасності» досить швидко почав реалізуватися у подвійній площині: в одній функціонували засади, об'єднані спільним принципом *mathesis universalis*, друга ж демонструвала високий рівень критичних настанов до картезіанських принципів. Декартівсько-новочасне тлумачення «модерності» ввійшло у смислову суперечку з іншою інтерпретацією. У своїй конструктивній опозиційності вона виявилася не менш результативною складовою тієї самої епохи.

Виразниками цієї форми «модерності» стали представники культурних, наукових, політичних, релігійних і філософських кіл спершу Італії та Франції, з часом й інших європейських країн. В історії вона відома як «Суперечка Давніх і Сучасних» («Querelle des Anciens et des Modernes») [13]. Початками сягає спершу ренесансних антисхоластичних домагань свободи думки. Згодом знаходить втілення у процесах творення європейської громадянської та культурної самосвідомості, у якій назріла потреба наново переоцінити взірці «минулого» (передусім античності) під оглядом міри їх актуальної ролі в означенні «теперішності». Серед учасників «Querelle» більшу схильність до академічно-традиційного (відтворювального) трактування «минулого» виявляли, зокрема, М. Монтень, Ф. де ля Рошфуко, Ж. де ля Фонтен, Ж.-Б. Боссює, В. Темпл, Ж. де ля Бруєр, Ж. Расін, згодом Дж. Свіфт, Ж.-Ж. Руссо; натомість проти імітаційності й за новаторство виступали Ж.-Б. Поклен (Мольєр), Б. Паскаль, Н. Мальбранш, Б. де Фонтенель, Ж.-Б. Люллі, Дж. Віко, пізніше А. Поп, М.-Ф. Арує (Вольтер), Д. Дідро, П. Карле де Шамбрєн де Маріво та ін.

Найвищого розквіту славна «Суперечка» сягла в останній третині XVII ст. Літературна полеміка Ш. Перро і Н. Буальо гостро заакцентувала діалектику предикатів «давній» і «сучасний». Хоч вона не мала виразного переможця, але доповнила поняттєвий словник «модерності»: крім «розуму», «прогресу» та «авторитету», набули уповажнення «інновація» та «іраціональність». У другій декаді XVIII ст. новий – відредагований і скорочений – переклад «Іліади» з критичною щодо «модерності» автора та його часу передмовою А. Дасьє викликав у Франції нову гарячу хвилю дебатів, відомих як «Суперечка Гомера». На думку деяких авторів, з відлуння «Суперечки» в європейській культурі і зародилася течія романтизму, представники якої також порушують проблематику співвідношення давнини і сьогодення (Й.-Г. Гердер, Й.-Ф. Шіллер, Ф. Шлегель, Ж. де Сталь, Б. Констант, Ф.-Р. де Шатобріан); у XX ст. відгомони маніфестів з минулих століть інтерпретують вже сучасні інтелектуали-постгайдегеріанці (А. Фінкелькро, Ж. Старобінський).

Ще одним яскравим виявом антикартезіанського спротиву став відомий конкурсний текст Ж.-Ж. Руссо з 1750 р. Завдяки йому цей мислитель увійшов до грона інтелектуальної еліти Франції та Європи. Образ «сучасності», змальований у його «Міркуваннях про науки та мистецтва» («Discours sur les sciences et les arts»), виявився найбільш переконливим для журі Діжонської академії, яке питало, «чи відродження наук і мистецтв привело до очищення звичаїв?» («Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs?»). Відповідаючи негативно, Ж.-Ж. Руссо свідомо дещо перебільшив недоліки й шкоди, спричинені науковим поступом і мистецькими експериментами, які віддаляють, на його переконання, особу й суспільство від справжньої форми модернізації. Декларація французького енциклопедиста здійняла завзяту полеміку: впродовж двох наступних років після її оприлюднення з'явилося близько 50 відповідей – як схвальних, так і оборонних (зокрема, Ш. Борда, абата Г. Рейналя, королів С. Лещинського та Фрідріха II). Це свідчить також і про те, що орієнтири, які здомінували тогочасні філософські й культурознавчі підходи, передбачали певне критичне відмежування від вже досягнутої (тобто проминулої) раціоналізації світу та запропонованих нею способів його майбутнього реформування.

За короткий період, уже в добу Просвітництва, «новітність» ототожнювалася з «прогресом», винятковим на той час з огляду на реалізацію постулатів про активне «опанування» майбутнього, аби «робити історію» [4, с. 253]. До ключових із них, за Р. Козеллеком, належали: прискорення, емансипація та демократизація. Ці чинники й досі залишаються визначальними для існування західної цивілізації, тому «наша нова доба не може не бути інноваційною за своєю суттю» [Там само, с. 255]. Історична й культурна тотожність тодішніх

покоління, що зафіксована у філософських і літературних пам'ятках, визначала свою належність до «новітності» через свідоме позиціонування «не наприкінці певного періоду [...] а на початку нового» [Там само, с. 253].

