

ISSN 2078 6999

**VISNYK
OF THE LVIV
UNIVERSITY**

**ВІСНИК
ЛЬВІВСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ**

Series philosophical science

Серія філософські науки

Issue 21

Випуск 21

Published since 1999

Виходить з 1999 р.

Ivan Franko National
University of Lviv

Львівський національний
університет імені Івана Франка

2019

*Друкуються за ухвалою Вченої Ради
Львівського національного університету
імені Івана Франка
Протокол № 64/3 від 27 березня 2019 року*

*Свідоцтво про державну реєстрацію
друкованого засобу масової інформації
Серія КВ № 14622-3593 Р від 30 жовтня 2008 р.*

Внесено в перелік наукових фахових видань України від 06.03.2015. № 261.
Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2019. Випуск 21. 127 с.
Visnyk of the Lviv University. Series philosophical science. 2019. Issue 21. 127 p.

У Віснику публікуються актуальні філософські, політологічні, культурологічні та психологічні проблеми розвитку духовного світу людини, її свободи та самоствердження у динамічному та глобалізованому світі.

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:

Редакційна колегія: д-р філос. н., проф. А. Карась – головний редактор; д-р філос. н., проф. Н. Гапон – заступник головного редактора; канд. філос. н., доц. Б. Поляруш – відповідальний секретар редколегії; д-р філос. н., проф. М. Братасюк; д-р габіл. філос. н., проф. А. Брожек (Польща); 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 філос. н., проф. М. Долідзе (Грузія); д-р філос. н., проф. А. Єрмоленко; д-р філос. н., проф. М. Кашуба; д-р філос. н., проф. М. Култаєва; д-р габіл. філос. н., проф. Т. Купсь (Польща); д-р габіл. філос. н., проф. Я. Лащик (Польща); д-р філос. н., проф. В. Лисий; канд. філос. н., доц. О. Лосик; д-р філос. н., проф. П. Макарієв (Болгарія); д-р філос. н., проф. В. Мельник; д-р філос. н., проф. Ю. Моркуніне (Литва); д-р філос. н., проф. О. Панич; д-р філос. н., проф. Я. Пасько; д-р філос. н., проф. А. Пашук; канд. філос. н. доц. Л. Рижак.

Professor A. Karas – Editor-in-Chief
Professor N. Hapon – Managing Editor
K. Otkovych – Assistant Editor

Адреса редакційної колегії:

ЛНУ ім. Івана Франка,
філософський факультет,
вул. Університетська, 1,
м. Львів, 79000
Тел. (032) 239-43-72
E-mail: k_filos@lnu.edu.ua
http://www.lnu.edu.ua/faculty/Phil/phil_publ_ukr.htm#1

Editorial office address:

Ivan Franko National University of Lviv,
Philosophical Faculty,
Universytetska Str., 1,
Lviv, 79000
Tel. (38) (032) 239-43-72
E-mail: k_filos@lnu.edu.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:

Львівський національний університет
імені Івана Франка
вул. Університетська, 1, 79000, Львів, Україна
Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої
справи до Державного реєстру видавців,
виготівників і розповсюджувачів видавничої
продукції. Серія ДК №3059 від 13.12.2007 р.

Формат 70×100/16.
Ум. друк. арк. 11,8.
Тираж 100 прим. Зам.

© Львівський національний університет
імені Івана Франка, 2019

СЕМІОТИКА І СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

DOI: <https://doi.org/10.30970/vps.21.2019.1>

Джон Ділі (1942-2017) всевітньо відомий філософ, провідний фахівець в галузі філософської семіотики, послідовник Ч. С. Пірса. Був професором університету в Г'юстоні (*Houston, TX*), США, Президентом Американського товариства семіотики і віце-президентом Міжнародної асоціації семіотики. Читав лекції в багатьох університетах Америки і Європи, його праці перекладені різними мовами, серед них «Основи семіотики» – українською. Запропоноване тут есе надано проф. Анатолію Карасю для публікації в Україні. Публікується вперше.

INNENWELT AND UMWELT

John Deely

Зміст цього есе розгортається у відповідності до таких пунктів: 1. Важливість термінології. 2. Семіотичне походження й імпортування термінів. 3. Умвельт у відмінності до довкілля. 4. Активна формація Умвельту. 5. Умвельт як «значенневий світ» або «царство значення». 6. Первинність семіозу. 7. Яким чином антропосеміоз специфікується через диференціацію від зо-семіозу в контексті загального розуміння Умвельту. 8. Життєвий світ (*Lebenswelt*) як Умвельт, що стає видо-специфічно людським.

В есе відзначається, що німецькомовні терміни «Umwelt» і «Innenwelt» є важливими технічними термінами семіотики, особливо біосеміотики. Ці поняття, як і семіотичний підхід у філософії, належать до позаепістемологічної парадигми. Тобто семіотика пропонує власну парадигму, яка є радше *поетична* і впливає з дії знаків та їхнього застосування в житті і мисленні. Це означає, що притаманне для класичної філософії протистояння між реалізмом та ідеалізмом, як і між природою і культурою, не може бути адекватною перспективою дослідження дійсності.

Хоча знак здійснює свої функції на перетині природи і культури, він у властивому для нього бутті не є зрідненим з жодною цариною в сенсі онтогенези. Знак діє на всіх рівнях біологічного життя, але стає рефлексивним інструментом всередині антропосеміозу, де він проявляється на перетині комунікації й сигніфікації і де лише ми (люди) вперше й буквально охоплюємо його як такий. Відповідно, феномен «Умвельту» належить до зоосеміотики, а вже по тому – також до антропосеміотики.

Продемонстровано, що Якоб фон Ойскюль вперше прийшов до переусвідомлення поняття і феномену фізичного довкілля. Прийнято було вважати, що воно є «однаковим» для всіх організмів. Насправді, довкілля не є тим спільним світом, в якому будь-який з *видів*, що там водночас існують, фактично проводить своє життя. Кожна біологічна життєва форма (вид), з причини її інакшої тілесної конституції (генетичного спадку), прилаштована тільки до певних частин і аспектів фізичного універсуму, або до певної «ніші» у фізичному довкіллі. Це стосується рослин не менше, ніж тварин. Коли таке «прилаштування до»

прибирає тілесну форму когнітивних органів, що ними зокрема є відчуття, або ж чуттєві модальності, тоді пов'язані з цими модальностями особливості фізичного довкілля, стають «об'єктивованими», тобто – присутніми не лише фізично, але й когнітивно.

Речі довкілля «стають об'єктивованими» за посередництвом знака. Тобто, річ *позначена* є об'єктом, а бути позначеним – це бути сприйнятим. Сказати, що річ може бути і може не бути об'єктом, означає говорити, що вона може або не може *бути відомою*. Тоді як зворотне твердження: об'єкт може або не може бути річчю, – говорить, що *не може бути об'єктом те, що є невідомим і, відповідно, – все, що є відомим – є об'єктами*.

У статті наголошується, що «умвельт» (*видосвіт*)¹ не є звичайним аспектом довкілля, доступним у відчуттях. Значно важливішим є спосіб, яким такі аспекти об'єднуються в спільну мережу й конститууються як «об'єкти досвіду». Відмінність між об'єктами досвіду й елементами відчуттів визначається не чинниками фізичного довкілля, але *мережею й сіткою відношень*, які набуваються між тим, що «фактично» може бути *представлене* (репрезентоване) у фізичному середовищі, й тим, що належить до когнітивної конституції біологічного організму в процесі його взаємодії у межах свого виду і взаємодії з цим середовищем тут і тепер.

«Інненвельт» – це поняття, яким охоплюється моделювальна система, що закладає підґрунтя й корелює з «умвельтом» (видосвітом) і не є повністю прив'язана до тілесності (біології). Перше продуктивне пояснення цієї автономії в контексті семіотики ми знаходимо в Т. Сібока. Народження організму є строго детермінованим. Проте вже з народженням – з'являється здатність до модальності, яка приходить з відчуттями й когнітивністю. Але те, що ми будемо здатні висловлювати завдяки володінню вербальною мовою, є далеким від того, що жорстко фіксується й детермінується. Нехтування цим феноменом веде до поширеного непорозуміння серед освіченої верстви. Воно полягає в сплутуванні між *мовою* в людському сенсі («лінгвістичної комунікації»), яка є справою «*інненвельту*» як моделювальна система, і яка не є тісно пов'язана з біологічною конституцією, й *комунікацією*, яка є універсальним феноменом, притаманним для всіх живих істот.

«Інненвельт», як «значеннєвий світ» в якому живе людська істота, розгортає постлінгвальні структури, які притаманні тільки для лінгвістичної тварини і стосуються культури і штучних мов. Тоді як всі інші тварини, навіть якщо вони застосовують символічні засоби комунікації, залишаються прив'язаними до прелінгвістичного, чуттєво-перцептивного об'єктного царства.

(Переклад – Анатолій Карась)

Ключові слова: умвельт, інненвельт, життєсвіт, семіоз, зоїсеміоз, антропосеміоз, моделювальна система, комунікація.

Keywords: Umwelt, Innenwelt, semiosis, zoösemiotics, anthroposemiosis, modeling system, communication, meaningful world,

The grounding of the action of signs within animal life forms, including human animals, is the subject of this essay. Thus, within semiotics, it does not extend to questions either of phytosemiosis or of physiosmiosis.

¹ Термін «умвельт» згідно зі значенням, яке в нього вкладається з погляду семіотики, стосується життєвого поєднання біологічного виду з аспектами довкілля (реальністю), в якому цей вид перебуває, утворюючи своє специфічне середовище, пов'язане з відповідними когнітивними особливостями виду. Тому в українській мові перекладом концепту «умвельт» може служити слово «видосвіт»; воно тим більше цікаве додатковою конотацією в семантиці концептів «бачення», «зору», «виду». - Анатолій Карась.

1. THE IMPORTANCE OF TERMINOLOGY

Umwelt and Innenwelt, apparently German terms, have become in fact technical terms within semiotics, especially biosemiotics as Thomas A. Sebeok fashioned it.¹ The terms are too important to be left to scholars, etymologically inclined ones in particular. Still less is it enough to rely on existing German-English dictionaries to render the terms, for the notion of Umwelt in particular, as it has come to be established in the usage proper to semiotics as the doctrine (in contrast to “science” or “theory”) of signs, admits of no full predecessor, least of all one dependent on the thoroughly modern, even “ultra-modern”, epistemological paradigm developed in work of Kant, so much admired by Jakob von Uexküll. For semiotics has its own paradigm, noetic rather than epistemological, as I would now say, namely, that proper to the sign. And for the sign, as Poinot early intimated,² the perspective proper to realism in philosophy is no less inadequate than the perspective proper to idealism in the modern sense. For the sign performs its task at the crossroads of nature and culture. And though it marks paths variously deep into both realms, the sign itself in its proper being is native to neither realm, always “mixed” in its ontology – at least as it comes to be a reflexive instrument within anthroposemiosis, where alone we first and initially grasp it as such.

2. SEMIOTIC ORIGINS AND IMPORT OF THE TERM

The semiotic usage of the term Umwelt, then (I eschew placing it in quotation marks, for, as I have tried to insist, it is not a “foreign” word, but a term indigenous to the developing doctrine of signs), began with Thomas A. Sebeok’s reading of the work of Jakob von Uexküll.³ Similarly the term Innenwelt, which is the subjective or organismic correlate of Umwelt as the meaningful environment in which an animal lives, acquires its proper meaning only in the context of the web of reciprocal relationships that semiotic

¹ I have not here documented the historical sources upon which Jakob von Uexküll drew (material covered in Deely 2001, 2004, and 2004a), but only those works within which the concept of Umwelt as Sebeok took it up for semiotics were introduced. (But I cannot resist to note that the actual term “Umwelt” was coined by the Danish author Jens Baggesen in an ode to Napoleon he wrote in German [Baggesen 1800: 102], whence the term subsequently migrated to Danish as “omverden”: see Deely 2002: 127n1 or 2003: 32–33n7.) Beyond this, I have restricted my references to those very few works directly quoted or cited in the course of my remarks; for my aim here has been not etymology or scholarly illustration in the full sense, but simply and directly to explicate and influence the *usage itself* of the term Umwelt within semiotics as a contribution to the establishment, little by little, of a noetic paradigm (no longer a modern epistemological one) “home grown” from reflection directly on the being and action proper to signs as the fundamental and universal vehicles by which experience grows and on which knowledge within experience depends. For this is the line of intellectual development most promising for the foreseeable future of semiotics, at least if semiotics provides, as Locke obscurely prophesied, a “new sort of Logick and Critick”, to wit, a definitive breaking out of and moving beyond the confinement of modern philosophy that resulted from its adoption (up to and including Kant) of an epistemological paradigm which precludes that very intersection of nature with culture which semiotics takes as its distinctive “point de départ”.

² Poinot, *Tractatus de Signis* 1632: 118/6–9.

³ See J. von Uexküll 1899–1940, esp. 1920, 1934, and 1940; also T. von Uexküll 1981, 1982.

analysis reveals: for just as there is no “outside” without an “inside”, so there is no Umwelt without an Innenwelt.

Von Uexküll himself (1864–1944) was what has been termed¹ a “cryptosemiotician” rather than a semiotician proper. He did not see himself from within the perspective of semiotics. He thought of himself rather in terms of research in biological science – early ethology, some might put it. It took a semiotician, Sebeok in particular, as it happened, to see that von Uexküll’s work, in its central application of the expression “Umwelt” (here let it be for a moment a “German” term, and hence “foreign”), concerned “biological foundations that lie at the very epicenter of the study of both communication and signification in the human animal”, and every other animal (for that matter).

3. UMWELT IN CONTRAST TO ENVIRONMENTAL NICHE

For the Umwelt belongs first of all to zoösemiotics, and to anthroposemiotics only from there. In other words, the Umwelt is first of all, even within semiotics, a vehicle for expressing especially the role of biological heritage in the use and function of signs, rather than for expressing what is species-specifically human in the use and function of signs. Now the philosopher who best understood the limiting functions of psycho-biological constitution upon knowledge was Immanuel Kant. So it is not at all surprising that von Uexküll saw himself indebted philosophically to Kant above all in his creative research within biology.

What von Uexküll uniquely realized was that the physical environment, in whatever sense it may be said to be the “same” for all organisms (we are speaking, of course, of the environment on earth, though much of what we say could be applied, *mutatis mutandis*, to biospheres on other planets should such eventually be found), is not the world in which any given species as such actually lives out its life. No. Each biological life-form, by reason of its distinctive bodily constitution (its “biological heritage”, as we may say), is suited only to certain parts and aspects of the vast physical universe, to a certain “niche” with the larger physical environment. This is true for plants no less than for animals. But when this “suitedness to” takes the bodily form of *cognitive* organs, such as are our own senses, or the often quite different sensory modalities discovered in other animal lifeforms, then those aspects and only those aspects of the physical environment which are proportioned to those modalities become “objectified”, that is to say, made present not merely physically but cognitively as well. This marks the “line of passage” from simple “niche” within the subjective and intersubjective order of physical (or awareness-independent) reality to the beginnings of the world as species-specifically “objective”.

What needs to be stressed, then, is the limited and partial aspect of the environment of which the organism becomes aware in sensation. The niche environmental in the physical sense is “limited” on the physical side independently of awareness. But the Umwelt as

¹ By Sebeok 1976: x, 1977; see the discussion in Deely 1990: 119ff.

such *necessarily and directly* involves awareness *as well as* awareness-independent physical factors. Whence the Umwelt possesses from the start a suprasubjective character as the dimension proper to it, even as concerns those of its primary components which have in their own right a subjective dimension. Thus the Umwelt stands in contrast with *both* the subjectivity of the Innenwelt *and* the subjectivity of the environmental niche (including the intersubjective physical relations as awareness-independent among physical subjectivities). For Umwelt in its entirety obtains on the side of the *termini* of relations, just as Innenwelt obtains on the side of factors subjective to the animal but as *provenating*¹ the animal's "public", that is, the animal's "objective", world.

When I look out over a rich meadow on a beautiful day, I see what might be loosely described as "an infinite variety of colors". That will do for the poet or even the practical man, but the careful thinker will realize that such expressions are but shorthand for our limitations: we see not all colors possible, but only those that, under given conditions of light and shade, fall within the range of our type of eye. Nor is "our type of eye" the only type of eye. That same meadow will appear variegated quite differently to the eye of a bee, a beetle, or a dragonfly, however much we may suppose an underlying common "physical" being which is "the same" no matter who or what species of individual happens to be beholding the meadow. A rose by any other name may still be a rose. But what a rose is will not be the same to a bee and to a human suitor.

So species-specific subjectivities of the animal body on the one side and of the physically surrounding bodies on the other side are only starting points in the construction of an Umwelt. For an Umwelt is not merely the aspects of the environment accessed in sensation. Far more is it the manner in which those aspects are networked together as and to constitute "objects of experience".

No doubt there are relations among items of the physical environment that have no dependency upon the awareness of beings in that environment. No doubt too that, given the type and condition of my eye, what colors will appear to me when I look in a certain direction will not depend upon my evaluation of anything that is there. If we prescind (in Peirce's usage) sensation as such within our perceptions of the world, it is quite evident that our bodily constitution filters and restricts, but does not by itself determine, what we will become aware of in sensation. If my eyes are normal and a traditionally equipped classroom is lighted, I cannot fail to see the black rectangle against the lighter background that I will interpret as a blackboard affixed to a wall. But what my eyes objectify and what my mind makes of that vision remain as distinct as sensation as such in contrast to perception. Perception it is that transforms sensations into objects experienced, like dark rectangles against lighter surfaces "seen" to be blackboards on walls.

The bee unfortunate enough to fly into the classroom will not see a blackboard. The beetle will likewise fail to apprehend what is so obvious to me, such as the purpose of the

¹ In strict linguistic terms, this is an English verb form derived from the Latin infinitive "provenire". For a full discussion of the linguistic aspect, see Deely 2010: xiii–xiv.

blackboard, or the student desks. What objects will the bee or the beetle, or the dragonfly, for that matter, encounter in this same classroom?

That is the question (or type of question) which guided the *Umwelt-Forschung* pioneered by Jakob von Uexküll. Von Uexküll uniquely saw that the difference between objects of experience and elements of sensation is determined primarily not by anything in the physical environment as such but by the *relation* or, rather, network and set of relations, that obtains between whatever may be “in fact” present physically in the surroundings and the cognitive constitution of the biological organism interacting with those surroundings here and now. Nor are those relations primarily of the type that antecede and hold independently of any such interaction. To the contrary. The relations in question are not mainly between the organism and what is sensed (those limited and partial aspects of the physical surroundings which are proportioned to and activative of the limited range of this or that sensory channel in combination with however many other cognitive channels the organism in question is biologically endowed with). No. The relations in question concern above all how the limited and partial sensory aspects of the physical environment are connected among themselves so as to constitute *objects of experience*, and this constitution depends above all on the constitution of the organism doing the sensing. For it is the interests of that organism, not the “independent” nature of the source of the sensory stimuli, that is at issue in the perception as such that the organism finally acts upon and uses to orientate itself within the environment for the purposes of its life and well-being.

In other words, the organism does not simply respond to or act in terms of what it senses as sensed, but rather in terms of what it *makes* of that sensation, what it perceives to be sensed, rightly or wrongly. The female wolf responds to the male’s howl differently than does the sheep, regardless of gender. Thus, whereas sensation prescised and taken as such actively filters but passively receives incoming stimuli, perception by contrast actively structures sensation into things to be sought, things to be avoided, and things that don’t matter one way or the other. Yet what constitutes a pattern of stimuli as desirable and to be sought or menacing and to be avoided depends less on the stimuli than upon the biological constitution of the organism receiving the stimuli.

4. ACTIVE FORMATION OF THE UMWELT

While the awareness of animals begins in sensation prescissively taken, this pattern of stimuli as assimilated to the level of sense-perception (as contrasted to sensation as such) becomes a part of something actively woven, not merely passively received. Between and among sensory elements of stimulation, the organism itself weaves a network of subsequent relations which obtain only in the perceiving, not prior to and independent of it. It is the pattern of this network of relations within perception, not any prior pattern within sensation alone, that determines and constitutes the objects of experience so far

as they are distributed into the categories of desirable (+), undesirable (-), and neutral (\emptyset). Perception does no more.

In this way, each species constructs and lives within *its own* lifeworld. The whole process is executed by means of signs, but the perceiving organism does not think of the matter in that way. It simply uses signs, as Maritain best put it,¹ without realizing for a moment that there are signs. For whenever one element of experience makes present something besides itself, be that other “real” or not (for example, the danger perceived only through an erroneous amplification of the stimuli of sense), the element in question is functioning as a vehicle of signification. This is why Sebeok so aptly speaks of experience as “a semiotic web”, that is to say, a web woven of sign relations, at whose nodes alone stand the objects of experience as experienced, whatever be their further status as “physical” or “real” independently of the experience within which they are given.

5. UMWELT AS “MEANINGFUL WORLD” OR “REALM OF MEANING”

So it is clear that experience, for any organism, does not simply consist of anything that is “there” prior to and independently of the experience (as is the case with the physical environment whether as a whole or as providing a niche for given organisms), but only of “what is there” within and dependently upon the experience. Whence however many or few relations within the experience may *also* obtain independently of the experience, these relationships have *meaning* only insofar as and as they are incorporated within that larger network of relations constituting perception in contrast to (while inclusive of) sensation, that larger network upon whose pattern the appearance of objects as such depends. And this larger network involves relations which would not obtain but for the biological constitution of the perceiving organism acting as interpretant even of what is given in sensation along with, indeed, *within*, the perception of objects as objects.

Now there is a great difference between an object and a thing², however confusedly the two notions are made to play in popular culture. For while the notion of thing is the notion of what is what it is regardless of whether it be known or not, the notion of object is hardly that. An object, to be an object, requires a relation to a knower, in and through which relation the object as apprehended exists as terminus. A sign warning of “bridge out” may be a lie, but the thing in question, even in such a case, is no less objective than in the case where the sign warns of a “true situation”.

So we see plainly that while nothing precludes an object from *also* being a thing, nothing necessitates that a given object *also* be a thing. And an object that is one kind of thing for one kind of organism (a wolf, say) may be quite a different kind of thing for another kind of organism (such as a sheep); even without getting into the question of

¹ Maritain 1976: esp. 53.

² Full thematic treatment of the object/thing distinction in Deely 2009.

mistakes organisms make about what kind of thing an object is or is not, mistakes which may cost life or limb, or which may in the end “make no practical difference”.

To say that an object may or may not be a thing and to say that a thing may or may not be an object sound like simply inverse sayings, but they are not. For to say that a thing may or may not be an object is merely to say that any given element in the order of what exists independently of finite knowledge (“things”) may or may not *be known*, whereas the inverse saying that an object may or may not be a thing is to say that *what is not known is not an object*, or, equivalently, to say that *whatever is known is an object*. And since whatever exists as an object does so only within that network of relations (what Sebeok characterized as “a semiotic web” and von Uexküll called an “Umwelt”) indifferently from nature and from mind (yet according to a mixture or pattern wherein those relations within and by cognition itself tend to predominate in the presenting of an object *as this or that*), we see at once that “what an Umwelt is” amounts to *a species-specific objective world*, with elements of the physical environment made part of a larger, “meaningful” whole or “lifeworld” wherein the individual members of a given species live and move and have their being *as members of that species* rather than some other.

We see then how different and richer is the concept of Umwelt than the subalternate concept of “environmental niche”. The concept of environmental niche simply identifies that part of the environment as physical upon which a given biological form mainly depends in deriving the physical aspects of its sustenance. The concept of Umwelt, by contrast, shows us how a given “environmental niche” is merely the physical part of a larger, objective, not purely physical, whole which is, as it were, fully comprehensible only from the perspective of the particular lifeform whose world it is, whose “environment” is meaningful in the specific ways that it is thanks only to an irreducible combination of relations many of which have no being apart from the lifeworld and all of which contribute to the contrast between the physical environment as neutral or common respecting all organisms, on the one hand, and parts of that same physical environment interpreted and incorporated within a meaningful sphere of existence shared by all the members of a species, on the other hand. Only things which are objects make up part of these species-specific worlds, but within these worlds are many objects which also are not things apart from the worlds.

Von Uexküll compared each Umwelt to an invisible bubble within which each species lives. The bubble is invisible precisely because it consists of relations, since all relations as such, in contrast to things which are related, are invisible. The objective meaning of each world and each part within each world depends less on physical being than it does on how the relations constituting the Umwelt intersect. The difference between objects and things makes mistakes possible, but it is also what makes for the possibility of meaning in life, and different meanings in different lives.

6. THE PRIMACY OF SEMIOSIS

There is yet another way of putting this matter, one which brings more immediately to the fore the dominance of semiotics as the perspective proper to the problematic traditionally called “epistemological”. Relations among things always directly presuppose physical existence; but for relations among objects as such, physical existence is presupposed only indirectly. To hit a tree with my car I have to have a car and there has to be a tree. But to discourse about my car hitting a tree I need neither a car nor a real tree. The reason for this anomaly traces back to a little noticed yet fundamental point for epistemology: the status of objects as objects presupposes directly the action of signs, whereas the status of things as things does not (although I would argue that even the status of things presupposes the action of signs indirectly, as a “physiosemosis”¹. In Peirce’s terms, of course, this is but to say that things belong to the category of secondness, while objects involve always thirdness.

But we need not deviate into a technical discussion of these semiotic categories in order to make the point that relations among things always suppose two existents, whereas relations among objects suppose only one existent necessarily, namely, the interpreting organism. For even when the sign vehicle is a physical mark, sound or movement external to the organism, that which it signifies need not be physical, when the organism is mistaken, for example, or thinking of a state of affairs that is possible (“this hotel robbed”) but not yet actual, as when a beaver sets out to build its dam. So we realize that what we have heretofore called objects, and what are yet commonly confused with things, in fact are, as a matter or principle and in every case, significates. To say “object” and to say “object signified” is to say exactly the same thing. The two-word expression merely makes explicit what the one-word expression implies and – all too often – serves to quite effectively conceal from the one using the expression.

To preclude this concealment, and all the philosophical errors attendant upon the failure systematically to distinguish objects from things, we need only to realize that signs are what every object as such immediately presupposes. Without signs there are no objects. For signs are those very irreducible relationships that comprise the semiotic web, and the semiotic web is precisely that network of suprasubjective relationships which constitute objects as such as publically accessible elements of the Umwelt shared by every member of each biological species.

In Poincaré’s time (the late 16th and early 17th centuries), the distinction between objects and things and the status of objects as signifieds was explained in terms of the difference between physical relations, which in principle link two subjects (or are “intersubjective”, connecting two or more elements physically existing), and sign relations, which in principle link minimally three elements of which one at least (namely, the object signified), need not exist physically at all, or not in the way that it is represented as existing

¹ See Deely 1997, 1998, 2014.

physically. Later on, in the early 20th century, Peirce would succeed in expressing this situation by a terse formula, or maxim: sign relations are irreducibly triadic, whereas physical relations as such are only dyadic.

We see then how truly Sebeok characterized the species-specific objective worlds which von Uexküll labeled *Umwelten* as concerning “biological foundations that lie at the very epicenter of the study of both communication and signification in the human animal”, and, as I said, every other animal, for that matter. I think it is not too much to say that, insofar as there is any one single concept that is central to the study of zoösemiotics, that would be the concept of Umwelt, the invisible bubble or species-specific objective world within which every biological organism that is an animal dwells.

7. HOW ANTHROPOSEMIOSIS SPECIFICALLY DIFFERS FROM ZOÖSEMIOSIS WITHIN THE UMWELT GENERALLY UNDERSTOOD

But the concept of Umwelt has one shortcoming, is, we might say, as a biological concept, inadequate in one particular to explaining the human use of signs. For when it comes to the human being, it is true but not enough to say that we live in a bubble determined by our biological constitution. True, our body, no less than the body of a snail, alligator, bee, or armadillo, determines the range and type of physical environmental aspects that we can *directly* objectify; and our perception, so far as it depends upon sensation, is quite bound by those limits, just as is the perception of a dog, dolphin, or gorilla.

But the human modeling system, the Innenwelt underlying and correlate with our Umwelt, is, strangely, not wholly tied to our biology. The first effectively to notice this anomaly in the context of semiotics was again Sebeok.¹ When we are born, or, indeed, when our genotype is fixed at fertilization in the zygote from which we develop, what we can see or sense in any direct modality is established and determined, just as is the case with any animal life form. But what language we will speak or what we will say in that language is far from so fixed and determined. Sebeok was the first effectively to point out that failure to grasp the implications of this fact result largely if not entirely from the widespread and long-standing confusion, in learned circles no less than in popular culture, between *language* in the human sense of “linguistic communication”, which is a matter of an Innenwelt or modeling system that is not wholly tied to biological constitution, and *communication*, which is a universal phenomenon that in and of itself has nothing whatever to do with linguistic communication.

Thus zoösemiotics studies the communication systems of animals, both those that are species-specific to each animal form and those that overlap two or more forms, including communicative modalities shared between human animals and other animal species. But language is not first of all a communication system. Language is first of all a way of modeling the world according to possibilities envisioned as alternative to what is given

¹ E.g., 1984, 1986. See synthesis in Deely 2007; cf. also 2007a.

in sensation *or* experienced in perception. When such a modeling system is exapted for the purpose of communicating to another something modeled, the attempt succeeds, if at all, only when the other to whom one attempts to communicate such a praeter-biological content is a conspecific (that is, only when the prospective receiver likewise has an *Innenwelt* which is not wholly tied *omni ex parte* to biological constitution); and the result of the communication (when and to the extent it succeeds) is the establishment precisely of a *linguistic code*, which will correlate with but in no way reduce to elements accessible through one or another sensory modality of the organism.

The intersubjective establishment of such a code, then, is the establishment of a new, species-specific channel of communication, to wit, *linguistic communication*, commonly miscalled and thoroughly confused with language itself. That is why, for a communication to be linguistic, it matters not a whit whether it be spoken, written, or gestured: all that matters is the type of *Innenwelt* underlying the communication which makes immediate, non-reductive interpretation of the linguistic code possible in the first place. That is why the “meaningful world” in which the human animal lives involves postlinguistic structures¹ accessible in what is proper to them only by a linguistic animal, whereas all the other animals, even when they employ symbolic means of communication (as is in fact fairly common), are restricted to the order of prelinguistic, sense-perceptible object domains (including postlinguistic structures only in their sense-perceptible aspects of embodiment).

8. LEBENSWELT AS UMWELT BECOME SPECIES-SPECIFICALLY HUMAN

So the concept of *Umwelt* applies fully to the human animal insofar as humans are animals, but the invisible bubble within which the individual human being lives as a member of a biological species is permeable to things in their contrast with objects in a way that the *Umwelt* of no animal without language is: for the human *Umwelt* is not restricted to a semiotic web based only on biology.

In ancient and medieval philosophy this species-specifically distinctive openness or “permeability” of the human lifeworld was expressed in a maxim: *anima humana est quodammodo omnia*, “the human mind in a certain way is all things”, namely, in the extent of its possible knowledge. In fact, that is the reason for the very possibility of semiotics (as distinct from semiosis) in the first place. For *if*, as we saw, signs consist essentially in triadic relations which, as relations, are always suprasubjective and only sometimes intersubjective as well (insofar as semiotic relations incorporate physical relations within objectivity, as always happens), but are never themselves directly sensible even when all three of the terms they happen to unite in a signification may be sensible, *then* only an animal whose awareness is not wholly tied to biological constitution will be able to realize that there are signs, in contrast to merely using them, as Maritain pointed out as the case with nonlinguistic animals.

¹ I.e., the realm of culture: see Deely 1980.

So we arrive at a new definition of the human being, no longer the “rational animal”, as in ancient Greek and medieval Latin philosophy, nor even the “thinking thing” of modern philosophy, but rather the “semiotic animal”, the animal that not only uses signs but knows that there are signs, because as linguistic the human animal is capable of modeling that fundamental reality of all experience which never appears to the eyes and ears or any other biological channel of sense: relations as such in contrast to the objects or things that are related; relations as such as the fundamental reality which makes possible the experience of objects in the first place; relations as such which make possible the difference between objects and things; relations as such which, in their peculiar being and irreducibly triadic form, are that which every object presupposes; relations, those irreducible strands of the semiotic web which constitute the Umwelt or objective world in its contrast with and difference from the physical environment as such prior and in some measure common to every life form.

In other words, the human Umwelt is so modified from within by the exaptation of language to communicate that, without ceasing to be an Umwelt, it becomes yet so different from an Umwelt based on an Innenwelt without language that some further term to characterize it becomes imperative. I have proposed that the term *Lebenswelt* should be adopted to express an Umwelt which is species-specifically human, retaining Umwelt to express the generic idea of an objective world which is in every case species-specific consequent upon biological constitution. Whether this suggestion will catch on remains to be seen, and I have rested my case mainly on the three hundred and eleven paragraphs constituting my account titled *The Human Use of Signs*.

But while the question of whether my argument on this crucial point will prevail by becoming an accepted usage remains open, the question of whether Sebeok’s argument is sound in asserting that the concept of Umwelt is central to semiotics may be considered decisively closed in the affirmative. The success of Sebeok’s argument by itself justifies his ranking of Jakob von Uexküll as “one of the greatest cryptosemioticians of this period” in which we have been privileged to see semiotics pass from the status of abstract proposal to successful intellectual movement, perhaps the most international and important intellectual movement since the taking root of science in the modern sense in the 17th century.

Стаття надійшла до редколегії 21.01.2019

Прийнята до друку 21. 03.2019

REFERENCES

- BAGGESEN, Jens Immanuel (15 February 1764–1826 October 3).
 1800. “Napoleon. Un Voss. (1800)”, in *Jens Baggesen’s Poetische Werke in Deutscher Sprache*, ed. Carl and August Baggesen (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1836), pp. 92–103.
 DEELY, John.
 1980. “The Nonverbal Inlay in Linguistic Communication”, in *The Signifying Animal*, ed. Irmengard Rauch and Gerald F. Carr (Bloomington, IN: Indiana University Press), pp. 201–217.

1990. *Basics of Semiotics* (Bloomington, IN: Indiana University Press).
1994. *The Human Use of Signs* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield).
1997. “How Is the Universe Perfused with Signs?”, in *Semiotics 1997*, ed. C. W. Spinks and John Deely (New York: Peter Lang, 1998), pp. 389–394.
1998. “Physiosemiosis and Semiotics”, in *Semiotics 1998*, ed. C. W. Spinks and John Deely (New York: Peter Lang, 1999), pp. 191–197.
2001. “Umwelt”, *Semiotica* 134–1/4 (2001), 125–135; Special Issue on “Jakob von Uexküll: A paradigm for biology and semiotics” Guest-Edited by Kalevi Kull.
2002. *What Distinguishes Human Understanding?* (South Bend, IN: St. Augustine’s Press).
2003. *The Impact on Philosophy of Semiotics. The Quasi-Error of the External World, with a Dialogue between a ‘Semiotist’ and a ‘Realist’* (South Bend, IN: St. Augustine’s Press).
2004. “Semiotics and Jakob von Uexküll’s Concept of Umwelt”, presented 10 January 2004 at the 9– 10 January 2004 International Symposium “Zeichen und der Bauplan des Lebens – Uexkülls Bedeutung heute” opening the Jakob von Uexküll-Archiv at the University of Hamburg; published in *Sign Systems Studies* 32.1/2 (2004; Tartu University, Estonia), 11–34.
- 2004a. “The Thomistic Import of the Neo-Kantian Concept of Umwelt in Jakob von Uexküll”, *Angelicum* 81.4 (2004), 711–732.
2007. “The Primary Modeling System in Animals”, in *La Filosofia del Linguaggio come arte dell’ascolto: sulla ricerca scientifica di Augusto Ponzio/Philosophy of Language as the art of listening: on Augusto Ponzio’s scientific research*, ed. Susan Petrilli (Bari, Italy: Edizione dal Sud), 161–179.
- 2007a. *Intentionality and Semiotics. A tale of mutual fecundation* (Scranton, PA: Scranton University Press).
2009. *Purely Objective Reality* (Berlin: Mouton de Gruyter).
2010. *Semiotic Animal. A postmodern definition of “human being” transcending Patriarchy and Feminism, to supersede the ancient definition as “rational animal” and the modern definition as “res cogitans”* (South Bend, IN: St Augustine’s Press).
2014. “Objective Reality and the Physical World: Relation as Key to Understanding Semiosis”, in *Semiotics 2013. Annual Yearbook of the Semiotic Society of America* (Ottawa, Canada: Legas, 2014), in press.

MARITAIN, Jacques.

1957. “Language and the Theory of Sign”, originally published in Ruth Nanda Anshen, Ed., *Language: An Enquiry into Its Meaning and Function* (New York: Harper & Bros.), pp. 86–101, but reprinted with the addition of a full technical apparatus explicitly connecting the essay both to Maritain’s work on semiotic (begun in 1937) and to the text of Poinsot 1632 (on which Maritain centrally drew) in Deely, Williams and Kruse, Eds., *Frontiers in Semiotics* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1986), pp. 51–62, the most definitive English version of this seminal text from Maritain and the version to which page reference is made in this essay.

- POINSOT, John.
1632. *Tractatus de Signis*, subtitled *The Semiotic of John Poinsoot*, extracted from the *Artis Logicae Prima et Secunda Pars* of 1631–1632 using the text of the emended second impression (1932) of the 1930 Reiser edition (Turin: Marietti), and arranged in bilingual format by John Deely in consultation with Ralph A. Powell (First Edition; Berkeley: University of California Press, 1985). This work, the first systematic treatise on the foundations of semiotic, is also available as a text database, stand-alone on floppy disk or combined with an Aquinas database, as an Intelix Electronic Edition (Charlottesville, VA: Intelix Corp., 1992).
- SEBEOK, Thomas A.
1976. *Contributions to the Doctrine of Signs* (reprinted with new front matter but unchanged pagination; Lanham, MD: University Press of America, 1985).
1977. “Neglected Figures in the History of Semiotic Inquiry: Jakob von Uexküll”, reprinted in *The Sign & Its Masters* (reprinted with new front matter but unchanged pagination; Lanham, MD: University Press of America, 1989), pp. 187–207.
1984. “The Evolution of Communication and the Origin of Language”, lecture of June 3 in the June 1–3 ISISSS ‘84 Colloquium on “Phylogeny and Ontogeny of Communication Systems”. Published under the title “Communication, Language, and Speech. Evolutionary Considerations”, in Sebeok, *I Think I Am A Verb. More Contributions to the Doctrine of Signs* (New York: Plenum Press (New York: Plenum, 1986), pp. 10–16.
1986. “How Primary a Modeling System Is Language?”, in *Semiotics 1987*, ed. John Deely (Lanham, MD: University Press of America, 1988), pp. 15–27.
- von UEXKÜLL, Jakob.
- 1899-1940. *Kompositionslehre der Natur. Biologie als undogmatische Naturwissenschaft*, selected writings edited and with an introduction by T. von Uexküll (Frankfurt a. M.: Ullstein).
1920. *Theoretische Biologie* (Berlin; 2nd ed. 1928, reprinted Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970). Attempted English translation by MacKinnon 1926, q.v.
1934. *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* (Berlin), trans. by Claire H. Schiller as “A Stroll through the Worlds of Animals and Men” in *Instinctive Behavior: The Development of a Modern Concept*, ed. by Claire H. Schiller (New York: International Universities Press, Inc., 1957), 5–80.
1940. “Bedeutungslehre”, *Bios* 10 (Leipzig), trans. by Barry Stone and Herbert Weiner as “The Theory of Meaning” in *Semiotica* 42.1 (1982), 25–82.
- von UEXKÜLL, Thure.
1981. “The Sign Theory of Jakob von Uexküll”, in *Classics of Semiotics* (English edition of *Die Welt als Zeichen. Klassiker der modernen Semiotik*, Berlin: Wolf Jobst Siedler Verlag), ed. Martin Krampen, Klaus Oehler, Roland Posner, Thomas A. Sebeok, and Thure von Uexküll (New York: Plenum Press, 1987), 147–179.
1982. “Semiotics and the Problem of the Observer”, in *Semiotics 1982*, ed. John Deely and Jonathan Evans (Lanham, MD: University Press of America, 1987), 3–12.