На право формувати «сучасність», особливо з другої половини XVIII ст., претендує і новопостала дисципліна – естетика. Її поява виявилася додатковим важливим аргументом із гуманітарної сфери на користь переконання «про нагромадження критичної маси нових знань, які вже не могли розвиватися в межах загальнофілософської теорії й традиційних мистецтвознавчих уявлень» [5, с. 118]. Саме сфера ірраціонального, психологічного, чуттєвого поповнила новітність Модерну антираціональними рисами, які відсторонювалися від віри у канонічні правила краси. Лише компромісне розв'язання І. Канта зрівноважило на якийсь час суперечку навколо міри об'єктивності та відносності критеріїв естетичних переживань [10, с. 112–141, 195–204]. А вже у XIX ст. здійснений ним «злам» увійшов у нову еволюційну фазу, чому посприяла течія романтизму. Її представникам (а згодом і їхнім наступникам – модерністам) «поняття досконалості вже видавалося старосвітське» [Там само, с. 131]. Тож з використанням естетичної термінології тогочасні митці й теоретики розпрацьовували експресивно-художні форми мистецького сприйняття й переживання взагалі та відображеної у ньому «сучасності», яка зовсім не повинна була рівнятися на звичайні ідеали краси.

Історія сучасності як синонім модернізації набрала ще більшого пришвидшення на межі XVIII–XIX ст. Велика Французька революція стала небувалою межовою подією, яка змінила лінійно визначений порядок неквапної плинності всіх попередніх історичних епох. Утруднений, навіть неможливий (за поодинокими винятками) доступ до архівних матеріалів за принаймні останні 100 років, з огляду на політичну обережність владних структур, перешкодив історикам упорядковувати досвіди часу, що «новітнішав» на очах навіть одного покоління. Однак ця перешкода урухомила інші способи фахових рефлексій над сучасністю, наприклад, у формі усних університетських лекцій та їх подальших публікацій. Врешті, історія сучасності перестала бути монополією істориків. Її почали досліджувати представники суспільствознавчих, гуманітарних дисциплін і філософи. Завдяки цим, здавалося б, другорядним, але реальним обставинам нового трактування набули установлені практики переписування історії. Вони робилися вже не через появу свіжих незнаних джерел, не для верифікуючих виправлень, а «з огляду на зміни у перспективі споглядання сучасності, що несуть відкриття нового» [4, с. 289]. Чисельність і змінність «актуальностей» не могла дорівнятися навіть ренесансно-реформаторській відкритості світобачення, оскільки перспектива Модерну виключала завершеність, кульмінацію, остаточність. Лише з приходом романтизму почали поширюватися настрої вичерпної «повноти часів», нарешті й відтепер назавжди осягнутої найвищої «зрілості історичного життя» [8, с. 29].

Отже, модерна епоха у своєму історичному розгортанні (Ренесанс – Новий час – Просвітництво) постає справді динамічною й внутрішньо різноманітною еволюцією «Галактики Гутенберга» (М. Мак-Люен). У ній не тільки відтворюються пріоритетні для новітності вимоги, але й інтерпретативно урізноманітнюються форми їх проявлення та осягнення.

«Модерність» Нового часу й Просвітництва зуміла поєднати владну декартівську вимогу максимальної технізації довкілля з непоодинокими закликами, що обстоювали іншу, антираціоналістську версію осучаснення західної цивілізації й майбутнього Європи. Опозиційні бачення успішно виконували роль допоміжних «збудників» у формуванні новітньої доби, яка переконливо пов'язала свій поступ із картезіанством. Ці елементи не розмивають контурів панівного уявлення про «справжню» для свого часу сучасність, а радше їх «динамізують, конкретизують і підсилюють» [1, с. 96].

Таке розуміння модернізації вплинуло й на новий зміст проблемних питань про минуле, теперішнє та майбутнє. Відповіді на них виокремлювали цінність і підкреслювали неповторність сучасності, що саме триває та актуально здійснюється. Не-теперішнє розумілось як минула або ще не настала «сучасність», рушійною силою якої став власне поступ.

Відповідно до окресленого бачення, можемо сформулювати деякі пропозиції стосовно тлумачення ключових складників сучасності, а саме: *модерність* розуміємо як провідну мисленнєву традицію і духово-ментальну своєрідність західного світорозуміння впродовж останніх п'ятсот років. Вона практично реалізується у процесах *модернізації* (осучаснення) соціокультурного буття людини і керується твердою настановою на його раціоцентричну емансипацію. Найвищого розквіту згадані тенденції сягнули в історичний період *Модерну* (XVII – поч. XIX ст.). Подальші фази модерності радикалізували накопичені досвіди і запропонували нову «картину світу», вже у межах неklasичної та постне-klasичної парадигм. Залишається дискусійним, до якої міри вони стали окремішніми від «нашої» традиційної сучасності, проте вірогідним видається припущення, що найновітніша актуальність вже формує справді інший образ модерності, з яким ідентифікуватимуться майбутні покоління.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Вельш В. Наш постмодерний модерн / В. Вельш; пер. з нім. – К.: Альтерпрес, 2004. – 328 с.
2. Історія європейської ментальності / За ред. П. Дінцельбахера; пер. з нім. – Львів: Літопис, 2004. – 720 с.
3. Козеллек Р. Минуле майбутнє. Про семантику історичного часу / Р. Козеллек; пер. з нім. – К.: Дух і Літера, 2005. – С. 302–349.
4. Козеллек Р. Часові пласти. Дослідження з теорії історії. Зі статтею Г.-І. Гадамера / Р. Козеллек; пер. з нім. – К.: Дух і Літера, 2006. – С. 251–292.
5. Левчук Л. Західноєвропейська естетика ХХ століття: Навчальний посібник / Л. Левчук. – К.: Либідь, 1997. – 224 с.
6. Лосик О. Феномен свободи і французький постмодернізм / О. Лосик. – Львів: Дослідно-видавничий центр Наукового товариства ім. Шевченка, 2016. – 302 с.
7. Лук'янець В. С., Соболев О. М. Філософський постмодерн: Навчальний посібник для викладачів, аспірантів, студентів вузів, які спеціалізуються в галузі гуманітарних дисциплін / В. С. Лук'янець, О. М. Соболев. – К.: Абрис, 1998. – 352 с.
8. Ортега-і-Гассет Х. Вибрані твори / Х. Ортега-і-Гассет; пер. з ісп. – К.: Основи, 1994. – 420 с.
9. Сакун А. В. Евристика сучасності: знання, інновація, творчість / А. В. Сакун. – К.: Книга, 2015. – 352 с.
10. Татаркевич В. Історія шести понять: Мистецтво. Прекрасне. Форма. Творчість. Відтворництво. Естетичне переживання / В. Татаркевич; пер. з польс. – К.: Юніверс, 2001. – 368 с.
11. Bauman Z. Prawodawcy i tłumacze / Z. Bauman // Postmodernizm: Antologia przekładów / Pod red. R. Nycza. – Kraków: Wyd-wo «Baran i Suszczyński», 1996. – S. 269–298.
12. Habermas J. Modernizm – niedokończony projekt / J. Habermas // Postmodernizm: Antologia przekładów / Pod red. R. Nycza. – Kraków: Wyd-wo «Baran i Suszczyński», 1996. – S. 25–46.
13. La querelle des Anciens et des Modernes XVIIe–XVIIIe siècles / Éd. établie et annotée par A.-M. Lecoq. – Paris: Gallimard, 2001. – 893 p.

SEMANTIC AND HISTORICO-PHILOSOPHICAL MEANING OF THE «CONTEMPORANEITY» NOTION

Oresta Losyk

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79007, Ukraine,
e-mail: o.losyk@yahoo.com*

The article deals with the semantic and historico-philosophical peculiarities of the formation of the contemporaneity phenomenon, as a set of ideological and worldview attitudes relevant to our age. It is indicated that the term «contemporaneity» itself was used so as to define the temporal and semantic distinction between the old (former) and the actual (present). At the same time, what was emphasized, was the indispensable historical change of the «old» to the «new» and the undeniable value superiority of «modern» (anti-ancient) over the «past» (premature).

Simultaneously, the western tradition preserved a generally favorable attitude to the «classical» as to the authoritative supertemporal «topicality», the best sample of which for a long time considered to be the spiritual heritage of antiquity. Each and every time working out a different, «new» attitude towards it, the subsequent generations thus were substantiating «their own» contemporaneity.

The significance of the philosophical and semiotic approach in the study of the determinant characteristics of the Western civilization during the last centuries is emphasized herein, namely: acceleration, emancipation, and democratization. In particular, the identification of the nature of the relations between «modernity», «modernization» and «Modern» remains among the insufficiently studied aspects of the issue in question.

It has been substantiated that the very history of the contemporaneity can be considered in the synchronic and diachronic planes, where the first one takes into account, first and foremost, the actual «turning points» and the actions of their immediate creators, participants or witnesses, while the second one builds a logically related time sequence between what has already been done, what is now in the process of implementation and what has not yet been implemented.

With the help of the «temporal layers» concept introduced by R. Koselleck, it has been established that the novelty of our era was formed under the influence of both temporal and substantive– and value-based parameters. It has been specified herein that: a) its components could differ even within one ideologically homogeneous period; b) each «contemporaneity», but for the uniqueness of its formation, also involves the inheritance of a greater or lesser number of «layers» of the already by-past shared history; c) the reoccurrence and even predictability of changes that determine the actual «spirit» of the epoch, does not deny either the radicalization of their potential meanings, nor the particular specificity of their implementation.

On the example of the «modernity» of the classical paradigm in the Modern era, it has been proved that its components could differ even within a single chronological period. The basics that shared the common *mathesis universalis* principle were functioning in one plane, while the second plane demonstrated a high level of critical guidance to the Cartesian principles.