DOI: <https://doi.org/10.30970/vps.21.2019.2>

МІТОЛОГІЧНІ ЧИННИКИ СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНОЇ ІНТЕГРАЦІЇ У ПРИЗМІ НІМЕЦЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТВОРЧОСТІ (XVIII-XIX СТ.)

Анатолій Карась

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

У пропонованому дослідженні на прикладі культурно-духовної ситуації в Німеччині з кінця ХУІІІ до кінця ХІХ століть з'ясовано 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 *секюлярного* 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 німецького суспільства.

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

Продемонстровано, що міф, з погляду романтиків, потрібно 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 ідей, 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».

Обгрунтовано, що особливу роль у наверненні до міфотворчості відіграла філософія Ніцше. Він послідовно висловлює переконання, що культура може розвиватися тільки в окресленому міфом горизонті, а «життя можна виправдати винятково як естетичний мистецький феномен», що насичує його діонісійними трагізмом, оманю, радістю і повнотою. «Новий розум» має відійти від занепадницької нігілістичної традиції і навернутися до реального життя, яке є наснажене волею, емоціями, інстинктами, почуттям краси і потребою в мистецтві. Це засвідчує «переоцінку всіх цінностей» моралі, метафізики і світогляду Заходу і програмує на створення нової 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», змогли засобами сконструювати винятково тоталітарну державу зі знищеним громадянським суспільством і людиною, подібно як у давній міфологічній дійсності, позбавленою свободи і безпеки.

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

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

ВСТУП. Соціально-культурна і політична модернізація Європи розпочалася з інтенсивного розвитку міського середовища, визначальними рисами якого стали промислова революція і вільний економічний ринок. Разом з демографічними й новими соціальними викликами, це спонукало радикальну трансформацію аграрних суспільних відносин і традиційних культурних цінностей та звичаїв. Спрямування модернізації стосуються поглядів і гуманітарних проєктів, обумовлених ідеями Просвітництва і Романтизму. Саме в їхніх семіотично-дискурсивних контекстах склалися настанови на *усвідомлене* подолання феодальних привілеїв через формування *універсальної* етичної і правової основи *громадянського* стану, з одного боку, та – формування нової уяви про культурні і правові засади *національного* державного суверенітету, – з іншого. Йдеться про цілком нову громадянсько-політичну тенденцію становлення національного державного суверенітету, заснованого на визнанні цінностей індивідуальної свободи й гідності людини, які приходять на зміну династичній традиції. Головним викликом суспільного розвитку Європи на зламі XVIII-XIX століть стає потреба в новій формі соціальної інтеграції народів, країн і континенту. Особливо виразно це відчувалося на тлі утворення США, як новітньої демократичної конституційно-правової національної держави, що виникла на основі раціонально обміркованих принципів і звільнення від колоніального статусу Британської імперії. Ідеї й події Великої французької революції викликали соціально-політичне збурення по всій Європі й каталізували ферментацію цінностей «свободи, рівності і братерства» в індивідуальному й національно-громадянському вимірах.

Звертаючись до німецької філософської й мистецької творчості, зокрема до діяльності Ф. Шиллера, Й. Гете, Й. Гердера, В. Гумбольдта, Г. В. Гегеля, Р. Вагнера, Ф. Ніцше, Ф. Ліста та інших виразників культурного й інтелектуального досвіду ХVIII-XIX ст., пропонуємо простежити характерні теоретичні й естетичні візії соціально-політичної інтеграції у двох суперечливих і взаємопов'язаних напрямках: універсально-міжнародному і комунітарно-партикулярному (національному). У

зв'язку з вагомістю ролі творчої уяви, поміркуємо про пов'язані з нею ментальні феномени, які по різному, але іманентно вплетені в структури повсякденності і публічності, культури і соціальної політики. Серед них – філософія, здоровий глузд і мітологія, а також – мистецтво, естетика і музика.

Мета пропонованого дослідження полягає в тому, щоб на прикладі переважно німецької дійсності з'ясувати соціальні й епістемологічні передумови навернення до мітологічної уяви як прояву модерної стратегії соціальної інтеграції й модернізації суспільства ХУІІІ-ХІХ століть, а також окреслити політичні ризики, які випливали з цієї стратегії.

Для досягнення окресленої мети пропоную зосередитися на кількох дослідницьких завданнях:

- означити особливості картезіанської *епістемологічної парадигми*, як панівної в тогочасній європейській філософії в сенсі надання найвищого пріоритету розумієному розуму і з'ясувати її недостатність щодо нових потреб соціальної інтеграції на шляху модерного суспільного розвитку;
- з'ясувати значення художньо-естетичних ідей Просвітництва і Романтизму щодо репрезентації модерного «духу епохи» в сенсах його національного і громадянського здійснення;
- експлікувати ментальні і соціально-політичні передумови навернення до мітотворчості, окреслити її елементи і визначити провідні функції щодо варіантів впливу на форми соціально-політичної інтеграції.

ПЕРША ЧАСТИНА

1. Метафізичне тло визрівання світогляду Нового часу і його секулярні й епістемологічні настанови

Ключова тенденція в розвитку європейського суспільства Нового часу визначалася суперечністю і конфліктом між традиційною культурою, яка вже вийшла з середньовіччя і пройшла еволютивну селекцію під впливом ідей Ренесансу і новими викликами перед індивідуальною свободою, що конституювалися перспективами громадянства і цивілізаційного розвитку. У соціальному плані це був час, коли, з одного боку, аристократія ще продовжувала пишатися своїми привілеями, але, з іншого – ідейно і практично визрівав феномен громадянського суспільства, головною інтенцією якого стало здійснення приватної і політичної свободи й правової рівності громадян перед законом. Антифеодальні вимоги рівності у правовому статусі громадянства адресувалися всім соціальним верствам: селянству, різношерстому міщанству, аристократії й духовенству.

У різних регіонах і фрагментах тогочасного європейського суспільства було різне розуміння шляхів соціально-політичного й економічного поступу. Загалом формувалася інтелектуальна й політична тенденції до творення спільноти громадян,

покликаної змінити соціальний статус людини з підданства на громадянство політичними засобами створення національної демократичної держави. Проте впливовими залишалися консервативні традиції і звичаї. Вони емоційно жили соціальну уяву й підважували інтелектуальну рефлексію візією самоцінності культурного середовища народів. Серед тогочасних мислителів, одні, як Дж. Віко¹, тяжіли до універсалістського підходу на зразок концепції розвитку прогресивної цивільної громади від стану варварства до світового гуманізму, підхопленої просвітниками й притаманної для поглядів І. Канта, Г. В. Ф. Гегеля, О. Конта, К. Маркса та ін. Інші, – як, наприклад, Й. Г. Гердер, який до просвітницьких поглядів адаптував пре-романтичні ідеї групи «Бурі і натиску», – визначилися у симпатії до комунітаристської (націоналістичної) уяви (парадигми) про самоцінність «культурного ґрунту», неповторність характеру народу й неминучість національної основи модернізації. Цей напрямок пов'язувався з перспективами «конструювання» національної ідентичності, заснованої на визнанні вагомості мови і культури.

Що стосується марксизму, то йдеться про радикальний політичний проект конструювання універсальної соціальної інтеграції. Його витoki криються в суспільній уяві утопічного соціалізму помноженій на революційно-політичне доктринерство, проголошене від імені пауперизованих верст населення. Їхнім провідником призначався міжнародний пролетаріат, який «не має батьківщини і приватної власності». Про це читаємо в «Маніфесті»: «робітники не мають вітчизни. У них не можна відняти те, чого у них немає» [16, 428]. Для Маркса поняття «національної єдності» носило реакційний характер і було синонімом «домодерного» суспільства [34, 128].

Названі вище підходи поєднувалися з поширенням секулярного просвітницького переконання про унікальність людини щодо її гуманістичного покликання до самовираження і визнання. Між ними визначилася, як зазначає А. Єрмоленко, парадигма циклічного розвитку культур, яка суперечить ідеям спільного цивілізаційного процесу. Її зокрема розвивали Н. Я. Данилевський, О. Шпенглер, А. Вебер, А. Тойнбі, С. П. Гантінгтон та ін. [7, 6].

Погляди Дж. Віко цікаві зокрема його опонуванням картезіанській епістемології самоочевидної істини. Він вважав, що істинні знання даються в процесі спільного творення людини і її пізнавальних здібностей. Особливо це стосується міркувань про суспільство, розвиток якого, на його думку, визначається «практичним розумом». Тут вперше увиразнюється *конструктивістський* підхід: процес творення істини перетворюється на історію творення цивілізації, основа якої – спільне громадське життя, сконструйоване усвідомлюваною людською активністю. Кожен народ має власні досвід і уявлення про реальність, вагоме місце серед яких належить

¹ Дж. Віко започаткував еволюційний погляд на історію, поєднавши його з трьохфазними національними циклами (*corso e ricorso*); його теоретичний конструктивізм мав значний вплив на німецьку філософію і, зокрема, на К. Маркса.

мистецтву і мітам. Народні уявлення відбиваються в мові й художній творчості. Цивілізаційний поступ визначається не окремими народами, але конструюванням історичного світу, який розгортається як громадянський процес за участі різних християнських націй [2].

У міркуваннях Дж. Віко прихована суперечність, що увиразниться у філософії Ніцше. Йдеться про визначення провідних чинників цивілізаційного процесу: вони стосуються несвідомих інстинктів і «діонісійної» природи людини, чи – обумовлюються свідомою когнітивною діяльністю «аполонівського» штибу?

Окрім воєнно-політичних і соціальних конфліктів, тогочасне європейське суспільство ввійшло у суперечності аксіологічного плану: релігійно-секулярного, з одного боку, і, спричиненого розвитком природознавства, метафізично-позитивістського, – з іншого. Не випадково приблизно на початку XIX ст. німці запроваджують концепт «*Weltanschauung*»¹ (світогляд), яким годилося позначати інтегративну тенденцію мислення, що витлумачує дійсність через пов'язання цінностей з природничо-науковою «картиною світу». Як зауважував М. Гайдеггер, «Світогляд є тим ликом новоєвропейської метафізики, який стає неминучим, коли розпочинається її завершення до безумовності. Наслідок – своєрідне уніформування різноманітної досі західноєвропейської історії; її «уніформність» дає про себе знати метафізично у спаруванні «ідеї» і «цінності» як провідного інструмента світоглядного витлумачення світу» [31, 176].

Прагнення до «уніформності» обумовлено пануванням епістемологічної парадигми, закладеної метафізикою Декарта, який принципово дистанціювався від схоластичної філософії, але й відтіснив у позасвіти онтологічний аспект реальності. Під впливом картезіанства сформувалося уявлення, що досягнути ясного, чіткого, безпомилкового «чистого розуму» можна засобами вилучення всіх, особливо емоційно-культурних, опосередкувань між реальністю і суб'єктом. Сама структура суб'єкта, точніше – його розуму, уможливорює пізнання істини. Тобто, досягаючи «безумовності», встановлюється збіжність між вірою й істиною як *самоочевидність* розуму, яка, згідно з картезіанством, дається в інтуїції.

Варто зауважити, що погляди Спінози і Ляйбніца концептуально по-різному дистанціювалися від картезіанської парадигми. Б. Спіноза критично поставився до епістемологічного проекту: «Р. Декарт визнає душу настільки відмінною від тіла, що не зміг вказати жодної єдиної причини ні для їхнього зв'язку, ні для самої душі...» [24, 344]. Однак праці Б. Спінози, який намагався залучити до потенціалу інтелектуальної продуктивності етику як умову перетворення людських афектів, залишалися на маргінесі гносеологічного редукціонізму. Натомість Г. Ляйбніц переконував, що душа не тотожна свідомості і не може виступати передумовою

¹ І. Кант у пізній творчості звертається до концепту «світогляд», а Г. Ф. Гегель поняттям «морального світогляду» («*Die moralische Weltanschauung*») називає підрозділ «Феноменології духу» (1805-7).

вичерпного знання про реальність, якщо не пов'язана з самосвідомістю. Починати треба з реальності, а не з суб'єкта; онтологія присутня в суб'єктивному логічному мисленні феноменом «достатньої підстави». У зв'язку з цим, Ляйбніц вважав, що «Фізика» Аристотеля є ціннішою за міркування Декарта. Проте погляди Ляйбніца, хоч і захоплювали багатьох тогочасних мислителів, залишилися незужитими в інтелектуальному середовищі, що сформувалося під впливом картезіанського образу самоцінного суб'єкта з його винятковими свободою волі й продуктивною уявою.

У такому «цілком і повністю *метафізичному* характері епохи» [31, 175] відбувалося наростання *секулярного* повсякдення, орієнтованого на «виключальний гуманізм» («*exclusive humanism*») *само-здійснення*. Його сутність охарактеризована Ч. Тейлором в «Секулярній добі»: це – погляд, згідно з яким секулярний світогляд виключає з горизонту значущості будь-що надлюдське чи трансцендентне [25, 40].

Це означає, що людина побачила себе найвищою цінністю і вийшла на шлях антропоцентричного «розчаклування» світу від його мітологічно насичених сакральних складових. Адже віруюча людина феодального середньовіччя «наївно» жила в культурно-ментальній традиції магічного й священного тлумачення реальності, населеної ангелами, серафимами, архангелами, добрими й поганими духами, демонами, русалками і домовиками, невидимими незбагненими силами, які, так чи інакше, впливали на *розуміння* світу і на поведінку й діяльність особи. Її світ наповнений знаменнями і значеннями, які існують поза індивідуальним розумом у зовнішній реальності. Властиво, *знамення* і *значення* – це чинники, що перебувають в самих речах. Таке світосприйняття є близьким до мітологічного, але в християнстві радикально від нього різниться вірою в Трьєдиного Бога, Творця світу, джерело благодаті й одкровення. Тобто *віра*, а не знайдене в чистому розумі й вилучене з повсякдення меркантильне знання, була головним чинником моделювання поведінки і громадської (парафіяльної) єдності. Чуття релігійної громади (*common sense*), зібраної в локальній і водночас – вселенській Церкві, спароване з традиціями й обрядами, *опосередковувало* сприйняття реальності в індивідуальному розумі людини. З цього випливає, що традиція і мітологія є переплетеними і пов'язаними. Тоді як релігійність – це «відчуття, що існує певне благо, яке є вищим за повсякденне людське процвітання» [25, 43].

Натомість, у новому секулярному просторі, вирішальним стає відчуття «Я», закорінене в особистий екзистенційний досвід смертного індивіда, - з тенденцією до ізоляції від «світу духів», а також – від спільного з церковною громадою емоційного сприймання повсякдення. Вимога радикальної рефлексивності розуму, «чистого» чи опертого на емпіричні знання, запроваджує у світосприйняття чітке розмежування фізичного, в якому панують природні (ньютонівські) закони, і морального – як пов'язаного з суб'єктивною свободою, автономією особи і визнанням приватності, як найвищої цінності. Це призводить до формування антропоцентричної й

механістичної картини світу – в ній не може існувати жодних вищих цілей, окрім *процвітання* людини, що є наслідком тільки її практичного *самоздійснення*¹. У такому світі «цільова каузальність скасовується і залишається тільки *дієва* каузальність» [25, 160] індивідуального *свідомого* (розумного) самовираження. Очевидно, що поза цією секулярною площиною *діяльності*, взаємопов'язаною з епістемологічною парадигмою, було б важко збагнути джерела Нового часу з його радикальною орієнтацією на визнання приватної свободи людини й етики егалітаризму.

Не менш важливими чинниками духу модерності були уявлення, що склалися під впливом переходу від феодального суспільства до політичного станового абсолютизму, з одного боку, та процесу подолання останнього – з іншого. Йдеться про спочатку інтелектуальне (філософське) і незабаром – політичне навернення до проблематики громадянського суспільства. Воно упізнавалася в поверненні термінів «*politike koinonia*» (грец.) і «*societas civilis*» (лат.), що з доби Відродження слугували для усвідомлювання принципової відмінності між традиційним і модерним розумінням полісного самоврядування вільних людей, або громадян.

У минулій історії суспільство було політичним явищем, наприклад, на рівні полісної спільноти чи римської республіки або навіть феодального корпоративного суспільства. Але за умов політичного конструювання абсолютистських монархій, які перебрали монополію на легітимні засоби насилля, складалося розуміння, що політична влада і громадянське суспільство не є тотожними і, доконечно, не повинні такими бути. Між ними формувалася публічна комунікативна сфера, генерована громадською думкою, яка, зі свого боку, спиралася на досвід, здоровий глузд і знання про природу.

Це не означало, що учасники публічної сфери були людьми невіруючими. Однак віра, як і соціальний стан та етнічне походження, перестали відігравати ключову роль у публічному посторі. У цьому аспекті *сміслові* епістемологічні й дискурсивні настанови доби Просвітництва стали основою для інтеграції нових форм суспільного життя – воно почало визначатися вимогами публічної відкритості і громадською думкою. У середині XIX ст. Дж. С. Мілл вже застерігатиме від перетворення громадської думки в новий варіант супостата над індивідуальною свободою, який приходить на зміну політичній деспотії.

Загалом, йдеться про дискурсивну і практичну легітимацію пріоритету модерного *громадянського етосу* щодо панівної монархічної ієрархії. В англо-французькому дискурсивному контексті громадянський етос сприймався як

¹Настанови на самоздійснення і самотворення людини, на відміну від її «со-творення» під опікою Творця, виразно спостерігаємо у текстах П. Дела Мірандоли (див. про це детальніше в: 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. 31).

тенденція «цивілізованого» суспільства, яке обумовлює формування демократичної політичної влади певної нації. Проте в німецькому соціально-політичному контексті проблема громадянського етосу (або етики громадянства) залишалася суперечливою і дискурсивно не з'ясованою через млявість власне громадянської культурно-політичної і національної традицій. Про це скажемо пізніше.

Звісно, йдеться про революційні зміни в розумінні реальності і суспільної організації життя. Модерна людина конструює новий публічний секулярний простір, в якому все піддається сумніву – її власні бажання, потреби й інтереси. Скажімо, якщо визнавати егоїзм за вроджену схильність людського характеру, то його принаймні, як вважав Т. Гоббс, належить зробити «розумним». Зароджується процес емансипації від минулого з його символічною релігійною матрицею, що охоплювала інтегративним розумінням людину, мораль, природу і світ з усім, що між ними відбувається. У контексті картезіанської епістемології підноситься авторитет «розутіленого розуму» й раціональної дії. Уявлення про реальність, яке на символічному рівні скріплювала релігія, фрагментується у відповідності до «безпосередності» секулярного світогляду й атомізації індивідуальних дій і суб'єктних приватних домагань.

Під впливом освіти й наукових знань про природу, засноване на попередніх традиціях розуміння людини і світу зазнає кризи. Адже тепер «зрозуміти – означає подумки утворити новий порядок» згідно з раціональним відкриттям законів природи і їхнім практичним застосуванням. Спочатку під впливом Відродження, потім – Просвітництва, тематизується *семантика* й *емоції* антропоцентричної уяви про гідність особи з її гуманістичною програмою, в центрі якої – ідеї неповторності людини, її покликання і прагнення до визнання. У контексті філософії Просвітництва на порядок денний вийшов універсалістський ідеал громадянства, або цивільності. Сформувався стійкий дискурс нормативних соціальних змін і переоцінки народної сільської культури заради міського громадянського суспільства з його новою етикою людини-громадянина, соціально-політичний і правовий статус якої обумовлюється засобами демократизації врядування.