Consequently, the Cartesian-modern interpretation of «contemporaneity» faced a semantic dispute with another interpretation. Their confrontation successfully played the role of auxiliary «causative agents» in the formation of the modern age, which convincingly linked its progress with Cartesianism. This can be illustrated by several examples: the famous intellectual «Quarrel of the Ancients and the Moderns» (fr. «Querelle des Anciens et des Modernes»); philosophical essay by J.-J. Rousseau «Discourse on the Sciences and Arts» (fr. «Discours sur les sciences et les arts»); the emergence of a new discipline – aesthetics, which diversified the traditional ideas about the canons of beauty; finally, the end to the monopoly of historians on the study of the history of contemporaneity.

It has been proved that such understanding of modernization also influenced the new content of the problematic questions as to the past, present and future. The answers to them highlighted the value and

emphasized the uniqueness of the contemporaneity, which is happening now and is actually implemented. Non-present was understood as the past or not yet realized «contemporaneity», the driving force of which was progress.

In accordance with the vision outlined herein, certain suggestions have been made regarding the interpretation of the key elements of the contemporaneity, namely: «*modernity*» is understood as the leading thought tradition, as well as spiritual and mental peculiarity of the Western worldview over the last five hundred years. It is implemented practically in the processes of «*modernization*» of socio-cultural human existence and is guided by a solid guideline for its rationocentric emancipation. The mentioned tendencies reached their peak during the historical period called «*Modern*» (17th – beginning of the 19th c.), and subsequently entered the most actual phase of contemporaneity called the post-Modern (or Postmodern) which finally radicalized the experience of modernization accumulated in the past.

Key words: contemporaneity, modernization, modernity, Modern, actuality.

ПАМ'ЯТЬ ПРО АКАДЕМІКА МИРОСЛАВА ПОПОВИЧА

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999-2019-22-13>

ФІЛОСОФІЯ МИРОСЛАВА ПОПОВИЧА У КОНТЕКСТІ ПРОВІДНИХ ТЕНДЕНЦІЙ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ¹

Анатолій Єрмоленко

*директор Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України,
д.філос.н., професор, член-кореспондент НАН України*

У статті йдеться про філософію Мирослава Поповича в контексті провідних тенденцій сучасної філософії, зокрема проаналізовані основні ідеї його філософських творів у світлі комунікативного повороту, філософії дискурсу, актуалізації практичної філософії та етики. Стаття розкриває багатовимірну наукову, громадську і публіцистичну діяльність філософа, у якій свобода – основна цінність, а прагнення істини – фундаментальна чеснота науковця. У тексті наголошено, що Мирослав Володимирович був відкритою, толерантною і діалогічною людиною, життя якого спрямоване на досягнення порозуміння з людьми і злагоди в суспільстві. Без його творчого внеску не можна уявити сучасну філософію і соціально-гуманітарні науки в Україні, громадсько-політичну сферу українського суспільства і повсякденне життя українців. Висновком статті є твердження: «Бути людиною» для Мирослава Поповича – це не запитання, не констатація, це – моральний імператив, яким керувався насамперед він сам. «Бути людиною» – це й заповіт великого філософа.

Ключові слова: діалог, істина, порозуміння, свобода, толерантність.

Час плине, минув рік, як не стало директора Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, академіка НАН України Мирослава Володимировича Поповича. У нашому Інституті проведені вже другі читання пам'яті академіка Поповича: «Бути людиною» і «Філософія свободи». Такі читання минулого року відбулися і в Інституті соціології НАН України, а також у Харківському національному університеті імені В.Н.Каразіна. Варто наголосити, що такі читання мають не тільки меморіальну значущість. Вшановучи пам'ять видатного філософа, ми отримуємо можливість поміркувати над проблемами, над якими працював Мирослав Володимирович, розвивати його ідеї, аби продовжити і примножити його думки, і тим самим розвивати саму філософію.

Згадуючи Мирослава Володимировича, – а я майже сорок років працював з ним в одному Інституті, разом брав участь у багатьох конференціях, громадсько-політичних заходах, – зазначу, що це багатогранна, творча, активна, яскрава особистість. Звісно, кожний із нас має свій образ філософа, що постає із інтерпретацій його наукового доробку та громадської діяльності, так само як і з досвіду співпраці та спілкування з ним. Прагнучи якось характеризувати людину, особливо таку творчу й багатовимірну, як Мирослав Попович, розумієш, що це доволі складна справа.

¹Ця стаття є розширеною і поглибленою версією тексту: *Єрмоленко А.М.* Філософія дискурсу Мирослава Поповича в контексті провідних тенденцій сучасної філософії // *Філософські діалоги* 18. Бути людиною (пам'яті Мирослава Поповича).. – К.: Інститут філософії ім. Г.С.Сковороди НАНУ, 2018. – С. 7-17.

Завжди це буде непростим зданням, завжди образ буде неповним, однобічним, певною мірою редукованим. І це зрозуміло. Адже повсякчас буде проблемою висвітлити наукові уподобання та досягнення мислителя у перетині біографічного, соціально-онтологічного і парадигмального методів дослідження. До того ж це ще складніше, коли йдеться про спробу окреслити й деякі змістові аспекти філософського доробку мислителя з огляду на провідні тенденції розвитку філософії та суспільства певної історичної доби.

Якось у книжці Отфрида Гьофе про Канта я натрапив на міркування, в яких ставиться питання методології дослідження творчої біографії того чи того філософа, взаємозв'язку розвитку ідей і важливих біографічних моментів. Він пише, що, скажімо, характеристику Ж.-Ж. Русо можна пов'язувати з мандрівками, Г. В. Ляйбніца – з листуванням із великими особистостями його доби, Платона та Гобса – з політичною діяльністю, Ф.В.Й. Шелінга – з його стосунками з жінками тощо. Канта, – зауважує Гьофе, – можна зрозуміти лише з його доробку. Цей доробок називається наукою, передусім, наукою розуму [15, S. 7]. І коли я намагаюсь створити певний образ філософів, з якими я спілкувався, то завжди спадають на думку ці слова Гьофе.

Ясна річ, цими словами можна було б характеризувати і філософа Поповича, адже для нього найважливішою **цінністю і чеснотою науковця є істина**. Прагнення і пошуки істини супроводжували все його життя, навіть тоді, коли це робити було досить складно і небезпечно, а саме за доби, яку він пізніше, ХХІ сторіччя, назве «червоним століттям» в одноіменній книжці. Ще за часів панування комуністичної ідеології в нашій країні Мирослав Володимирович видає книжки, присвячені проблемам методології і філософії науки, логіки, мови наукового пізнання, зокрема: «О философском анализе языка науки» [1], «Логика и научное познание» [2], «Философские вопросы семантики» [3].

Хочу зазначити, що таке спрямування філософії є вкрай важливим і для сучасної доби, коли в «ситуації постправди», у «ситуації постістини», інспірованій постмодернізмом, контекстуалізмом і релятивізмом, розмиваються ключові поняття, чи, скориставшись мовою Нікласа Лумана, системні коди науки, такі як «істина/хиба». Проте така ситуація набуває неабиякої значущості й для морально-етичного виміру людського буття, коли так само релятивізуються ключові поняття й системні коди сфери етичного, такі, як «добро/зло», «добре/погане». Тим самим створюється й «ситуація постморалі», що діагностується в соціальних системах сучасного суспільства. Такий аморалізм постмодернізму Попович не сприймає, зазначаючи у книжці «Філософія свободи», що за цим криється насправді не позиція «над сутичкою», не політична незаангажованість, а прагнення відділити світ соціальних дій, конформних і політично оформлених як елементи світового порядку, від світу моральнісних соціальних оцінок» [14, с. 364].

Ситуація постправди і постморалі загрозлива ще й тим, що її ознакою є виникнення гібридних ідеологій, які поєднують непоєднуване, цинічно використовуючи різні, часто-густо протилежні, світоглядні уявлення задля владних домагань політиків; фейковою інформацією, посиленою цифровими технологіями, розпалюється ворожнеча між народами; загострюються військові конфлікти, набуваючи гібридних проявів, коли відкидаються будь-які моральні приписи й правові норми ведення війни, при цьому досить складно ідентифікувати військового супротивника. Певною мірою можна говорити про гібридизацію сьогоденного світу загалом, що охоплює мало не всі сфери суспільства, і є вкрай небезпечним і загрозливим явищем. У зв'язку з цим етос науковця потребує чіткої позиції, вектор якої спрямовано на пошук істини і добра та безумовне служіння їм, чим, власне, й переймався Мирослав Попович.

Однак, гадаю, що досить складно характеризувати академіка Поповича лише як науковця, рубрикувати його творчий доробок і життєвий шлях тільки в термінах наукового

пізнання. Порівняно з Кантом Поповича не можна ідентифікувати тільки за його науковими здобутками. Адже він був і дослідником, і громадським діячем, і педагогом, і народним дипломатом. Він писав пейзажі, був справним кухарем – згадаймо його телепередачі з кулінарії. Проте насамперед він був філософом, і навіть його куховарство на телебаченні – це не тільки приготування смаколиків за власними кулінарними рецептами, це ще й розмови світоглядного й філософського змісту.

Багатовимірність його життя стосується і наукової творчості, яка виходила далеко за межі якоїсь вузької спеціалізації, це радше міждисциплінарні чи трансдисциплінарні дослідження. Його кандидатська дисертація присвячена сучасній французькій філософії, докторська – логіці та методології науки. Варто особливо наголосити, що дослідження західної філософії, започатковані **Мирославом Поповичом, а також Ігорем Бичком** (на жаль, нещодавно і він пішов із життя), у складних умовах холодної війни відкривали шпаринку до інших, крім догматичного марксизму-ленінізму, способів мислення, торуючи таким чином шлях до сьогодишнього руху українського суспільства до **європейських, універсалістичних цінностей**.