Проблематика *етики громадянства*, що приходить на зміну застарілим феодальним патерналістським порядкам, розгорнута у творчості зокрема Т. Гоббса, Дж. Локка, А. Фергюсона, Дж. Віко, Ж. Ж. Руссо, Т. Пейна, І. Канта, Ф. Шиллера, В. фон Гумбольдта, А. де Токвіля, І. Ф. Гегеля та інших. Поволі складається чітке розуміння нетотожності громадянського суспільства і політичної сфери життя спільноти. Це по-новому порушує проблему народу і його політичної влади та нації і держави. Велика Французька революція повалила монархічний деспотизм і феодальні привілеї, проголосила республіку, національна влада якої повинна здійснюватися на основі «Декларації прав людини і громадянина». «Декларація»

політично легітимізувала той універсальний напрямок історичного розвитку, який, спираючись тепер на визнання принципу верховенства прав людини і правової рівності людей в статусі громадянина, визначав модерну *цивілізаційну* (громадянську) перспективу людства. У «Декларації прав людини і громадянина», прийнятій Національною асамблеєю Франції (26.08.1789) «перед лицем і заступництвом Верховної істоти» проголошується, що (2) «Мета всіх політичних об'єднань – гарантувати природні і невід'ємні права людини. Такими правами є свобода, власність, безпека і спротив пригнобленню». (3) «Істотним джерелом суверенності є нація. Жоден індивід ані група людей не можуть бути наділені владою, яка явно не походить із цього джерела» [20, 95].

Французька революція наштовхнулася на солідарний опір монархічних режимів Європи й спричинила наполеонівські війни. Вони пройшлися материком, підбурюючи народи до боротьби за власну національно-політичну свободу, але обернулися реставрацією монархічного режиму. Таким чином, внаслідок французького національного збурення на зламі XVIII-XIX століть увиразнилися *протиставні* дискурсивно-етичні і політичні тенденції: (1) прагнення до міжнародного миру й національного політичного визволення з-під монархічного деспотизму і, навпаки, – (2) домагання єдиного центру державної влади імперського гатунку. Водночас, в контексті першої тенденції формувалися дві дискурсивно-етичні яви про інтеграційний процес: просвітницько-універсалістська і романтично-комунітаристська (про це вже йшлося дещо раніше). Тоді як тенденція (2) стосувалася яви про державницькі шовіністичні форми суспільної інтеграції з притаманними для неї патерналістсько-клієнтальною звичаєвістю й етичними нормами.

2. Соціально-політичні особливості Німеччини XVIII-XIX ст.: культура чи цивілізація?

На зламі XVIII-XIX ст. в тогочасній роздробленій Німеччині гостро визріло «німецьке питання», яке стосувалося проблем соціальної модернізації поєднаної з пошуками «національної єдності». Під впливом Французької революції й експансії Наполеона «німецьке питання стало головною національною проблемою Європи в період між 1815 і 1848 рр.» [34, 23]. Водночас «Французька революція і польське питання були найголовнішими глобальними факторами, які сприяли ідеологічному оформленню сучасного націоналізму» [34, 157]. До найвизначніших «націоналістичних мислителів» Німеччини належали Й. Г. Гердер (1744-1803), Й. Фіхте (1762-1814) і Фрідріх Ліст (1789-1846).

На розвиток ідеології й теорії націоналізму вплинули праці Ж.-Ж. Руссо (1712-1778). Як зазначає Р. Шпорлюк, у «Конституційному проекті для Корсики» (1763) Руссо «окреслив одну з головних, визначальних рис націоналізму»: «Ми добре попрацювали, щоб підготувати будівельний майданчик для майбутньої нації: тепер спробуємо накреслити на цьому місці план майбутньої будівлі. Першорядний

принцип, який має бути покладений в основу, – це принцип національного характеру, якщо його нема, ми повинні його створити» [34, 150-151].

Потреби соціальної інтеграції національних спільнот, з одного боку, й об'єднання суспільств в єдиному економічному просторі вільного ринку, – з іншого, обумовлювали різні ідеологічні стратегії. Властиво *ідеологічне* спрямування громадської думки актуалізувало мітотворчі чинники *світоглядного* ставлення до життя з його передусім аксіологічно-емоційним навантаженням. Щодо німецькомовного культурного простору, то нагальність навернення до мітотворчості тут обумовлена слабкістю, а то й – відсутністю німецької національної ідентичності й відповідної *політичної традиції*. Адже якщо традиція існує, вона сама в собі спирається на певні мітологічні передумови. Німецькі землі з 962 р. перебували під омофором Священної Римської імперії (*Sacrum Romanum Imperium*), а з початку XVI ст. до 1803 р. – «Священної Римської імперії германської нації» (*Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation*). З поширенням німецькомовного міського середовища, («буржуазного суспільства», «bürgerliche Gesellschaft»¹), яке дуже поволи вступало в боротьбу за громадянські права, з'ясовується, що йому бракує консолідованої політичної традиції, з одного боку, і – виразної національної уяви, – з іншого.

Е. Сміт зазначав, що «Німеччину звичайно називають як перший приклад нестачі будь-якого почуття національної ідентичності, ба навіть неможливості його аж до XIX ст.» [22, 144]. Хоча інші дослідники, наприклад, Лена Скейлза, вважають, що «навіть на цьому безперспективному ґрунті у XIV-XV ст. існувало *чуття* німецької ідентичності серед освічених німецькомовних класів, пов'язаних з імперією суто німецьким корінням» [22, 145]. Це чуття зміцніло завдяки німецькій *поезії* мінезінгерів і йому «сприяв міт про троянське походження франків і всього німецького народу». З цього часу можна спостерігати створення праць, в яких «підносили оригінальність і чистоту німецької мови й довершеність німецької культури» [22, 145].

Візьмемо до уваги, що уява про «національну ідентичність» стосується почуттів та емоцій і має в цьому тілесну маніфестацію. Тоді як поширення картезіанської і просвітницької парадигм орієнтувало на оперування «розутілим розумом», якому насичена емоціями культура загрожує прихованими в ній забобонами, упередженнями і містифікаціями. Ч. Тейлор вважає, що згідно з ідеями Р. Декарта, «щоб прийти до повної реалізації своєї нематеріальної сутності» (...) «необхідно звільнитися від нашого звичайного погляду на втіленість». Прийти до «чистого розуму» і звільнитися від матеріальних репрезентацій реальності –

¹ Терміном «bürgerliche Gesellschaft» означувалося «суспільство містян», яким в класичній німецькій філософії перекладали англійське поняття (civil society). Однак воно мало подвійну конотацію в контексті філософії Ж.Ж. Руссо й соціалістичних поглядів, де могло також означати «буржуазне суспільство». Лише у другій половині XX ст. нормативним терміном для англ. «civil society» стає штучне в нім. мові словосполучення «Zivilgesellschaft».

означає усвідомити, що «ми знаємо тіла не через уяву або чуття, а лише через здатність до розуміння, і ... не завдяки тому, що ми бачимо або торкаємося їх, а завдяки тому, щоб осягнути їх думкою» [26, 145]. Але саме в цій картезіанській епістемологічній парадигмі формувалися нові інтелектуальні аргументи щодо самоцінності суб'єкта і таких його характерних рис, як індивідуальна свобода, свобода волі та їхня соціальна проекція переходу від стану підданства (навіть Богові) до універсального громадянства. Цей «перехід» мав відбуватися на підставі морального вибору, заснованого на дарунку свободи волі. Р. Декарт писав: «свобода волі сама по собі є найшляхетнішим, що може в нас бути, тому що вона певним чином зрівнює нас з Богом і виключає нас з числа його підданих; тому її правильне використання є найбільшим зі всіх благ, якими володіємо, і не існує нічого, що більшою мірою належить нам самим і є значущішим для нас...» [26, 202].

Однак німецькі соціально-політичні умови були іншими. Тут ідея свободи асоціювалася радше з культурно-політичними викликами. Устояні віками династичні політичні норми життя утримували уяву і мислення народу поза ідеями верховенства закону над владою, які, наприклад, були властивими для англосаксонської традиції і для антимонархічної революційної Франції. Про це влучно висловився Г. Плеснер, обмірковуючи історичні особливості «*занізіної нації*»: «Німці, їхня політична еліта, хочуть сумістити несумісне – бути національною державою й імперією водночас. Плеснер називає це «дріб'язковим німецьким розв'язанням (die kleindeutsche Lösung) питання. Це пошук компромісу між національною державою й ідеєю імперії». Від спроб такого суміщення страждають уявлення про суть і призначення національної держави [13, 80]. Г. Плеснер також наголошував, що традиції завжди пов'язані з іманентними мітами, які є їхньою духовно-символічною об'єднувальною силою.

Окрім окреслених тенденцій, маємо взяти до уваги історичні, культурні, соціальні й політичні особливості німецького суспільства. Його вражаюча пофрагментованість сягала такої кількості князівств, що дорівнювало числу днів у році. Однак коли М. Лютер у 1534 р. завершив переклад «Біблії» німецькою мовою, то за наступні 20 років вона перевидавалася понад 400 разів. Проте її поширення серед аристократії не було надто масовим, оскільки придворна еліта у переважній своїй більшості послуговувалася французькою, вважаючи німецьку мову грубою і незграбною для вишуканого суспільства. «Немає нічого більш плебейського, ніж писати німецькою», – поширена думка серед придворної аристократії.

Феодалних дворів було надто багато і триб їхнього життя зберігав традиції негромадянського донаціонального суспільства. Стан соціальної диференціації посилювався квалістю національної ідеї й відсутністю державної єдності. Культурне життя «фіксується антитезою між придворною аристократією, що розмовляє, як правило, по-французькому й є «цивілізована» за французькими зразками, ..., й прошарком інтелігенції середнього стану, яка розмовляє по-німецькому...» [8, 57]. Очевидно, що соціальна модернізація не могла відбуватися без національної

консолідації, проблеми якої стосувалися культури й мистецтва і формування єдиної комунікативно-публічної сфери з літературною німецькою мовою й спільними ціннісними формами переживання.

Такий стан речей обумовив особливе ставлення німців до поняття цивілізації, яке сприймалося ними як чуже й другорядне, порівняно з поняттям культури. Культура уявлялася як сукупність духовних, художньо-мистецьких, музичних, моральних і релігійних цінностей, котрі не можуть зводитися до економічних, технічних і політичних явищ. Н. Еліас зауважив, що окреслена антитеза походить з ХУІІІ ст. й зафіксована в міркуваннях Канта 1784 р., зокрема в його праці *«Ідеї до загальної історії в космополітичному плані»*. Тут він пише: «Ідея моральності – це ознака культури. Але використання цієї ідеї, що зводиться лише до наслідування моралі в добропристойності й до показної порядності, – це є цивілізування» [8, 57]. Ідеал цивілізаційного виховання сприймався як такий, що протистоїть передусім народній культурі і має на меті прищеплювати людям самодисципліну методами адміністрування. З погляду великої частини німецькомовних представників, зокрема академічного (університетського) середовища, вважалося, що цивілізованість робить людину кволою і штучною, відірваною від справжньої природи і життя.

По іншому розуміли ідеал цивілізації в Британії: тут економічний, технологічний, науковий розвиток поєднували з *розвитком чуттєвості*, з вишуканістю, мистецтвами й красою. «На додачу, був ще й політичний вимір: назва «цивілізоване суспільство» передбачала, що йдеться про впорядковане урядування з державою, законом, порядком і внутрішньою злагодою – на відміну від «диких» племен. З політичним виміром міцно поєднувався дисциплінарний: бути цивілізованим означало інтеріоризувати вимоги дисципліни і самоконтролю, високі стандарти поведінки, визначені етично...» [25, 616-617].

Відтак, процес цивілізованості стосувався визнання спільних для людства універсальних цінностей на шляху соціального розвитку. Загалом, І. Кант, як і Дж. Віко, дотримувався думки, що перспектива людства є спільною для всіх народів і полягає у здійсненні індивідуальної свободи людей, об'єднаних у громадянське суспільство, як всезагальний правовий стан. Під впливом І. Канта Й. Фіхте, який надавав перевагу національній ідентичності, все ж чітко розмежує державу і суспільство, а спрямування суспільного розвитку розглядає в аспектах індивідуальної свободи людини й універсалізму. Але шлях до такого стану пролягає через правову організацію влади, яка належить національно суверенному народові.

Просвітницькими переконаннями І. Кант вплинув на погляди В. фон Гумбольта (1767–1835), який дотримувався принципу диференціації громадянського суспільства і політичної влади, надаючи більшого значення саме громадянському стану людства. В. фон Гумбольдт поглиблює міркування про розрізнення культури і цивілізації. «Цивілізація є виявлення людяності народів у їхніх зовнішніх установах, звичаях

і належної сюди ж частини внутрішнього духовного складу. Культура до цього облагородженого стану додає науку і мистецтво. (...) Цивілізація може вирости з надр народу і тоді вона свідчить про духовий ріст... Коли ж її нав'язують певним чином зовні, вона поширюється швидше, ніж справжня, й може вільніше проникати у всі розгалуження суспільного організму, але не буде з належною інтенсивністю впливати на дух і характер. Новішому часові дарована прекрасна привілейованість нести цивілізацію в найдавніші частини землі...» [5, 30].

В. фон Гумбольдт не стільки протиставляє культуру цивілізації, скільки формулює проблему *автентичного* переростання індивідуальної свободи людини в національну ідентичність, а культури – в цивілізацію. За відсутності *автентичної інтеграції* між «культурою» і «цивілізацією», що дорівнює «органічному» вrostанню суспільства в державу, між ними стає ймовірним конфлікт. Проте через осягнення національної ідентичності кожна національна культура може вивершуватися спільними цивілізаційними цінностями, в основі яких лежить пошанування гідності людини та її індивідуальної свободи.

Річ в тім, що джерелом розвитку культури Гумбольдт вважав передусім *мову*, – у всіх її народних (колективних) і мистецьких проявленнях, – та освіту. Тому важливо наголосити на лінгвістичній теорії Гумбольдта, згідно з якою мова створюється народами і націями на неусвідомлюваному рівні колективної активності. На його думку, культура народжується у глибині історії саме з мови народу і, що вкрай важливо, змінюючись, зберігає історичний вплив. Він тісно пов'язує мову з мисленням, запроваджує поняття «*внутрішньої форми мови*» й визнає її вплив на «*дух народу*», як передумову його ідентичності (єдності) і світорозуміння [5].

Ідея конструювання соціально-політичної реальності за проектом «національної держави», заснованої на уявленні про *автентичне* життя певного народу, як мовно-культурної спільноти, набула особливого поширення й популярності у другій половині XVIII ст. Наприклад, Й. Гердер, який визнавав суттю людського буття свободу, писав, що «поет – це творець народу, він дав йому світ для роздумів і володіє його душею». І всі ми «живемо у світі, який створюємо собі самі» [28, 166]. У цьому сенсі, зауважував І. Берлін, погляди Гердера на проблему національної інтеграції були протилежністю до доктрини Просвітництва, згідно з якою «правила, за якими людина має жити, діяти і творити, вже визначені наперед і диктуються самою природою» [36, 18]. Те ж саме стосувалося поглядів Гердера на проблему мови і національної інтеграції – вони також суперечили духові Просвітництва, який нехтував національними відмінностями на користь спільного цивілізаційного розвитку народів.

Концепт «духу народу» є одним з ключових у філософії Гегеля. Проблема «органічного вrostання», або ж *автентичності* зв'язку суспільства і держави він висвітлить в аспекті *відчуження* людини від громади (корпорації), що виникало

внаслідок невдалої чи спотвореної *ідентифікації* індивідуальної волі людини з «духом народу»¹.

Визначення цивілізаційного напрямку поступу тісно пов'язаному з громадянством, як вже говорилося раніше, визрівало в франко-англійському соціально-культурному контексті. Однак його негативні риси були відтінені у творах Ж. Ж. Руссо, в яких він змістив семантику поняття «цивілізації», як, врешті і семантику поняття «буржуазії», піддаючи нищівній критиці міську «цивільність» з її користолюбним міщанством (буржуазією), протиставляючи «невинній природі», здатній очистити людину від порочної скверни. «Для Руссо цивілізація стає оманною, за якою приховується суспільство природи і розуму» [28, 46].

Вагому роль у посиленні уяви щодо протиставлення культури і цивілізації відіграли війни Наполеона. Для французів і британців поняття цивілізації стосувалося процесуального проявлення політичних, правових, економічних, технічних здобутків, а також – морально-етичної поведінки й публічної комунікації людей, їхніх манер, стосунків і взаємин як таких. Для німецького середнього класу, освічених верств й університетського середовища «культура – це не цінності буття якоїсь людини, а цінності і характер певних продуктів людської діяльності» [8, 54]. Поняття цивілізації «до певної міри відтісняє на задній план національні відмінності між народами; воно акцентує на тому, що для всіх людей є або має бути спільне». Тоді як поняття культури, навпаки, наголошує на національних відмінностях і самотності етнічних груп [8, 55].

За умов соціальної і національної роздробленості заклик Лютера: «Ніде немає великої Німеччини, аніж як у наших серцях і великій німецькій мові», - відповідав духові часу і поволі набирив «гуманітарної сили». Ідея німецького об'єднання визрівала в контексті формування національної культури з її літературно-художнім «Бурею і натиском» і великими симфонічними формами музики від Й. С. Баха до Л. ван Бетговена і Р. Вагнера. За обставин протиставлення аристократичному суспільству, «літературна творчість стає найважливішим чинником, що дає вихід почуттям». Тут знаходить бурхливий вияв нова романтична самосвідомість, а «невдоволення реальністю» конструюється «у своїй, німецькій мові». Тут народжується нестримна радість від надміру нових почуттів, які прагнуть бути «природними» й відсувають у чужу цивілізаційну тінь неприродність франкомовного двору й аристократії. Звернемося знову до Г. Плєснера: «Німецький народ визначає пов'язаність із землею, батьківщиною, патріархальними звичаями. Отже, він чужий штучній цивілізованій сутності. Він не може терпіти над собою нічого в якості форми та порядку, хоч би що він витворив із себе. Цим вирізняється старе фронтальне протистояння із Францією. У Німеччині народний, джерельний звичай, а у Франції – в цій спокусливій і водночас загрозливій Франції Просвітництва, революції та

¹ Детальніше про це див.: Карась А. Філософія громадянського суспільства ... – С. 218-221.

бонапартизму – абстрактна й раціональна суспільна культура (Gesellschaftskultur)» [38, 50].

Так, з огляду на соціально-політичні особливості німецького буття, визріває протиставлення «культури і цивілізації», метафізичний смисл якого запліднив варіативність міркувань про стратегію соціальної інтеграції німецького суспільства. Проте у цьому протиставленні вловлюється намір не стільки відкидання «цивілізації» як універсальної тенденції розвитку, - скільки проблема пошуку можливостей автентичного (органічного) виростання цивілізації з конкретного культурного середовища. Іншими словами, адаптація секуляризованих цінностей самовираження, самоздійснення й визнання, виносить на поверхню свідомості проблематику *ідентичності* людини, етносу, культури, політичної влади, національної держави і цивілізації, яка б мала формуватися у процесі модерної соціально-політичної інтеграції. Передумовою уявляється ментальна консолідація народу, дух якого, згідно з Гегелем, повинен знайти нормативну об'єктивізацію в державі завдяки раціональній діяльності «німецького» розуму [10, 221-227].

До такого висновку Гегель прийшов на завершальному етапі своєї творчості. Проте на ранньому – він висував ідеї, які були співзвучні романтичному духові часу. Пізніше Гегель, визнаючи модерний характер громадянського суспільства з орієнтацією на індивідуальну свободу й приватно-економічну конкуренцію, підпорядкував його раціонально сконструйованій державі, прикладом якої вважав конституційну монархію, де демократичні норми поєднуються зі становими.

Таким чином, дискурсивне протиставлення німецькомовної «культури» франкомовному *німецькому* аристократичному придворному суспільству, з його французькими манерами, призвело до антитези «культура-цивілізація». На другий план відходить соціальна й правова громадянська проблематика. Тепер вона розглядається під призмою великодержавної *національної* інтеграції, як основи модернізації суспільства. Неактуальними для нової Німеччини стають ідеї ліберальні й демократичні, адже вони пов'язуються з «цивілізацією». Як зауважує А. Лой: німецькі інтелектуали переважно вважали, що «в такий спосіб Європа пішла, образно кажучи, «цивілізаційними манівцями», втрачаючи первинні культурні витoki. Романтично забарвленим народництвом німці протиставили себе, по суті, всій класичній Європі, і це знову ж таки мотивувалося фатальною ситуацією роздвоєності» [13, 85].