Продовжуючи науковий напрям, започаткований Павлом Копніним, Мирослав Попович закладає основи нової парадигми в нашій філософії, що свідчить про те, що в київському колі філософів існувала й успішно розвивається сьогодні не тільки **світоглядно-антропологічна** традиція, засадничена дослідженнями Володимира Шинкарука, а й **способи філософського мислення, інспіровані аналітичною філософією**. Ці способи мислення великою мірою дотичні до тих парадигмальних змін, які відбуваються цієї доби у світовій філософії, що ввійшло в історію філософської думки як герменевтично-лінгвістично-прагматично-семіотичний поворот. Цей напрям розвиває і Мирослав Попович у своїх працях наступних років, зокрема в монографії «Рациональність і виміри людського буття» [5].

Така співзвучність, корелятивність його мислення з провідними тенденціями сучасної філософії свідчить про певний космополітизм його творчості, світоглядних і ціннісних орієнтацій, є ознакою того, що він був «людиною світу», «філософом світу». Таку спрямованість філософії має і його книжка «Бути людиною» [10], під гаслом якої проходять сьогодишні читання. Зауважу, що ця книжка була опублікована в 2008 році, а через десять років, 2018 року, у Пекіні відбувся Всесвітній філософський конгрес із співзвучною назвою: «Навчатися бути людиною».

У цій книжці ми також бачимо, що Мирослав Володимирович здійснює свою творчість як філософію діалогу, філософію дискурсу в самому широком розумінні цього слова: і як філософію мовлення, і як філософію комунікації, і як філософію порозуміння. Послідовно показуючи рівні лінгвістичного повороту, він ретельно аналізує мовленнєві акти, як вони постають і в науці, і в повсякденних практиках, характеризує дискурс як важливий складник людського живого спілкування і комунікації в ситуації, де зустрічаються мовець і слухач. Зокрема, у книжці «Бути людиною» він дає таке визначення дискурсу: «Дискурс – це те в мовленнєвому акті, що дає змогу мовцеві вважати свої слова відповіддю на запитання, поставлене тим, хто його слухає, або структуру типу «запит – відповідь», яка зв'язує текст і робить можливою комунікацію» [10, с. 53].

Однією з провідних і наукових тем Мирослава Володимировича є тема свободи. Ідея свободи червоною ниткою проходить через його, на жаль, посмертно видану книжку «Філософія свободи», в якій філософ наголошує: **«суттю проблеми людини є проблема свободи»** [14, с. 377]. Ця тема є ключовою і для багатьох інших праць Мирослава Володимировича, зокрема й праці «Бути людиною», «Григорій Сковорода: філософія свободи» та інших.

У книжці «Григорій Сковорода: філософія свободи» вкрай важливим є припущення філософа про те, що «літературні і філософські діалоги Сковороди є стилізованим «високим» відтворенням у вишуканій літературній формі реальних розмов філософа з простими співбесідниками, оскільки в цих творах чується жива інтонація то суперечки, то монологу-проповіді» [8; 150-151]. Це твердження наголошує на Сократичних витоках філософії Сковороди, що на противагу монологічній парадигмі новоєвропейської філософії дало можливість звернутися до діалогу, насамперед еленктичної його серцевини як аргументативної практики. У зв'язку з цим хочу наголосити, що Сковорода є найсучаснішим філософом. Адже звернення до діалогу, аргументації і дискурсу є провідним трендом саме сучасної філософії, яка «знімає» в собі і онтологічну, і ментальну парадигми, що проявляється в філософії діалогу та етиці дискурсу, комунікативній філософії тощо.

Ця проблематика є так само співзвучною із Всесвітнім філософським конгресом, на якому обговорювалась ідея «діалогічної цивілізації». Вона стала предметом дослідження і в останній, виданій ще за життя Мирослава Володимировича, спільній з іншими науковцями Інституту, праці «Суспільний діалог як шлях до порозуміння» [13], а також у виданій уже після смерті філософа, книжці «Філософія свободи», у якій зокрема дана висока оцінка філософії німецького мислителя і громадського діяча Леонарда Нельсона, що заклав основи неосократичного діалогу в політичній філософії ХХ сторіччя.

Такий парадигмальний поворот передбачає й відповідний моральний вимір філософії, науки, пізнання загалом. І тут варто назвати ще одну провідну тенденцію в світовій філософії, яка розвивається як «реабілітація практичної філософії», де основу складає етика, моральні чесноти, норми і практики, можливості їх філософського обґрунтування і прикладного застосування до соціальних систем сучасного суспільства. Ця тенденція особливо далася в знаки останньої третини ХХ сторіччя, вона залишається актуальною і провідною й нині. Ці ідеї дістали свого розвитку у працях філософа Поповича «Істина. Правда. Життя. Думки небайдужої людини» [11].

Особливо хотів би зауважити уже згадану книжку «Червоне століття» [7], перекладену російською мовою як «Кровавый век» [13]. Назва книжки Мирослава Володимировича «Червоне століття», мабуть, якнайточніше відповідає кольору ХХ сторіччя, започатковуючи обговорення, рефлексію всього того, що довелося пережити нашому народу і людству в цілому цієї доби. Але в книжці йдеться не тільки про історію століття, і це навіть не філософія історії, як зауважує сам автор напочатку книжки. «Головна мета – побачити смисл історії нашого часу» [7, с.3]. Це дослідження набуває особливої ваги сьогодні, коли історіографія претендує на те, щоб стати мало не «першою ідеологією», заступаючи собою і філософію, і політологію. Перекручуючи історичні події і факти, звертаючись до традиції, вона використовує їх з метою легітимації політичних рішень, виправдання захоплення чужих територій тощо, стає серцевиною гібридної ідеології і практики, що дістає свого граничного прояву в гібридній війні.

Принагідно додам, що «побачити смисл» означає ще й «переосмислення», і навіть *пере-смислення* історії (даруйте за неологізм), що передбачає не тільки історичну герменевтику, а й *критичну герменевтику історії*. Адже твердження «історія не має умовного способу» (російською – «сослагательного наклонения») правильне лише частково, воно має сенс лише в **дескриптивно-телеологічному**, а не в **прескриптивно-аксіологічному вимірі**: ми не можемо *post factum* змінити історичні події, але можемо дати їм іншу (інакшу) оцінку, змінити смислове ставлення до них, і з погляду сьогоденного досвіду їх *пере-смислити*, а отже зробити правильний вибір, зокрема й цивілізаційний. І це твердження має не тільки ретроспективний зміст, а й перспективний вектор, спрямованість у майбутнє.

Ба більше, це важливо ще й тому, що в складних, відкритих системах, яким і є сучасне суспільство, досить складно прогнозувати майбутнє телеологічно, але це треба робити аксіологічно, обґрунтовуючи цінності й норми суспільного розвитку в аргументативному дискурсі. Тому ця книжка є ще й **застереженням на майбутнє**, аби подібні криваві події не повторилися, це ще й нагадування про вразливість демократії. «Жовтневий переворот, – як пише Мирослав Володимирович, – це насамперед розвал молодій демократичній державі» [7, с.15], що своєю чергою викликано слабкістю новостворюваних тоді демократичних інституцій. Тому це твердження має бути застереженням і щодо нашої молодій демократичній державі, особливо з огляду на військову агресію з боку Росії.

Будучи «філософом світу», – його праці знані в багатьох країнах, – академік Попович приділяв чимало уваги дослідженню культурно-екзистенційних вимірів українського суспільства, його традицій і звичаїв, зокрема в працях «Мировоззрение древних славян» [4], «Нарис історії культури України» [6], «Культура. Ілюстрована енциклопедія України» [9] та інших. На цьому він добре знався і переймався збереженням і творенням ідентичності українського народу.

Його наукові праці присвячені також діагнозуванню сучасної доби, пошуку шляхів демократичного розвитку українського суспільства, цивілізаційного вибору України. Ствердження можливостей консолідації, єднання і солідарності українського народу він переймався в багатьох своїх публіцистичних працях, виступах у засобах масової інформації, інтерв'ю, бесідах тощо. І це насамперед важливо, враховуючи зростання націоналістичних і радикальних тенденцій у сучасному світі як правого, так і лівого спрямувань.

Моральність – це ключове визначення і його громадської діяльності. **Академік Попович – видатний громадсько-політичний діяч України, протаганіст соціал-демократичних цінностей і ліберально-демократичних політичних практик**. Він один із тих, хто особисто зробив вагомий внесок у проголошення державної незалежності України 1991 року, започаткував демократичні традиції в політичному житті українського суспільства і творенні державних інституцій в Україні, активно сприяв становленню та розвитку громадянського суспільства.

Він стояв у витоків Народного руху України, що торував шлях до демократизації українського суспільства, а врешті-решт став одним із чинників руйнації радянської системи. Багато хто пам'ятає його гострі дискусії з тодішнім ідеологом і функціонером Компартії України Леонідом Кравчуком кінця 80–х років ХХ сторіччя. Він був одним із засновників і протагоністом громадської організації «1 грудня», діяльність якої спрямована на моральну меліорацію української політики. Його промовисті виступи на Майдані надихали учасників Революції гідності. Мирослав Володимирович – визнаний моральний авторитет, яких за соціологічними дослідженнями, на жаль, так бракує Україні. Тому його громадська позиція, його моральна налаштованість є важливим складником і чинником консолідації українського народу.

Очолоюючи товариство «Україна – Франція», Мирослав Попович був активним учасником народної дипломатії, що проявлялось не тільки в франко-українській науковій співпраці: конференціях, круглих столах, які регулярно проводились в Інституті філософії, а й у громадсько-політичних заходах. І 25 вересня 2018 року Інститут філософії вкотре приймав делегацію філософів із Франції на чолі з Мішелем В'єйоркою. Із французькими колегами ми обговорювали філософські проблеми насилля в історичному і соціальному вимірах, і спільною угодою були також окреслені напрями подальшої співпраці. Цей захід є продовженням справи, започаткованої Мирославом Поповичем.