Для тогочасної німецької ситуації актуальною стала уява про соціально-політичну інтеграцію німецькомовного населення, про перетворення його в єдину культурну спільноту. Людина як індивід оцінювалася передусім з погляду на її спроможність бути членом спільноти, в тому числі – й протестантської. Іншою була ситуація в Абсолютистській Франції, для якої актуальними були проблеми виокремлення вільної індивідуальності. Тут ми спостерігаємо ідейний збіг філософії Декарта з поширенням уяви про критерії вихованої (цивілізованої) і невихованої

(грубої, брутальної) людини. Визначення Декартом суб'єкта як активного джерела пізнання, вимагало визнання за індивідом (суб'єктом) свободи волі – про це вже йшлося раніше. Таким чином, сформувався дві уяви (парадигми), які відповідали на конкретні виклики того часу, що виникли перед різними суспільствами і культурами. Уява комунітарного інтересу полягала в орієнтації на досягнення інтеграції через спільноту і культуру. І уява – орієнтована на інтеграцію через визнання цінності індивідуальної свободи людини, як головного чинника спільного цивілізаційного, або ж громадянського розвитку. По суті, цих два типи інтеграції не є непримиренними, але вони бувають конфліктними в міру відмінності соціально-політичних завдань та інтересів, які виникають перед різними народами і культурами на різних рівнях їхнього поступу.

Гострота протистояння «культури – цивілізації» дійшла апогею в окопах Першої світової війни й метафізично поширилася на всьому континенті, оскільки, як вважали у Парижі, з Німеччиною точилася війна «в ім'я цивілізації». Протиставлення, що стало ключовою темою для всього XIX століття, одержить підтримку в російській соціології (Данилевський) й літературі (слов'янофіли і Ф. Достоєвський). Воно доведене до метафізичного апогею у працях О. Шпенглера за назвою «Занепад Заходу», з одного боку, та в російській шовіністичній концепції «Євразії», - з іншого. «Минуле Росії є запорукою її майбутнього. Час Європи підходить до свого кінця. Вона, за словами Достоєвського, є «цвинтарем». А проте, вона ще здатна спалювати славне майбутнє Росії. Всі нещастя російської землі походять від запозичення європейських ідей та інституцій» [1, 65].

Не припиниться доктринерське протистояння у варіативних дискурсивних формах у XX-му і навіть у XXI-му століттях, вийшовши далеко поза німецький нарративний контекст. Апогеєм протиставлення, правда, вже між цивілізаціями, є відома праця С. Гантігтона «Зіткнення цивілізацій». Його ідеї, доведені до антагоністичної крайності, сповна використовують сучасні представники «євразійства», переливаючи їх в непримиренну геополітичну доктрину «русского міра». Щодо оцінки цієї ідеї, переконливими є міркування Ю. Габермаса. На запитання: «чи людство прямує до зіткнення цивілізацій», зважаючи на сучасне релігійне і культурне протистояння і війни, він відповів, що **«ця ідея абсолютно хибна. Макс Вебер показав, що найстаріші і найвпливовіші цивілізації мали метафізичне підґрунтя і великі релігії. Усі вони мали заявку на універсальність, і тому процвітали на основі відкритості й інтеграції»** [3, 3].

Таким чином, проблема протиставлення культури й цивілізації стосувалася визначення двох різних типів ідентичності: партикулярної культурно-національної й універсальної цивілізаційно-громадянської. У німецьких соціально-політичних обставинах роздроблення й відсутності національно-державної єдності – актуальною була передусім потреба формування національної ідентичності як умови суспільної інтеграції й соціально-культурної модернізації. Розвиток економічних

інструментів формування єдиного вільного ринку і національної ідентичності Німеччини гальмувався політичною роздробленістю і культурно-гуманітарними суперечностями між переважаючим аграрним і міським середовищами, з одного боку, та придворною аристократією – з іншого. Це призвело до витіснення з німецького комунікативного простору XIX ст. цивілізаційної моделі розвитку, що уявлялася як чужа і неорганічна. Натомість цивілізаційна модель модернізації через формування громадянського суспільства, як єдиного легітимного носія національної держави, була протиставлена моделі національно-культурної ідентичності за світоглядним принципом «або – або». Цей принцип у його радикальному проявленні здавен особливо притаманний для московського державно-духовного центру, з якого Західну цивілізацію і культуру розглядають як занепадницьку і ворожу для монархічної чи імперської Росії.

3. Між розумом і мітом: у пошуках чинників соціальної інтеграції.

На зламі XVIII-XIX століть для німецької класичної філософії в її соціальній площині центральною виявилася проблема теоретичного і практичного узгодження традиції, культури, або «народного етосу» з тим, що формувалося як модерна свобода людини громадянського суспільства і, водночас, як новітня *цивілізаційна* тенденція народів до соціальної й національної інтеграції на основі перетворення людини-підданої на людину-громадянина.

Нові виклики ведуть до формування істотно нової *соціальної уяви*. Йдеться про уявлення, у призмі якого люди витлумачують суспільну дійсність свого щоденного життя. Ч. Тейлор пише, що, на відміну від суспільної теорії, під поняттям *уяви* ми охоплюємо «щось значно ширше та глибше за інтелектуальні схеми, які можуть висуватися людьми, коли ті відсторонено розмірковують про суспільну реальність» [25, 275]. Істотними елементами суспільної уяви є насиченість її образів чуттєво-емоційними сенсаціями, за допомогою яких люди витлумачують і розуміють сенси і смисли свого життя. «Суспільна уява є тим спільним розумінням, яке уможливорює спільні практики та поширене відчуття легітимності»¹ [25, 275]. Цей рівень розуміння не зводиться до свідомого розуму чи його теоретичних схем, воно закорінене у повсякденних комунікативних практиках і нормах поведінки, виражає певні дискурсивно-етичні спрямованості. Істотним моментом соціальної уяви є інтегрований з нею образ про природу людини і самого себе. Ч. Тейлор звертає увагу, що для соціальних уявлень притаманні відповідні *мовленнєві акти*, його адресанти і адресати, розуміння їхніх взаємин, а також *громадський простір*, в якому ми спілкуємося між собою і прагнемо порозумітися. «Мовленнєвий акт є

¹ Згідно з сучасними дослідженнями ролі мозкової активності в моделюванні дійсності, Л. Ф. Барретт підкреслює: «У кожному мить життя наш мозок використовує уявлення для моделювання навколишнього світу. Без уявлення ми досвідно сліпі ... З ними ж наш мозок моделює так непомітно і автоматично, що зір, слух та інші чуття здаються відображеннями, а не конструкціями» [27, 62].

актом силового впливу: він має справляти враження, можливо, навіть загрожуючи певними наслідками, якщо наше повідомлення не буде почуте. Але він також прагне переконати; він не переходить межу, за якою починається насильство» [25, 278].

Окрім ідей Просвітництва, соціальна уява про можливості інтеграційного розвитку німецького суспільства запліднювалася духом Романтизму і «відкритим у його рамках історичним розумом». Як пише Г. Гадамер, «саме в цих рамках актуалізується співвідношення міту і розуму. При цьому поняття міту протиставляється раціональному поясненню світу» [6, 92-93]. Для нового «наукового світогляду», під впливом якого проходить «розчаклування дійсності», все, що не піддається «верифікації засобами методичного досвіду», оголошується мітологічним.

Однак в уяві романтизму, *відношення між мітом і розумом* має інший зміст. Тут істинний порядок речей, доступних розуму, стосується не сучасного, спрямованого до майбутнього, але минулого, оскільки істина, яка вже в ньому здійснилася, є недоступною для теперішнього пізнання. Завдання полягатиме в тому, щоб цей минулий досвід істини – реанімувати через оживлення мітологічного способу мислення, яке може бути доступним завдяки художньо-поетичній і музичній творчості. Йдеться про те, що в контексті поетичного мислення розум здатний *естетично* спостерігати і «сльози речей», і «усміх речей»¹. «Людина – на дорозі не тільки до інших людей, але – й до речей. Отже – до самої себе. Бо речі – це не лише фізичні тіла, яких можемо торкнутися, це геть усе на світі: наші дії, наші помисли, наші почуття – то «речі», то реальність; *res* – річ; *realis* – речовий, реальний». У Вергілієвій «Енеїді» читаємо: «Є-таки сльози речей, і що смертне – торкається серця» [23, 7]. Одухотвореність речей – це, зокрема, поетичний мотив творчості Е. М. Рільке на початку вже ХХ століття, за умов, коли саєнтичний варіант розуму посилював своє панування. У цьому проявляється підсвідоме відвернення від надмірної прісності секулярно-матеріалістичного світобачення.

Світ речей, природне довілля, продовжують промовляти до людини, але цього не дано *розуміти* в саєнтичній парадигмі виключального гуманізму. З погляду ж романтиків, міт потрібно не висміювати, але почути в ньому «голос мудрішого далекого минулого». «Міт стає носієм своєї власної істини, недоступної для раціонального пояснення» [6, 94]. У такому разі завдання для розуму полягає в тому, щоб знайти засоби, якими вдалося б «розшифрувати» значення і сенси «втраченого знання» про «зачарований світ» та «набуту предками мудрість». Йшлося про недостатність дискурсивних і повернення авторитету *репрезентативних* форм розуму, притаманних для мистецтва, і про навернення до інтелектуального розуміння,

¹ Більше можемо дізнатися в сучасного українського письменника, поета, перекладача, дослідника античної літератури й філософії – Андрія Содомори, який написав дві збірки новел і есеїв під назвами «Сльози речей» та «Усміх речей».

внутрішнім змістом якого є його *утілена* єдність з емоційним переживанням реальності.

Ще одне важливе міркування щодо представників Романтизму стосується дещо викривленого сприймання їхньої творчості, як винятково *ідейно* орієнтованої в минуле, оскільки вони визнавали позитивне значення мітології. Така думка складається на підставі шеренги авторів і персонажів, які, справді, пов'язувалися з минулою історією народів. Проте, як завжди, все є складнішим і не зводиться до простих пізнавальних схем. Наприклад, Ф. Шиллер (1759-1805) перебував під впливом ідей Романтизму і не цурався поглядів, притаманних для просвітників. Ф. Шиллера турбував той новий стан суспільного життя, в якому людина втрачала тісний емоційний зв'язок зі спільнотою та природою і входила у ситуацію *відчуження* [33]. У цьому сенсі він непокоївся нестачею духу єдності народу, а засоби її досягнення завбачав в мистецтві й естетичному вихованні людини. Він звертався до сучасників із застереженням щодо хибного розуміння естетичної насолоди й переконував, що мистецтво покликане змінювати суспільне життя людей, побільшуючи міру свободи. На його думку, естетичне призначення мистецтва здатне інтегрувати суспільство вихованням в людях почуття краси і збагаченням їхнього розуму вмінням гідного спілкування: як нова форма публічної комунікації, мистецтво здатне оновити релігію. Як зауважує Ч. Тейлор, у творчості Шиллера вже «міститься критика панівної форми просвітницького антропоцентризму. ... Панівний світогляд тут критикується як моралізм» [25, 563].

Соціальну інтеграцію Ф. Шиллер все ж пов'язував з формуванням нового суспільства, заснованого на громадянському почутті людини. Він позитивно ставиться до демократичного перетворення, джерела якого знаходив у естетичному вихованні «громадянського суспільства» (*bürgerliche Gesellschaft*) й прагнув піднести визнання саме *громадянського* статусу людини: «Ні, для моїх високих ідеалів / Сторіччя поки не дозріло. / Я – громадянин тих сторіч, що прийдуть» («*Don Carlos, infante español*», 1787). Цей же мотив-заклик до міжнародної єдності звучить в «*Оді до радості*» («*Ode an die Freude*», 1785 р.), яку Л. ван Бетговен поклав на музику у Дев'ятій симфонії (1824) і яка в новій редакції визнана Славнем Європейського Союзу.

Видається, що саме Ф. Шиллер завдяки визначенню «первинності» краси й естетичного поклику в людини, як природної потенції, зумів інтелектуально подолати дихотомію «німецької культури – німецької цивілізації» і стати над метафізичним розколом між культурою і цивілізацією. Проте його потужний громадянський голос публічно девальгувався під впливом поширення світоглядного ірраціоналізму, з одного боку, й наростання доктринального політичного протистояння, – з іншого. Його художній романтизм поєднувався з боротьбою за громадянські права та з ідеями громадянської модернізації суспільних відносин. Шлях цього розвитку, на відміну від уяви Просвітництва, усвідомлювався через піднесення значення мови,

мистецтва і народної культури. Властиво, мова – це особлива мітологічна реальність, що забезпечує розуміння світу завдяки вербально-комунікативним особливостям спілкування між людьми.

Новим знаменням було те, що романтичні міркування про оновлення мітологічної основи народного єднання пов'язувалися з наверненням німецьких романтиків до образу Діоніса й визнанням поетичної творчості як найкращого морального навчителя людства. Про це, писав Ф. Шлегель у праці за назвою «Думки про мітологію» (1800). Подібні міркування висловлював Ф. В.Шеллінг в «Системі трансцендентального іdealізму» (1800). Ф. Шлегель писав навіть про вторинність сучасної німецької поезії відносно античної і ставив завдання – досягнути нової мітології. На його думку, модерне поетичне мистецтво поступається давньогрецькому саме через відсутність в ньому мітологічної складової. Нове мистецтво може стати моральним вихователем людини і народу лише на основі поновленої мітології.

Вже на ранньому етапі творчості Г. Ф. Гегель (1770-1831) визначив завдання філософії у створенні єдиної теорії буття, обґрунтовуючи, що дійсність є розумною, а мислення – тотожне з буттям. Перебуваючи під подвійним впливом ідей Просвітництва і Романтизму, Г. Гегель пише «Першу програму системи німецького іdealізму» (1796), яка є дивовижно симптоматична для діагностики тогочасної соціальної й інтелектуальної ситуації. У цій «Програмі», дотримуючись погляду, що «ідею виявляє лише те, що має своїм предметом свободу», він проголошує: «Ідея, яка все об'єднає – це ідея краси в найвищому платонівському сенсі слова. Я переконаний, що вища дія розуму, яка охоплює всі ідеї, є дія естетична і що істина і благо споріднені лише в красі ... Філософія духа – це естетична філософія» [4, 212].

Далі Г. В. Гегель висловлює думку, яка, на жаль, досі не знайшла належної оцінки в українському інтелектуальному середовищі, зважаючи на тривалий бенкет комуністичних привидів у нашій дійсності. «Спочатку я розвину ідею, яка, наскільки мені відомо, нікому не приходила до голови: ми повинні створити нову мітологію, але така мітологія повинна стояти на службі ідей, бути мітологією розуму. Доти, доки ми не надамо ідеям естетичного, тобто мітологічного характеру, народ не виявить до них зацікавлення, з іншого боку, доки мітологія не стане розумною, філософ буде її цуратися»¹ [4, 213].

Ще один сучасник Гегеля, В. Шеллінг, наприкінці своєї творчості публікує спеціальну працю «Вступ до філософії мітології», де наголошує, що народи «ставали самими собою лише разом з їхньою мітологією, лише одночасно з тим, як їм дісталася їхня мітологія. ... Народ здобуває мітологію не в історії, навпаки, мітологія визначає його історію, точніше, вона не визначає історію, а є народною долею (як характер людини – це її доля); мітологія – це з самого початку жереб, що випав народові» [32, 213].

¹ Гадаю, що висловлені тут думки могли б оновити наше розуміння гегелівської «діалектичної логіки» і пролити світло на той казус, яким засвідчено ніби дивовижну легкість пролетарського сприйняття цієї суперскладної методи в гармонії і ритмі її марксистської комуністичної інтерпретації.

Відтак, тогочасна німецька філософська думка діагностувала стан неспроможності охопити теоретичним розумом сутнісні суперечності суспільного розвитку з погляду на його національні й міжнародні культурні перспективи. Як зауважив Г. Гадамер, неможливість виявити «розумність всього дійсного – означає кінець західноєвропейської метафізики і разом з тим веде до знецінення самого поняття розуму. Розум перестає вважатися здатністю до єдності і не є більше надійним засобом прояснення доконечної мети» [6, 97].

Таким чином, внаслідок окреслених глибоких змін у поглядах на відношення людини і реальності, в німецькій класичній філософії обґрунтовується ідея «діяльного розуму». Вона має глибокий вплив на формування уяви про *дієве¹конструювання* соціальної інтеграції і національної ідентичності, зразків чого не існує в самій по собі природі. Тобто справа не в експлікації порядку, який присутній у природі, але в тому, щоб його сконструювати *діяльністю* розуму. Загалом, цей підхід перебуває в контексті картезіанської парадигми. Проте згадувані вище його представники намагалися деконструювати декартівське поняття «розумілого розуму», апелюючи до залучення мітологічних та естетичних чинників розуміння реальності. Радикальний вихід до матеріальної тілесності відбудеться в теорії марксизму, де ідея «діяльного розуму» набуде так званого *чуттєвого* «предметно-практичного» виміру. Але саме в цій позиції відбудеться зближення марксистської теорії, орієнтованої у своїх принципах на зразки строгого природничо-наукового знання, з чуттєво-утопічним (мітологічним) виміром реальності. Очевидно, що порятунок від цієї очевидної суперечності можна було шукати в адаптації всесильного діалектичного методу, перетворивши його на методологію діалектичного матеріалізму й проголосивши її єдино правильною для нового самопроголошеного «наукового світогляду» марксизму. Але занурення «наукового знання», на яке претендували марксистки, у невіддільний від нього єдино-істинний марксистський методологічний «соус», фактично перетворює знання на емоційні *переконання* світоглядного гатунку.

Зауважимо, що в той же час окреслену вище проблематику стосовно наукового знання і філософії цілком по іншому розв'язував В. Дільтай (1833-1911), погляди якого спричинилися до формування герменевтичного підходу, заснованого на «філософії розуміння». Він вважав, що предмет філософії є значно ширшим за предмет природознавства, оскільки стосується пізнання повноти життя яке охоплюється поняттям «культурної системи». Спеціальні наукові методи не є достатніми для філософії. Щоб *осягнути* життя в його культурній повноті, треба звернутися до розкриття його герменевтичної загадковості, іманентним чинником якої є стан *розуміння* (*das Verstehen*).

Продовження у наступному номері

Стаття надійшла до редколегії 07.01.2019

Прийнята до друку 21. 03.2019

¹ У російській філософській традиції німецький концепт «дієвості» під впливом марксизму витлумачено як концепт «діяльності» (деятельности) й пересаджено також в україномовний дискурс.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Безансон А. Свята Русь / пер. з франц. Т. Марусика / А. Безансон. – Київ : Кліо, 2017. – 112 с.
2. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций / Дж. Вико. – Москва–Київ : 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. Гулыги и В.А. Звегинцева / Гумбольдт Вильгельм фон. – Москва : 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 / Г.Г. М. Гадамер // 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. з нім. пер. О. Логвиненко / Норберт Еліас. – Київ : 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 / А. Ф. Карась. – Львів, ЛНУ імені Івана Франка, 2003. – 520 с.
11. Лангер С. Философия в новом ключе. Исследование символики разума, ритуала и искусства / пер. с англ. / С. Лангер – Москва : Республика, 2000. – 287 с.
12. Леві-Стросс К. Структурна Антропология. пер. з французької. – Київ : 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. Философия, мифология, культура / А. Ф. Лосев. – Москва, Издательство политической литературы, 1991. – 525 с.
15. Марінетті Філіппо Томмазо. Маніфест футуризму / пер. О. Мокровольського / Філіппо Томмазо Марінетті // Журнал «Всесвіт» 2009. – № 9–10. – С. 112-116.
16. Маркс К. і Енгельс Ф. Маніфест Комуністичної партії / К. Маркс і Ф. Енгельс // Твори. – Т. 4. – Київ : 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. Т. 1 / Ф. Ніцше. – Львів : Астролябія, 2004. – 770 + XII с.
19. Ніцше Ф. Невчасні міркування IV. Ріхард Вагнер у Байройті / Ф. Ніцше // Ніцше Ф. Повне зібрання творів: Критично-наукове видання у 15 т. – Т. 1. – Львів : Астролябія, 2004. – С. 359-427.
20. Пейн Т. Права людини / пер. з англ. Ігоря Савчака / Т. Пейн. – Львів : Літопис, 2000. – 288.
21. Рьод В. Шлях філософії: XIX-XX століття / пер. з нім. / В. Рьод – Київ : Дух і літера, 2010. – 368 с.
22. Сміт Ентоні Д. Культурні основи націй. Ієрархія, заповіт і республіка / пер. Петро Таращук / Ентоні Д. Сміт. – Київ : Темпора, 2009. – 312 с.
23. Содомора А. Усміх речей / А. Содомора. – Львів : Піраміда, 2017. – 170 с.
24. Спиноза Б. Етика / Б. Спиноза. – Москва : Типолитографія Кушнерев и К, 1991. – 384 с.
25. Тейлор Ч. Секулярна доба / пер. з англ. О. Панича / Ч. Тейлор. – Київ : Дух і літера, 2013. – 661 с.
26. Тейлор Ч. Джерела себе. Творення новочасної ідентичності. пер. з англ. / Ч. Тейлор. – Київ : Дух і літера, 2005. – 696 с.
27. Фельдман Барретт Ліза. Як народжуються емоції / пер. з англ. Я. Лебеденка / Барретт Ліза Фельдман. – Харків : Клуб сімейного дозвілля, 2018. – 478 с.
28. Фрай Н. Великий код: Біблія і література / Н. Фрай. – Львів : Літопис, 2010. – 362 с.
29. Хабермас Ю. Философский дискурс о Модерне. 12 лекций / 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. – Київ : Основи, 1998. – 479 с.
35. Элиаде М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – 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. Heidegger M. Was heist denken? / Heidegger M. – Tübingen, 1954.
38. Plessner H. Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes (1935/1959) / H. Plessner// Gesammelte Schriften, Bd. 6. – Frankfurt am Main: Suhrkamp.
39. Rifkin Jeremy. The Empathic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis / Jeremy Rifkin. New York : Publish by Penguin Group, 2009. – 675 p.

MYTHOLOGICAL FACTORS OF SOCIO-POLITICAL INTEGRATION IN THE PRIZM OF GERMAN PHILOSOPHY (XVIII-XIX CENTURIES)

Anatoliy Karas

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str, 1, Lviv, 79000, Ukraine*

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.

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

DOI: <https://doi.org/10.30970/vps.21.2019.3>

ФІЛОСОФІЯ СВОБОДИ В ЕПОХУ РОЗУМІННЯ

Павло Содомора

*Львівський національний медичний університет імені Данила Галицького,
вул. Пекарська, 69 м. Львів, 79010
pavlosodom@gmail.com*

Розглянено роль історичного і соціального контексту у формуванні наукових у широкому розумінні слова поглядів як основний чинник виникнення феномена новаторства. Позиція Локка щодо свободи людини у творі “Дві розвідки про правління” зіставляється із позицією Гоббса у творі “Левіатан”. Осмислено ключові концепти, якими послуговується Локк, а саме – природний закон і природне право; стан природи і стан війни; погодження чи згода усіх членів спільноти чи республіки підпорядковуватися тому чи іншому правлінню. Питання рабства отримало новітнє висвітлення у контексті сучасності, обґрунтовано доцільність варіативного підходу до перекладу філософських творів. Описується дискусія щодо співвідношення емпіризму і нативізму (Декарт / Локк) як визначальна риса усіх періодів розвитку європейської філософської думки.

Ключові слова: емпіризм, нативізм, свобода, нео-рабство, переклад.

I. Історичний контекст

Виникнення новаторського феномену Локка вписано у тісний Європейський контекст і було б неможливим без усіх “pro-” і “contra-”, на підставі яких мислитель зробив переворот у стосунках людини й спільноти. Тому, щоб зрозуміти причини виникнення того чи іншого явища, тієї чи іншої особистості, потрібно бути обізнаним з історичним тлом і соціальним контекстом, з передумовами, які зумовили. Щодо цього для нас не так важливі формальні дати, які небагато можуть нам показати: набагато важливіше уявляти собі відповідне середовище, у якому зростали, виховувалися і творили ті чи інші люди. Отож, Джон Локк (1632-1704) народився у той сам рік, у який вийшов друком “Трактат про знаки” Джона Пуансо – праця, яка підсумовувала схоластичну філософську традицію, починаючи від Св.Августина Блаженного і аж до Св.Томи з Аквіну. Було йому п’ять років, коли вийшов друком Декартів “Дискурс про метод” – один з найвпливовіших творів у модерній філософії, дуже важливий для розвитку природничих наук. Дев’ять – коли вийшли “Медитації про першу філософію”; Локкові було вісімнадцять, коли Декарт помер, а Франція справила йому пишний похорон з усіма почестями за державний кошт – унікальна подія в історії філософії. Тож Локк зростав у контексті бурхливого розвитку філософської думки, який поєднувався з формуванням природничих наук. За свого життя філософ мав можливість спілкуватися з людьми, які стали

легендами для наступників – поетом Джоном Драйденом, лордом Ентоні Ешли Купером, видатним англійським політиком періоду інтеррегнум (між королями), Ісаком Ньютоном та іншими видатними діячами науки, культури та політики.

Отримавши блискучу освіту в престижній Вестмінстерській школі у Лондоні, Локк вподобав собі професію лікаря. Все, що він спостерігав і з чим стикався, засновувалося на чуттях: дарма, що такий погляд не узгоджувався з новітнім шляхом, який рекомендував Декарт, що полягав у зверненні виключно до думки, лишаючи досвід і чуття осторонь. Не знаходив нічого цікавого Локк і в тематиці занять у тогочасних навчальних закладах, що базувалися на системі Аристотеля, дарма що вся тогочасна освіта базувалася на схоластичній системі, яка була “християнізованим аристотелізмом” [6, с. 28-35]. Тому Локк випрацював свій погляд на книгу природи. Цей погляд полягав у ствердженні вирішальної ролі досвіду у процесі пізнання людиною світу й отримав оформлення у праці “An Essay concerning Humane Understanding” (“Есеї про людське розуміння”). Як бачимо, слово “людське” у назві твору має таке написання, яке було прийняте у часті Локка: тобто, англійська мова не була такою, яку маємо сьогодні, але докладніше про це – згодом у належному місці. Отже, Локк відкидає Декартові теорії про вроджені ідеї, від яких отримав свій початок модерний раціоналізм, натомість започатковуючи те, що отримає назву “емпіризм”: чи це був правильний погляд, чи ні – не намагатимемося відповісти. Скажемо лише, що як попередня, так і вся наступна історія філософії, як модерної, так у значній мірі пост-модерної, є розвитком цих двох напрямків виникнення людського пізнання: тобто, чи щось є у нас вроджене, апіорне, чи усе, що ми знаємо, здобує із досвіду й чуттів, тобто апостеріорне і як вони співвідносяться. Згодом Іммануїл Кант намагатиметься синтезувати ці два напрямки у “Критиці чистого розуму”, Гегель прагнутиме зовсім їх відкинути, переоформивши в інші терміни, хоча й безуспішно [9, с. 325-327]. Відтак, раціоналізм й емпіризм продовжили своє існування під виглядом феноменології й аналітичної філософії, а ідеї вродженої природи мови відродилися у поглядах Ноама Хомського [8, с. 12] вже у середині попереднього століття.

Однак, у реальному житті не все відбувається так чудово, як це може звучати у розповіді: адже новаторські ідеї вкрай рідко (якщо й взагалі будь-коли) здобувають підтримку в середовищі їхнього зародження. Тому й історія засудження філософів релігійною й політичною владою (яка довгий час була єдиним, що унаочнюється з тексту “Розвідок”), була б довгою і вимагала б кількох томів, щоб докладно її викласти. Заледве якийсь значний мислитель середньовіччя, включно з Святим Томою, уникнув засудження владою в той чи інший період. Уже після епохи середньовіччя перехід в “Епоху Розуміння” полум’яно освітив Джорджано Бруно: його було привселюдно спалено за ересь заперечення божественності Христа в 1600 році. Через тридцять три роки після того, щойно рік після народження Локка, Галілео Галілей був засуджений до домашнього ув’язнення за прихильність до

теорії геліоцентричної систему світу, що суперечило тодішній офіційній доктрині про геоцентричну систему. Довідавшись про засудження Галілея, Декарт тут же поквавпився забрати з видавництва свій рукопис трактату “Le Monde” (“Про світ”), а вищезгаданий Пуансо, дарма що був тісно пов’язаний з вищим церковним керівництвом і прибічником панівної на той час схоластичної філософії, відмовився опублікувати свій трактат “Про астрономію”, знищивши усі рукописи. Належне місце у цій історії займав би й Джон Локк.

Не вдаючись у перипетії політичного життя тогочасної Англії, скажемо лишень, що політична партія (the Country Party), прихильником якої був Локк, була в опозиції і намагалася усунути брата короля Чарльза II, Джеймса, із претендентів на трон. У 1683 році з цією метою було влаштовано змову, яка увійшла в історію під назвою “Rye House Plot”. Заколотники намагалися вбити короля Чарльза II і його брата, Джеймса. Локк, запідозрений у причетності до державного перевороту, був змушений втекти з рідної Англії в Нідерланди, хоча дуже мало переконливих фактів підтверджують таку причетність. Вступ до “Двох розвідок про правління” був написаний вже після так званої “Славної революції” (“Glorious Revolution”) 1688 року, коли вперше увесь твір був анонімно виданий. Однак саму працю було написано значно раніше, як вважають дослідники [16], а саме – у 1681 році, упродовж так званого “Exclusion crisis”, тобто проведення закону, який мав би виключити вищезгаданого брата короля із претендентів під претекстом, що той був католиком, а не протестантом. Можливо, твір був покликаний частково виправдати заплановане збройне повстання, яке так і не вдалося здійснити: читаючи книгу, матимемо змогу відчувати, що автор має на увазі, говорячи про вирішення політичних питань силою (II, 192 тощо). Тому й Локка вважають “апостолом” революції 1688 року – найпоміркованішої і найуспішнішої революції з усіх, за словами Бертрана Рассела, оскільки усі її цілі було досягнуто [3, с. 267]. Як би там не було, філософ згодом видав твір анонімно.

II. Сутність і значення “Розвідок”

Історія засудження філософів церковними й політичними колами має й свій інший, позитивний бік. Насамперед, середньовічні монастирі, перейнявши традицію античних академій і ліцеїв, стали центрами освіти: згодом з них вирости університети, у яких провідною залишалася система Аристотеля, хоча уже “християнізованого” середньовічними теологами. Ця теологія й досі залишається основою католицької церкви, тому не дивно, що епоха модерну своїм виникненням завдячує попередньому, латинському періоду. Адже при тих самих християнських цінностях змінювалися лише підходи і погляди, а критичне ставлення, можливо, часами надто строге, працювало на балго істини: вона народжувалася у складних суперечках. Цю полеміку й бачимо у “Двох розвідках”: саме тому їх маємо дві, оскільки автор зіставляє погляд своїх попередників із власним баченням, дарма що

всі спираються на єдине джерело – Святе Письмо. У першій “Розвідці” Локк дуже докладно, навіть на перший погляд може видаватися, що надто докладно, аналізує погляди Роберта Філмера, прихильника абсолютної монархії, на Святе Письмо: дивляться на нього Джон Локк і його попередник, як матимемо змогу побачити, цілком по-різному. Основний твір Філмера, що вийшов під назвою “Patriarcha” у 1680 році, містив усі ті погляди, які Локк прагнув заперечити. Тому головною ідеєю першої частини “Розвідок” є заперечення божественного походження правителів: непорушна традиція виведення роду від богів тривала ще з часів античності [4, с. 123-128]. Очевидно, Локк має на увазі розділення церкви й політики. На перший погляд видається нудним, непотрібним і нецікавим такий детальний виклад суперечностей і неузгодженостей книги сера Роберта, однак насправді Локк у цьому виявляє свій науковий підхід до питання. Це – не розважальна література, а наукова: інакше книга не справила б такого впливу на розвиток демократії. У другій “Розвідці”, засновуючись на висновках, отриманих у першій, Локк будує свою, на той час революційну і новітню, політичну теорію, яка згодом стала основою для конституцій багатьох країн, у тому числі й конституції однієї з найбільших і найдемократичніших країн світу – Сполучених Штатів Америки. В її основі закладено те, що людина народжується вільною. Зауважмо, що у час написання твору почалося заселення цього континенту (II, 46).

З уваги на важливість твору, перед прочитанням книги варто хоча б коротко ознайомитися з ключовими концептами, якими послуговується автор.

1. Природний закон і природне право. Чи не основним концептом політичної філософії Локка є теорія природного закону. Цей концепт існував ще задовго перед Локком: в аналогічному значенні його віднаходимо у “Сумі теології” Святого Томи з Аквіну [5, с. 420-425]. Тобто йдеться, головним чином, про підставову різницю між тими загальними моральними істинами, які прикладаються і є спільними для всіх людей, незалежно від місця чи території, і тими законами, які укладені для використання на певних територіях. Ця різниця часом формулюється як різниця між природним і позитивним (укладеним) законом. Природний закон можна пізнати лише з розуму, його не існує у писаному вигляді, на відміну від позитивного закону, який укладають люди для свого користування. Також існує різниця між природним і Божим законом: останній викладено у Святому Письмі. Для Локка природний і Божий закон узгоджуються і часто перекривають один одного, хоча й не змішуються. Але Локк, як видно з тексту, не вдається у виявленні розходжень між природним і Божим законом, які все-таки існують. Також, поряд із природним законом, існує й природне право: закон передбачає обов’язок, право передбачає привілеї. Важко сказати, що для Локка є головнішим – закон чи право. Деякі дослідники [14, с. 200], підкріплюючи свої міркування цитатами з тексту, стверджують, що Локк визнає зобов’язання природного закону чинними лише тоді, коли немає загрози для власного збереження (II, 20 тощо), оскільки самозбереження є найголовнішим, на

чому Локк неодноразово наголошує. Тобто, деякі дослідники вважають, що право є головним. Існує й інша думка [10; 15], що основним є все-таки закон, оскільки Локк, наголошуючи на збереженні життя, свободи й власності, стверджує обов'язок не вбивати, не поневолювати й не красти. Існує ще й третій погляд на співвідношення закону й права [13], за яким права й обов'язки є рівнозначно підставовими для Локка, оскільки вони взаємодоповнюють одне одного. До того ж, сучасні теорії природного права [14] походять із середньовічних теорій природного закону, який містив приписи, як діяти і як не діяти у тих чи інших випадках. Як би там не було, кожен має право на власну думку, уважно прочитавши текст.

2. Стан природи. З першого погляду, концепт стану природи, який бачимо у “Двох розвідках”, є доволі простий і зрозумілий. Тобто, як про це говорить сам Локк (II, 19), полягає він у відсутності загального судді, до якого можна звернутися. Саме цим стан природи відрізняється від спільноти, у якій існує певний легітимний визначений суд, до якого можна апелювати у разі потреби, і також від стану війни, у якому людина сама відвойовує свої права. Про це сам автор говорить у багатьох місцях. Але, читаючи текст, побачимо, що деякі люди все-таки можуть перебувати у стані природи, будучи одночасно й в легітимній спільноті, як-от іноземці (II, 9), або неповнолітні діти (II, 15). Докладніше це питання досліджували різні науковці [13; 14], тому тут не вдаватимемося у деталі. Також, деякі науковці вважають, що Локк описує стан природи як первинну спільноту, без ієрархії, тобто не таку, яку представляє Святе Письмо. Не заглиблюючись у детальний аналіз досліджень, аби не зайти надто далеко, скажемо, що Локк вважав людину Божим творінням, а правління – людським: у цьому й полягає різниця між тим, як осмислював людину Джон Локк і, скажімо, Томас Гоббс у творі “Leviathan” [11]. Для останнього стан природи ототожнювався із станом війни. “Людина людині – вовк” – твердив Гоббс.

3. Власність. У стані природи, за Гоббсом, людина має право на збереження, яке є природним правом, так само, як вважає і Локк: однак, для Гоббса, відповідно до цього права, людина має право на все – все, що вважатиме необхідним для цієї мети. Тобто, теоретично лімітоване право на власне збереження на практиці стає необмеженим правом на будь-що. Гоббс приймає так званий принцип “практичної раціональності”, за яким людина може привласнювати все, що вважатиме за необхідне. Але для Локка тут уже перестає діяти стан природи, а входить у дію стан війни. Є так з наступних причин. Власність для Локка є надзвичайно важливим концептом і вважається дуже важливим його внеском у політичну теорію. Позбавлені власності лише раби, а рабство – найганебніше, що може бути, оскільки кожна людина народжується вільною. Люди поєднуються у спільноту заради власного збереження і для збереження своєї власності, тобто свого майна. Про це автор неодноразово говорить у різних контекстах. Те, до чого хтось доклав труду, переходить у його власність (II, 26 тощо). А якщо хтось

втручається у чийсь власність, то людина має повне право захищати і себе, і свою власність: якщо такого захисту не забезпечує спільнота, то людина переходить знову у стан природи, оскільки змушена захищати сама себе, адже люди, за Локком, поєднуються у спільноту з метою збереження самих себе і захисту своєї власності. Майно – важлива складова свободи людини, яка належить не тільки їй особисто, а також її нащадкам. Тому відбирати майно ніхто не має права (II, 182). Зважаючи на важливість концепта власності у “Розвідках”, дослідники й досі сперечаються, що саме мав на увазі автор у певних місцях: дехто [12, с. 123-125] сприймає Локка як захисника необмеженого капіталістичного нагромадження, інші [15] вважають, що це не так. Як би там не було, але погляди Локка на власність, на працю, на природні блага і їх присвоєння викликають багато питань навіть й у стосунку сучасних спільнот чи “республік”, як їх називає автор. Властиво, “commonwealth” – ключовий термін Локка, адже “рес публіка”, на відміну від “state” – держава, позначає новий тип цивільного суспільства, “загальна справа”, спільнота. Локк не мав на увазі якесь “государство” чи щось подібне: адже термін передбачає “государя”, чого не існує у республіці, чи “commonwealth”, чи “спільноті”.

4. На цьому терміні засновується наступний важливий концепт – погодження чи згода усіх членів спільноти чи республіки підпорядковуватися тому чи іншому правлінню. Локк починає з окремих осіб у стані природи, у якому ніхто не підпорядкований легітимному правлінню, яке посідає владу створення законів і врегулювання суперечок. Саме звідси, із такого стану свободи й незалежності, автор на основі добровільного погодження кожної окремої людини виводить політичну спільноту. Тобто власне погодження є тим механізмом, завдяки якому утворюються політичні спільноти, а кожен може стати членом спільноти, лише виразивши свою згоду (II, 122). Однак тут постає проблема: заледве когось питатимуть сьогодні, чи він хоче жити в тій чи іншій країні: що ж тут говорить автор? Локк для цього подає доктрину так званої “мовчазної згоди”. Тобто кожен, хто, скажімо, йде дорогою, яка пролягає у певній країні, уже надав свою мовчазну згоду поводитися відповідно до чинних позитивних законів. Нагадаймо, що термін “позитивний” закон використовується у значенні “домовлений” чи “укладений” закон, на відміну від природного закону, який існує сам по собі, незалежно від територіального обмеження. У такому значенні потрібно розуміти термін наскрізно по тексту, як, зрештою, це маємо у схоластичній літературі [6, с. 12]. Однак тут не намагатимемося вичерпно подати основні концепти, які зустрине читач у “Двох розвідках”: при бажанні питання можна вивчити докладніше, оскільки існує доволі багато літератури щодо цього питання.

III. Дещо про переклад

Зрозуміло, текст писаний англійською мовою. Але це не є та англійська мова, яку ми чуємо, розуміємо, сприймаємо сьогодні. Ця мова ще не була такою. Вона – дещо інакша: такий собі свого роду пост-готичний вияв англійської, наче повністю зрозумілої й очевидної мови, хоча й не завжди. Місцями трапляються складні й незвичні, у стилі латинського періоду, описи тих чи інших явищ, виклади думок, пояснення фактів. Важливими є довгі періоди у тексті: відтворювати українською їх важко, не кажучи вже про те, що наявність довгих речень ускладнює прочитання українського тексту. Однак, потрібно звикнути із стилем Локка: незважаючи на новітність, він був нащадком великих схоластів, що не могло не залишити свого сліду. Довгі речення мають своє смислове навантаження, короткі – своє, і усе це є стилем автора, який має таке ж важливе значення у передачі загального смислу, як і лексичний матеріал, яким послуговується автор.