Мирослав Володимирович був відкритою, толерантною і діалогічною людиною, без чого не можна увявити сучасну філософію і науку, громадську діяльність і повсякденне життя. З ним було доволі легко і невимушено спілкуватися і працювати і як з науковцем, і як з директором Інституту. Досить складні речі він міг висловлювати і викладати доволі просто, що проявилось у його педагогічній діяльності в Київському національному університеті імені Тараса Шевченка, у Національному університеті «Києво-Могилянська академія» та інших вищих навчальних закладах, а також у його публіцистиці, численних інтерв'ю на радіо і телебаченні.

Він був **філософом за покликанням**, філософом за первинним значенням цього слова, тобто був мудрецем, із яким радились і політики, і громадські діячі, і пересічні громадяни. Пам'ятаю, як під час **Революції гідності в його кабінеті збирались колишні президенти України та відомі громадські й політичні діячі, вони приходили за порадами в тій складній і драматичній ситуації**. Тому, якщо спробувати виокремити певні людські якості Мирослава Володимировича, то я назвав би такі важливі його риси, як відкритість, толерантність і принциповість, що було спонукою до щирого, невимушеного й творчого спілкування. Він із усіма прагнув знайти спільну мову, можливість досягти згоди й порозуміння, не забуваючи при цьому про принципи. Тому екзистенційну його невивпненість, неповторність і незамінність ми постійно відчуватимемо.

Водночас у спілкуванні з філософом відкривалось те, наскільки це молода душою людина, відкрита до нових ідей, думок і практик. Тому не буде перебільшенням сказати, що людські й наукові чесноти філософа Поповича – взірець для всіх нас і настанова для прийдешніх поколінь філософів. І ми й надалі звертатимось до творчої спадщини Мирослава Володимировича як науковця, до його досвіду як людини і у своїх дослідженнях, і у своєму житті. «Бути людиною» для Мирослава Поповича – це не запитання, не констатація, це – моральний імператив, імператив, яким керувався насамперед він сам. **«Бути людиною» – заповіт великого філософа.**

Список літератури:

1. Попович М.В. О философском анализе языка науки. – К.: Наукова думка, 1966.
2. Попович М.В. Логика и научное познание. – К.: Наукова думка, 1971.
3. Попович М.В. Философские вопросы семантики. – К.: Наукова думка, 1976.
4. Попович М.В. Мироззрение древних славян. – К.: Наукова думка, 1985.
5. Попович М.В. Рациональність і виміри людського буття. – К.: Наукова думка, 1997.
6. Попович М.В. Нарис історії культури України. – К.: АртЕк, 1998.
7. Попович М.В. Червоне століття – Х.: Фоліо, 2005
8. Попович М.В. Григорій Сковорода: філософія свободи. – К.: Майстерня Білецьких, 2007.
9. Попович М.В. Культура. Ілюстрована енциклопедія України. – К.: Балтія-Друк, 2009.
10. Попович М.В. Бути людиною. – К.: Видав. Дім «Києво-Мог. Акад.», 2011.
11. Попович М.В. Істина. Правда, Життя. Думки небайдужої людини. Зб. науково-публіцист. праць / Упорядн. Г.П.Ковадло. – К.: Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, 2016.
12. Попович М.В. Кровавий век. – Х.: Фоліо, 2016.
13. Попович М., Єрмоленко А., Малахов В., Ковадло Г. Діалог як шлях до порозуміння. – К.: Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, 2017.
14. Попович М.В. Філософія свободи. – Х.: Фоліо, 2018.
15. Höffe O. Immanuel Kant. Beck'sche Reihe Denker, 7., überarbeitete Auflage. – München: Beck, 2007.

MYROSLAV POPOVYCH'S PHILOSOPHY IN THE CONTEXT OF KEY TRENDS OF TODAY'S THINKING

Anatoliy Yermolenko

*Director of H.Skovoroda Institute of Philosophy of Ukraine's National Academy of Sciences,
doctor of philosophic sciences, professor, corresponding member of Ukraine's National Academy
of Sciences, honored scientist of Ukraine*

The article focuses on philosophy of Myroslav Popovych in the context of the key trends of today's philosophy. In particular, Yermolenko analyzes key ideas of Popovych's philosophic texts in the light of communicative turn, discourse philosophy, revival of practical philosophy and ethics. The article focuses on his multi-faceted research, civic and public intellectual's activity, in which he always considered freedom as the major value and truth aspiration as researcher's major virtue. The text underlines that Myroslav Popovych was an open, tolerant and dialogue-oriented personality, aiming at achieving mutual understanding with people and in the society. It is impossible to imagine Ukraine's contemporary philosophy and science, its civil society as well as everyday life of Ukrainian society without his work and heritage. The article concludes that «Being Human» is, for Popovych, not a question or a statement, but a moral imperative, which he himself followed. «Being Human» is a testament of this great philosopher.

Key words: dialogue, truth, mutual understanding, freedom, tolerance.

НОТАТКИ

НОТАТКИ