Варто звернути увагу читача на те, що праця не є першим українським перекладом цього твору: праця Локка уже була перекладена українською раніше [3]. Явище множинності перекладу одного й того ж твору є доволі поширеним в літературах різних країн, оскільки є виправданим. Априорі очевидно, що неможливо на всі сто відсотків точно, докладно, зрозуміло перекласти твір з однієї мови на іншу, та ще й якщо оригінал і переклад розділені значним часовим проміжком. Тому створення другого перекладу цього ж твору має свої виправдані підстави. Не вдаючись до аналізу попереднього перекладу, оскільки такого завдання не ставилося, скажемо лишень, що від його створення сталося багато подій, які залишили свій слід у розвитку української нації. Дві нещодавні революції в Україні, як і в часи Локка в Англії, не минули безслідно. Відповідно, багато понять і тверджень постають у новому світлі. Це вплинуло як переклад окремих ключових фраз тексту, так і на тлумачення більших уривків твору.

Явище множинності перекладів наукових текстів далеко не є новим, навіть в українській науковій літературі. На подвійне трактування заслуговують твори, які мають особливу вагу для суспільства. Саме таким є “Метафізичні розмисли” Рене Декарта, які сьогодні маємо змогу читати у двох українських перекладах, останній – у виконанні Олега Хоми і Андрія Баумейстера [2]. Гомерова “Одіссея” також неодноразово перекладена українською [7, с. 23–30]. Виникнення другого перекладу одного і того ж твору пов’язано з іншим поглядом на твір, з іншими потребами цільового суспільства, з “доростанням” до оригіналу не лише одного-двох перекладачів чи науковців, а цілого суспільства. Аж ніяк не можна сказати, що якийсь із перекладів був “неправильним” – він був просто “іншим”. Саме так маємо у випадку “Розвідок” Локка.

Незважаючи на поважний вік, текст надзвичайно актуальний, а особливо – друга частина: зовсім не дивно, що твір міг ініціювати революцію. Надзвичайна актуальність тексту виявляється не лише поза часовим аспектом, але поза

просторовим: як не дивно, перекладаючи текст, неможливо було позбутися враження, що його написано якщо не про нас, українців, то для нас. Можливо, це суб'єктивні відчуття, але щось щемить десь глибоко всередині, коли читаємо: “Люди не так легко позбавляються попередніх форм правління, як дехто може собі гадати. Їх надзвичайно важко переконати виправити очевидні недоліки тієї системи, до якої вони звикли (II, 223)”. Або ж прочитавши, що “спільнота завжди залишає за собою верховну владу вберігати себе від зазіхань і замислів будь-якого іншого, навіть своїх законодавців, як тільки вони стають надто немудрими чи надто негідними, щоб замислювати і здійснювати задуми супроти свободи і власності підлеглих” (II, 149), чи не спадає на думку, що в цих словах міститься ідея української революції гідності? Або, критикуючи (анонімно) Томаса Гоббса, Локк пише, що деякі теоретики “переконують, що принц має зовсім інші, відмінні від блага усієї спільноти інтереси, оскільки не був для цього створений: а це є коренем і тим джерелом, від якого випливають практично усі негаразди і безлади” (II, 163) – чи не видається, що якимось так осмислювали (сумніваюся, чи справедливо використано минулий час) себе наші можновладці? Усі ми мали можливість бачити, що сталося й досі відбувається. Вже з самого твору видно, що його автор принаймні передчував, якщо не усвідомлював незгасаючу часову і просторову його актуальність. Адже, використовуючи терміни для назв різних правителів, Локк говорить ось що: “Тому такий чоловік, як би він не іменувався – чи цар, чи великий сеньйор, чи як кому подобається” (II, 91). До переліку залишається додати всього лиш сучасний термін, і матимемо повністю актуальну картину, як видно далі по тексту твору. Та й навіть питання рабства, незважаючи на його, так би мовити, архаїчність, постає у цьому творі в іншому аспекті, так що й сьогодні, придивившись пильніше, бачитимемо прояви нео-рабства, якщо вчитася у рядки: “Вважаю, що ці люди, втративши ... свободу і маєтки, потрапили у стан рабства, який не дозволяє жодної власності: у цьому стані їх не розглядають як якусь частину цивільної спільноти, головною метою якої є збереження власності” (II 85). Хто з цим не згоден – нехай доведе протилежне, а не просто заперечить сказане, як говорить сам Локк у “Передмові”.

Справді, у вічній актуальності твору полягає його геніальність. Але це ще не все про “Розвідки”. У творі читач знайде дуже багато повчального і корисного про первинний осередок спільноти – сім'ю, про стосунки батьків та дітей. Спростовуючи викривлені й неправильні уявлення своїх попередників про ці стосунки, Локк докладно описує, що і як є насправді: а що воно є саме так, ми розуміємо, засновуючись на природному законі, який є один для всіх людей. Цікаво: Локк, хоча й ніколи не мав дітей, переконливо доводить, що батьки зобов'язані дати дітям належну освіту, а діти зобов'язані шанувати своїх батьків (II 68). Не зрозуміло тільки, звідки автор отримав такі знання, таке делікатне відчуття природи батьківства, якщо не мав можливості здобути їх з досвіду: адже, всупереч Декартові, вважав, що людина народжується “чистою дошкою”, без жодних вроджених ідей.

Невідомо, що відповів би Локк на цей закид супроти його чистого емпіризму, але залишмо це на розсуд дослідників цього питання.

Стаття надійшла до редколегії 22.01.2019

Прийнята до друку 21. 03.2019

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ:

1. Декарт Р. Метафізичні розмисли. пер. З. Борисюк / Р. Декарт. – Київ : Юніверс, 2000. – 300 с.
2. Декарт Р. Метафізичні розмисли. пер. О. Хоми / Р. Декарт. – Київ : Дух і Літера, 2014. – 340 с.
3. Лок Дж. Два трактати про врядування / Дж. Лок. – Київ : Основи, 2001. – 265 с.
4. Светоній. Життєписи дванадцяти цезарів. пер. П. Содомори / Светоній. – Львів, 2012. – 280 с.
5. Святий Тома з Аквіну. Сума теології. – Львів, 2010. – 520 с.
6. Содомора П. Терміносистема Святого Томи з Аквіну. – Львів, 2010. – 280 с.
7. Содомора П. Філософія мови : українська перекладна література / П. Содомора. Львів : Сполом, 2012. – 135 с.
8. Chomsky N. On Nature and Language / N. Chomsky. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. – 430 p.
9. Deely J. Four Ages of Understanding / J. Deely. Toronto, 2001. – 1050 p.
10. Dunn J. The Political Thought of John Locke / J. Dunn. – Cambridge: Cambridge University Press, 1969. – 325 p.
11. Hobbes Th. Leviathan. Oxford, 1965. – 557 p. Retrieved from: http://files.libertyfund.org/files/869/0161_Bk.pdf
12. Macpherson C. The Political Theory of Possessive Individualism / C. Macpherson, Oxford : Oxford University Press, 1962. – 290 p.
13. Simmons A. The Lockean Theory of Rights / A. Simmons, Princeton : Princeton University Press, 1992. – 230 p.
14. Strauss L. Locke's Doctrine of Natural Law // What is Political Philosophy? And Other Studies / L. Strauss. – Chicago : University of Chicago Press, 1959. – P. 197–220.
15. Tully J. An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts / J. Tully. – Cambridge : Cambridge University Press, 1993. – 240 p.
16. Uzgalis William. John Locke, The Stanford Encyclopedia of Philosophy. – 2018 Ed., Edward N. Zalta (ed.), Retrieved from: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/locke/>

THE PHILOSOPHY OF FREEDOM IN THE AGE OF REASONING

Pavlo Sodomora

*Danylo Halytsky Lviv National Medical University,
Pekarska str, Lviv, 79010, Ukraine,
pavlosodom@gmail.com*

The role of historical and social context in the process of shaping new views in the development of modern theories is addressed in the article. Locke's "Two Treatises on Government" are contrasted with Hobbes' "Leviathan" in the aspect of human's rights and freedoms. Basic concepts are analyzed and explained, namely natural right and natural law, the state of nature and the state of war etc. According to the Locke's concept, every man is born free. This was incompatible with the regular and well-established doctrine of the state and the Church. The concept on slavery is a key to the Locke's work, and it is contrasted with freedom. The concept of "neo-slavery" is introduced in the article on the basis of Locke's "Treatises". The question of several translations of the same text is discussed. The importance of different approach to the philosophical text is enlightened in the article as a preliminary introduction to the second Ukrainian translation of Locke's "Treatises". The discussion between empiricism concerns the extent to which we are dependent upon sense experience in our effort to gain knowledge, and all four ages of understanding possess significant traces of the aforementioned issue. Locke, being the representative of empiricism, still develops certain concepts of natural right and law which are linked to nativistic theories. This questions possibility and correctness of pure empiricism and Locke's concept of man being born as "tabula rasa". Locke's approach to children's treating and education does not support his empiristic views. This can be helpful for next research on relation between empiricism and nativism. The solution is somewhere in between these theories. This can be proved by the next thinkers, such as Kant, who wanted to reconcile the two opposites.

Keywords: empiricism, nativism, freedom, neo-slavery, translation.

DOI: <https://doi.org/10.30970/vps.21.2019.4>

THE DEMOCRATIC POWER OF SOCIAL MEDIA: A THEORETICAL REVIEW

Yevhen Laniuk

*Ivan Franko National University of Lviv
Universytets'ka str., 1, Lviv 79000, Ukraine
k_filos@lnu.edu.ua*

The paper analyzes the approaches of several notable researchers to the issue whether social media promotes democracy. It generalizes some of the crucial theoretical arguments, elaborated by these scholars, and divides them into two groups – cyber-optimists and cyber-skeptics. The first group of scholars argues that social media has become coordinating tools for almost all modern world political movements – from broad and nationwide to small and local, – while the second questions its ability to produce any pro-democratic changes per se. In the end the paper proposes a theoretical framework, in which the relationship between social media and political institutions can be analyzed. In particular, it argues that social media causes merging between mass and interpersonal communication, and, in doing so, challenges the link between media and political institutions, which, according to the classic book “Four Theories of the Press” (F. Siebert, T. Peterson and W. Schramm), characterized media in the epoch of traditional broadcast and printed outlets.

Keywords: social media, political institutions, political regime, democracy, authoritarianism.

Since its public appearance in the 1990s, the Internet has evolved from being only a repository of information, allowing its users to simply view or download content, to a bi- and multi-lateral communication tool, enabling people to communicate with each other in real time and to share records that become instantly available either to small groups involved in that communication, or universally to individuals who may not be known to the senders. Web tools specially designed for such forms of communication are called social media. They include social networks, which allow users to create personal accounts and share with each other text messages, photos, videos, and music, and web-blogs, which are online diaries that provide their authors with a possibility to reflect on various topics, and in so doing gather a vast audience of readers.

Researcher and media analyst Brian Solis suggests that the new communication phenomenon implies “the democratization of information, transforming people from content readers into publishers. It is the shift from a broadcast mechanism, one-to-many, to a many-to-many model, rooted in conversation between authors, people and peers”^[17]. This definition highlights two major features of information in the social media: it is user-generated and reciprocal. The latter means that anyone who posts something online can potentially get a response and then initiate a dialog or discussion with the responder.

The importance of social media is that it is ubiquitous. The number of users of such information sources as Twitter, Qzone, LinkedIn, or Vkontakte amounts to more than 100 million each, while Facebook in the first quarter of 2012 grew to unite more than 1 billion users. Over the last decade these communications tools have become more and more available, and today they are no longer associated only with prosperous countries of the West, but have become increasingly popular in developing countries as well. They transcend political and geographical borders, unite continents and nations, and thus become a true embodiment of Marshall McLuhan's prophecy for "the world's village".

Virtually all spheres of human activity from politics and economy to sport and entertainment are involved in the use of social media. Its impact upon politics became evident for the first time in January 2001, when text-messages were used to mobilize a vast number of people during the Philippine protests against President Joseph Estrada. Since then, several major political protests and actions that took place in both democratic and authoritarian countries involved social media, including the ouster of the Spanish Prime Minister José Maria Aznar in 2004, the massive march against the FARC Marxist rebels atrocities in 2008 in Bogota (Colombia), the civil unrest against official parliament elections results in Moldova in 2009, the Green revolution in Iran in 2009, and most recently, the Arab Spring, the "Occupy Wall Street" demonstrations in New York, mass protests against official parliamentary election results in Moscow's Bolotnaya Square, and the EuroMaidan revolution in Ukraine. Some of these actions achieved their goals or initiated reforms, while others were not so successful. The attempts to explain relationships between social media and politics, particularly in the matter of democratization, have resulted in opposing viewpoints. These can be grouped into two blocks – those who are optimistic about the ability of social media to produce political change, and those who are skeptical of this result.

Clay Shirky, Professor of New Media at New York University, is, perhaps, the most famous representative of the first group's viewpoints. Social media, he believes, become coordinating tools for almost all modern world political movements – from broad and nationwide, like the anti-Estrada protest in the Philippines in 2001, to small and local, like regional anti-corruption campaigns in China. "As the communications landscape gets denser, more complex, and more participatory, he suggested in his paper "The Political Power of Social Media", the networked population is gaining greater access to information, more opportunities to engage in public speech, and an enhanced ability to undertake collective action". [19] New communication tools enable activists to instantly spread calls to action among very broad audience of "netizens", while the possibility to upload images and videos directly from the demonstrations via camera-phones in many cases prevents governments from using open violence against the protesters.

In his famous book "Here Comes Everybody", Shirky wrote that the ability to instantly distribute data places the protestors in a "win-win" situation: "If the state didn't react, the documentation would serve as evidence that the protesting was safe. If the state

did react, then the documentation of the crackdown could be used to spur an international outcry” [18]. Shirky states that many more people use social media for entertainment and socialization than for political purposes. However, he regards this as advantageous, since governments and security services face many difficulties trying to track down politically inconvenient information in multiple informational flows. Governments realize that shutting down the whole network could radicalize those citizens who were formerly apolitical.

The instrumental function of social media, implying its mobilizing and coordinating role, is not the only function capable of producing political change. According to Shirky, social media play an important role in strengthening civil societies all across the World, as they engender dialog between various social groups and thus reinforce the social capital. The professor quotes a famous sociological study of Elihu Katz and Paul Lazarsfeld, who discovered in 1948 that news itself does not change people’s minds, but rather, that news that first is echoed by friends, family members, and colleagues will only then affect an individual’s political opinions. The advantage of social media compared with traditional broadcast media is that social media do not only transmit information, but also allow people to simultaneously debate it and thus form opinions. “Access to information is far less important, politically, than access to conversation”, Shirky argues [19].

Another important issue about social media is the so called “conservative dilemma”, which points out that the independent spreading of news brings about two potentially opposing pictures of events – that given by official news sources and that given by social media. As the gap between these two pictures grows, it can become harder for a government to support its legitimacy.

Clay Shirky praises freedom of speech on the Internet and supports the policies of Western countries promoting it throughout the world. At the same time, he suggests that the role of social media in reinforcing civil societies in authoritarian states (an “environmental view”) is far more important than regarding that role as simply a tool to displace the ruling leaders (an “instrumental view”). The support of only the instrumental function while underrating the environmental one can backfire for the Western countries and bring more harm than good. That is why they should strengthen the existing social structures rather than openly support the online opposition [19].

Clay Shirky’s views were met with enthusiasm during the Arab Spring in 2011. One of the protest’s key figures, WaelGhonim, a Google representative in the Middle East and founder of the “We are all Khaled Said” Facebook page that sparked the mass gathering in the Tahrir square in Cairo, said in his interview on the CNN channel that: “Our revolution is like Wikipedia. Everyone is contributing content, but you don’t know the names of the people contributing the content. This is exactly what happened. We drew this whole picture of a revolution. And no one is the hero in that picture” [4]. According to Ghonim, the Internet and social media were the most important contributors to the success of the Egyptian revolution: “If you want to liberate a society, just give them the Internet”, said Ghonim [14].

Clay Shirky's statements have met strong criticism from several notable scholars, particularly Malcolm Gladwell and Evgeny Morozov.

The main argument that Gladwell puts forth against social media's ability to produce political change consists in its ability to create only "weak ties," while political movements need "strong ties" to succeed, that is, trust in each other and determination to fight in the face of danger. On the contrary, those "weak ties" with which the social media abound, designate a broad, but low-cost participation, increased by lessening the level of motivation that is required. Merely joining Facebook groups or giving "likes" to photos cannot force an authoritarian government to step down. At the same time, a picture of protests on the Internet doesn't always correspond with this picture in reality. A bright example to this was put forward by scholar Eric Schwarz, who studied the effects of social media in Azerbaijan. According to Schwarz, after a mass killing in the Azerbaijan State Oil Academy in 2009, more than 40,000 signatures were gathered protesting the government's decision to forbid students from conducting a traditional mourning ceremony over their colleagues, but when a demonstration was planned, only 100 people came [16].

Gladwell suggests that the question of how a movement is organized is far less important than the question of why it is organized: "People protested and brought down governments long before Facebook was invented or the Internet came along. ... People with grievances will always find ways to communicate with each other. How they choose to do it is less interesting, in the end, than why they were driven to do it in the first place" [3].

This theoretical position by Gladwell echoes the opinion of another prominent American political analyst and president of the Woodrow Wilson International Center for Scholars, Jane Harman. While Malcolm Gladwell opines that "people with grievances will always find ways to communicate with each other", Harman maintains that mere communication is not enough for a political movement to succeed, since it must include three integral parts – money, message and organization. The only function, which social media can render, is facilitation of distributing the message. However, social media, in the opinion of Harman, cannot create stable institutional liaisons, which are needed to replace the existing political structures. "Social media is good in toppling governments, but it is not so good in bringing together political skills to participate in what comes next", - said Harman in an interview with Charlie Rose [5]. She illustrated this argument by the example of the Egyptian revolution (2011), where the political party Muslim Brotherhood was not very active, but won in the ensuing parliamentary and presidential elections due to its best organization.

A whole train of thought based on well-founded skepticism against social media's ability to promote pro-democratic changes was developed by Evgeny Morozov, a visiting scholar at Stanford University. According to Morozov, historical evidence testifies against the potential of technology alone to be a driver of political or ethical progress, since "just as earlier people were disappointed to see that neither the telegraph, nor the radio delivered on the world-changing promises made by their most ardent cheerleaders, we

haven't seen an Internet-powered rise in global peace, love and liberty" [11]. Morozov argued there are several reasons why the cyber-optimism seems to be premature. First of all, the new communication tools were adapted for purposes of the regime no less successfully than for purposes of the dissenters. The police and security services have found in them a great opportunity to survey the protesters' activity and forestall their actions. Besides this, an exposure of one single protester whose account gets hacked can lead to the exposure of all people who are involved in communication with him. In Belarus, "the last European dictatorship" and Morozov's homeland, "social media created a digital panopticon that thwarted the revolution. Its networks, transmitting public fear, were infiltrated and hopelessly outgunned by the power of the state" [10].

According to Morozov, censorship is just a minor method that governments use to fight in cyberspace. Much more attention is paid to administering preemptive strikes, such as spreading alternative information that brands the opposition as marionettes of foreign governments, or splitting it from within, generating internal discord. These measures, along with the opposition's counterstrikes, often lead to wars in cyberspace, in which it is often difficult to predict winners or losers. In addition, the scholar emphasizes that the belief that social media in authoritarian countries are utilized only by fighters for freedom is far from being true. The situation in the majority of these countries cannot be viewed only in "black and white," and various extremist groups that often join the oppositions to authoritarian regimes are no less savvy about the opportunities of the Internet than those people who are truly committed to freedom.

Evgeny Morozov's skeptical views can be summed up as follows: "The Internet has certainly not ushered in a post-political age of rational and data-driven policymaking. It has sped up and amplified many existing forces at work in the world, often making politics more combustible and unpredictable. Increasingly, the Internet looks like a hypercharged version of the real world, with all of its promise and perils, while the cyber utopia that the early Web enthusiasts predicted seems ever more illusory" [11].

Another line of argumentation against social media's ability to produce positive political changes was advanced in a slightly different historical context by Holger Lutz Kern and Jens Heinmueller in their article "Opium for the Masses: How Foreign Media Can Stabilize Authoritarian Regimes." The authors suggested that broadcasting of Western German radio programs to East Germany during the Cold War produced almost antipodal effects from those that had been intended— the stability of the authoritarian East German regime only got stronger. Kern and Heinmueller argued that these radio programs "offered the people a vicarious escape from the scarcities, the queues and the ideological indoctrination, making life under communism more bearable and the East German regime more tolerable" [6].

Today the same effect can be observed regarding social media. In many cases they can be regarded as a valve, letting people vent complaints that would otherwise lead them to conduct protests in the streets. Dictators, therefore, can knowingly tolerate these tools, understanding that shutting them down could be a fatal mistake.

An interesting opinion regarding the role of social media in recent political events was expressed by Constance Duncombe from the University of Queensland, Australia. The author analyzed the way the 2009 Green Revolution in Iran and the 2011 anti-Gaddafi protests in Libya were presented in Western media and concluded that in highlighting these events, there were four widely spread “representational schemas,” i.e., axiomatic statements that were taken for granted and lacked enough empirical proof. These “representational schemas” included, firstly, the suggestion that the information communication technology (ICT) platforms facilitated and accelerated democracy, while exposure to sites such as Twitter and Facebook was the real reason the pro-democracy protests occurred; secondly, the statement, that public figures who used the ICT platforms were necessarily pro-democratic; thirdly, a schema that posited ICTs as sources of unadulterated truth; and, fourthly, a schema that worked to coalesce non-Western protest movements into a homogenous wave of democracy, wherein authoritarian regimes were toppled in favor of Western governmental structures [2]. The facts from the 2009 Green Revolution in Iran (biggest demonstrations happened in Tehran on June 12-19, 2009) and/or the 2011 anti-Gaddafi Rebellion in Lybia (which started on February 16, 2011 in the Eastern city of Benghazi and resulted in civil war that ended with the murder of M. Gaddafi on October 23, 2011) were viewed in Western media through the prism of the “representational schemas,” while the schemas themselves manifested the hegemonic discourse of the powerful West/subordinate non-West.

An important issue regarding the political role of social media is distribution of influence between different communicators within them. Social media users have unequal positions. They can be divided into an active and highly politicized minority, which produces content, and a passive majority, which receives messages and cues from the elite. This distinction is highly important, as many analysts who study political implications of social media, do agree that most their users are not very politically sophisticated and use them mainly for entertainment and socialization. The unevenness in distribution of influence, however, should not be regarded in all cases as an argument to view social media as politically irrelevant. There are both theoretical arguments and empirical data showing that people who are less interested in politics can be driven into action under the influence of elite communicators. In political science there have been developed two main approaches toward mechanisms of such influence: cue-taking and message priming. According to the cue-taking approach, “instead of grappling with the various reasons elites offer in support of a particular position, citizens rely on their evaluations of the message source in deciding whether to accept or reject the source’s position” [13].

From this perspective, an elite’s influence depends on the characteristics of the messengers rather than arguments messengers offer in support of their political position. The message priming approach maintains that it is the content of the message that matters, and an elite’s cues can produce effects only when they enhance the citizens’ prior beliefs. The empirical endorsement to these statements can be found in both Egyptian and Russian

social media protests, which were organized by highly authoritative bloggers, whose messages, in addition, voiced the populations' oppositional moods.

The foregoing theoretical studies present arguments both in favor of and against the social media's ability to be a driver of political change, and particularly, of a change towards democracy. In my opinion, these studies, despite their conflicting premises, can be synthesized into a broader paradigm of relationships between social media and politics. This paradigm explains these relations insofar as the new communication tools become more and more significant to society in comparison with traditional broadcast and printed media. However, before examining the main features of this paradigm, it is necessary to provide a brief overview of important studies from the field of communication science that are relevant to an understanding of the historical development of "media studies".

American mass communication researchers presented important theoretical perspectives during the Cold War period after WWII regarding the operation of news media in the Communist bloc of countries in Eastern Europe. "Four Theories of the Press" (1956) by Fred Siebert, Theodore Peterson and Wilbur Schramm shaped the worldviews of several generations of American journalists regarding the role of the media in democracies and autocratic forms of government. The media were presented in this work as the most important tool for creating public discourse or the interchange of information. The authors argued that "the press always takes on the form and coloration of the social and political structures within which it operates. Especially, it reflects the system of social control whereby the relations of individuals and institutions are adjusted" [15, p. 1-2]. They defined four models of how the press operates within society – Libertarian, Social Responsibility, Authoritarian, and Soviet Communist. The difference between the polar models "libertarian" and "authoritarian" was based on the dichotomy that the press was either free from control of the state or subjected to it. In turn, this dichotomy determined that the main functions of the press in society were either propagandistic or independent from the control of government.

These precepts introduced by Siebert, Peterson and Schramm were critically reviewed in 1995 in the book "The Last Rights: Revisiting Four Theories of the Press." A group of researchers from prominent American universities collaborated to argue that the system of relationships between the media and the state underwent radical changes after the appearance of new means of electronic communication. The authors argued that, "New media are replacing the press as conduits for information flows from governments to people and from people to governments," and "in similar fashion, the press is losing its privileged role as a definer of facticity" [8, p. 174].

The best way to illustrate these changes is to highlight two of the levels at which communication occurs in society – mass and interpersonal. The mass level includes specific institutions – the broadcast and printed media – that specialize in gathering and disseminating information. The researcher Scott E. Caplan describes this level as "involving an organizational source that conveys messages to a large, relatively

unknown and relatively unresponsive audience” [1]. The interpersonal level takes place during everyday communication between people. According to Caplan, “interpersonal communication involves a relatively smaller number of participants who exchange messages designed for, and directed toward, particular others” [1].

The mass level, due to its institutional essence and ability to access a vast number of people, is tightly related to political power. In authoritarian countries the state-supported broadcast and printed media play crucial roles in spreading the government’s propaganda, while mass-media in democratic countries as “the fourth branch of government” act as a “watchdog” over the actions of the executive, legislative, and judicial branches of government. At the same time, even in autocratic societies the interpersonal level of communication is typically free from control of the state. Only the most repressive totalitarian political regimes openly try to subdue this level as well.

The distinction between the two levels of communication (mass and interpersonal) characterizes the communication paradigm of the traditional media that has been in operation since the first newspaper was published, and that continued to evolve through the introduction of broadcast technology. This paradigm coexists with, but in the view of some researchers has become outdated by the appearance of the social media, as each individual user of traditional media has the possibility to upload and publicize independent information, which, in turn, can almost instantly be shared through a chain of re-posts or re-tweets. The scholars who work in the field of electronic communication suggest that this newest media type promotes either “blurring the boundary between interpersonal and mass media”, [7] or heralds the “emergence of new ways of communicating that do not fit the traditional definitions of either mass or interpersonal communication” [12]. Whether we are witnessing merging of the two levels of communication or the appearance of an entirely new “third” level, it seems that a transition to a new communication paradigm is taking place, and this transition can have long-running consequences for political change.

Not so long ago, it was vital for opposition forces in governments to gain control over the channels of information flow. Accordingly, the telegraph, the post, and the radio station were primary targets of those planning a revolution. Today the situation is changing as the Internet and social media have given access to volumes of user-generated data and various contrasting opinions all over the world. What is taking place now can be compared to what happened in Europe in the 16th century when the printing-press, invented by Johannes Guttenberg, became a powerful tool for unprecedented spreading of religious dissent. In those times, due to this technical innovation, the authorities – the church and the state – lost their exclusive control over information that was circulating within society. The printing press facilitated not only the Reformation, which quickly spread over all of Central and Northern Europe, but in the long run, also promoted the appearance of political systems of a new type – representative democracies, including broad public participation in decision making through elections and referendums.

Since the social media is a relatively new phenomenon, existing for only some 10 to 15 years, its long-running consequences are difficult to predict. Its short-term impact on politics, including political change in the two countries considered in this article, are likely to be the following:

1. The social media is a relatively new phenomenon, and the freedom of communication that it grants is still lacking in legal and institutional regulation. This freedom will likely pose a threat to both authoritarian and democratic countries until some conventional standards of regulation are adopted.
2. The social media can facilitate organizing a protest, but in order to be successful, the protest also requires clearly defined ideological goals that can pose an alternative to those formulated by the ruling regime. The main strength of the social media is at the same time its main weakness, since the lack of institutionalization in protesting activity means a simultaneous shortage in its ideological integrity.
3. The social media can split a society in authoritarian countries into two classes with different political preferences – the class of TV watchers and the class of Internet users. Older people who usually spend their leisure time watching the state-controlled television stations are usually more supportive of the ruling regime, while young people who are more aware about the Internet are at the same time more oppositional.
4. The social media's ability to spur political change is dependent on political regime. The "Twitter-revolution" is less likely to happen in countries where the population believes that the ruling regime can be changed through elections or legal procedures.
5. A political protest can be viewed at a macro-level, aiming at changing the ruling regime as a whole, and at a micro-level, wherein local campaigns with clearly defined goals usually take place. While the macro-level encounters many organizational and ideological difficulties, the micro "step-by-step" level can prove to be far more successful in promoting pro-democratic transition.

Стаття надійшла до редколегії 21.01.2019

Прийнята до друку 21. 03.2019

REFERENCES

1. Caplan S. Challenging the Mass-Interpersonal Communication Dichotomy: Are We Witnessing the Emergence of an Entirely New Communication System? / S. Caplan [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.cios.org/EJCPUBLIC/011/1/01112.HTML>
2. Duncombe C. The Twitter Revolution? Social Media Representation and Crisis in Iran and Libya / C. Duncombe [Electronic resource]. – Mode of access: <http://law.anu.edu.au/coast/events/apsa/papers/151.pdf>
3. Gladwell M. Does Egypt Need Twitter? / M. Gladwell [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.newyorker.com/online/blogs/newsdesk/2011/02/does-egypt-need-twitter.html>
4. Ghonim W. "Our Revolution Is Like Wikipedia" / W. Ghonim [Electronic resource]. – Mode of access: <http://techpresident.com/blog-entry/ghonim-our-revolution-wikipedia>

5. Jane Harman on Middle East, Husbands Legacy. Interview by Charlie Rose / [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.bloomberg.com/video/jane-harman-on-middle-east-husband-s-legacy-2LzS5BGWS~Cb9pGszx~yRA.html>
6. Kern H. Opium for the Masses: How Foreign Media Can Stabilize Authoritarian Regimes? / H. Kern, J. Heim Mueller [Electronic resource] / E. Morozov. – Mode of access: <http://www.mit.edu/~jhainm/Paper/OVM2009.pdf>
7. Lea M. Love at first byte? Building personal relationships over computer networks / M. Lea, R. Spears [Electronic resource]. – Mode of access: https://www.researchgate.net/publication/232475311_Love_at_first_byte_Building_personal_relationships_over_computer_networks
8. Last Rights: Revisiting Four Theories of the Press [Berry W., Braman S., Christians C.]; ed. by J. Nerone. – Urbana: University of Illinois Press, 1995. – 205 p.
9. McLuhan M. Understanding Media. The Extensions of Man / M. McLuhan [Electronic resource]. – Mode of access: <http://beforebefore.net/80f/s11/media/mcluhan.pdf>
10. Morozov E. How dictators watch us on the web [Electronic resource] / E. Morozov. – Mode of access: <http://www.prospectmagazine.co.uk/2009/11/how-dictators-watch-us-on-the-web/>
11. Morozov E. Think Again: The Internet / E. Morozov [Electronic resource]. – Mode of access: http://www.foreignpolicy.com/articles/2010/04/26/think_again_the_internet?page=full
12. O'Sullivan P. Across the great divide: Melding mass and interpersonal theory through mediated relationships / P. O'Sullivan, C. Hoffner [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.ilstu.edu/~posull/OS&H1998.htm>
13. Owen A. Messages, Messengers, and Mechanisms of Influence: Elite Communication Effects and the 1992 Canadian Constitutional Referendum / A. Owen [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.cpsa-acsp.ca/papers-2005/Owen.pdf>
14. "Revolution 2.0," CNN interview with Wael Ghonim / [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.myweku.com/2011/02/revolution-2-0-preview-of-cnn-interview-with-wael-ghonim/>
15. Siebert F. Four Theories of the Press: The Authoritarian, Libertarian, Social Responsibility and Soviet Communist Concepts of What the Press Should Be and Do / F. Siebert, T. Peterson, W. Schramm. – Urbana: University of Illinois Press, 1956. – 153 p.
16. Schwartz E. Breaking the Weakest Link: An Analysis of How Social Media Falls Short in the Organization of Anti-Authoritarian Resistance / E. Schwarz [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.poliscimedia.com/wp-content/uploads/2011/03/WeakestLink.pdf>
17. Solis B. Defining Social Media: 2006-2010 / B. Solis [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.briansolis.com/2010/01/defining-social-media-the-saga-continues/>
18. Shirky C. Here Comes Everybody / C. Shirky [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.prospectmagazine.co.uk/2009/11/how-dictators-watch-us-on-the-web/>

19. Shirky C. The Political Power of Social Media / C. Shirky [Electronic resource]. – Mode of access: http://www.gpia.info/files/u1392/Shirky_Political_Poewr_of_Social_Media.pdf

ДЕМОКРАТИЧНА СИЛА СОЦІАЛЬНИХ МЕДІА: ТЕОРЕТИЧНИЙ ОГЛЯД

Євген Ланюк

*Львівський національний університет ім. Івана Франка
вул. Університетська, 1, м. Львів 79000, Україна
k_filos@lnu.edu.ua*

У статті розглянуто теоретичні підходи до проблеми, чи соціальні медіа сприяють демократії. Стаття узагальнює декілька ключових теоретичних аргументів, які висунули ці дослідники, і поділяє їх на дві групи, які умовно названі “кібер-оптимістами” та “кібер-скептиками”. Перша група дослідників стверджує, що соціальні медіа стали знаряддям організації та координації майже усіх сучасних політичних рухів від міжнародного до локального рівня. Поширюючи інформацію про факти порушення прав людини, розширюючи сферу громадянської участі та сприяючи діалогу і дискусії, соціальні медіа не лише мобілізують суспільство проти авторитарних та корумпованих політичних режимів, але й сприяють демократичному розвитку в тривалій перспективі. Друга група вчених, однак, вважає такий висновок передчасним. Вони стверджують, що соціальні медіа формують лише т. зв. “слабкі зв’язки”, тоді як для успіху демократії потрібні “сильні”, а диктатори по всьому світу пристосували їх для стеження за опозиціонерами та попередження їхніх кроків. У статті запропоновано узагальнену теоретичну модель співвідношення між соціальними медіа та політичними інститутами. Основним положенням цієї моделі є твердження, що соціальні медіа стирають різницю між масовою та міжособистісною комунікацією. У такий спосіб вони кидають виклик класичній моделі, описаній у книзі “Чотири теорії преси” (1956), згідно з якою традиційні ЗМІ завжди набувають ознак інституційного середовища, в якому вони оперують. В кінці зроблено кілька припущень про майбутню взаємодію між політичними інститутами та соціальними медіа, які полягають в тому, що: 1. Соціальні медіа, скоріше за все, становитимуть небезпеку для стабільності як авторитарних, так і демократичних режимів поки не будуть вироблені формальні юридичні правила їх регулювання. 2. Соціальні медіа здатні успішно мобілізувати протестні ресурси суспільства, однак не утворюють стабільних інституційних зв’язків та ідеології, які необхідні для успіху демократії в тривалій перспективі. 3 В суспільстві можливий поділ на т. зв. “партію Інтернету” і “партію телебачення”, які можуть суттєво відрізнятись за рівнем лояльності та підтримки керівної політичної еліти. 4. Ймовірність “Twitter-революції” істотно нижча в тих країнах, чие населення вірить в те, що на владу можна впливати через легальні процедури. 5. Політичну мобілізацію через соціальні медіа можна розглядати на макро- та мікрорівні. Якщо макрорівневий протест пов’язаний із суттєвими організаційними та ідеологічними труднощами, покровові кампанії на мікрорівні можуть відігравати не менш важливу роль для поступу демократії.

Ключові слова: соціальні медіа, політичні інститути, політичний режим, демократія, авторитаризм, масові та міжособистісні комунікації.

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ, ЕТИКА І РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

DOI: <https://doi.org/10.30970/vps.21.2019.5>

ОНТОЛОГІЧНА НЕЗАХИЩЕНІСТЬ ОСОБИ: ФІЛОСОФСЬКІ ВИТОКИ ПСИХОТЕРАПЕВТИЧНОГО КОНЦЕПТУ

Надія Гапон

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

Послаблення процесу ідентифікації у сучасну добу загрожує дезадаптацією, порушенням психічного здоров'я особи. Феноменологічний підхід Р. Лейнга дає змогу побачити цей низхідний шлях від здоров'я до хвороби. Автор проаналізував сутність психічного захворювання з позицій екзистенційної філософії, феноменології та соціальної критики. Його теорія зробила значний внесок у культурологію, філософію, соціологію тощо. Творчість Лейнга дала підстави узріти соціальну онтологію маргінальності, побачити у цьому світлі проблему свідомості, міжособистої комунікації, рольової структури модерного суспільства та розглянути механізми його функціонування. Науковий доробок Лейнга засвідчує, що філософія як «творчість концептів» (Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі) має практичний вимір. «Онтологічно захищена людина» є дієвим концептом, який отримує новий вимір у психотерапевтичних практиках.

Ключові слова: екзистенційна філософія, концепт, онтологічно захищена людина, психотерапія.

Феноменологія та екзистенціалізм завжди прагнули охарактеризувати природу сприймання особою світу та самої себе. Їхнім завданням стало з'ясування того, чим є «світ іншого», способу існування у цьому світі. Це передбачало опис окремих життєвих переживань у контексті цілісного буття особи у світі. Цілісності особи може загрозувати відчуженими соціальними взаєминами, байдужістю, неурою соціальних інститутів до проблем та криз особи та її родини. Саме так викристалізовується «суспільство розрізнених індивідів» (З. Бауман). Таке суспільство має низку проблем, серед яких виразняється питання онтологічної незахищеності людини та її подолання. Лише гармонізоване «Я» дає особі відчуття своєї присутності у світі як реальної, живої, цілісної та неперервної (у часовому сенсі). Зовнішній (соціальний) світ, інші люди переживаються при цьому, як однаково реальні, неперервні, цілісні. Власне це переживання характеризує «онтологічно захищену особу» (Р. Лейнг) [5, с. 47]. Почуття онтологічної захищеності дає змогу

особі безболісно зіштовхнутися з соціальними, духовними, етичними чи вітальними перешкодами. Ця зустріч, безперечно, містить елементи часткового деструктування особи. Однак онтологічна захищеність дає особі почуття впевненості у своїй реальності та ідентичності, а також в реальності світу, що її оточує, ідентичності інших людей.

У пошуках метамоделі, яка зможе відобразити цілісність людського буття у світі міститься уся історія теоретичної та практичної філософії. У феноменології, екзистенціалізмі Гусерля, Гайдеггера, Сартра, Мерло-Понті, Ясперса та інших віднаходили певні ідеї, які були концептами окремих напрямів психотерапії. Так у клінічній психотерапії актуальною поставала проблематика психотичного, «неістинного Я». Проблема розуміння цього несправжнього Я (як способу неістинного життя) висвітлена в екзистенційній філософії К'єркегора «Хвороба до смерті», Гайдеггера «Буття та час», Сартра «Буття і ніщо», Бінсвангера «Три форми невдалого існування», Куна «Феноменологія маски» та ін. Кожний концепт відсилає до деякої важливої для філософії здоров'я проблеми. Концепти, – як зазначають Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі, – мають деякий «особистий підпис». Це «...аристотелівська субстанція, декартівське *cogito*, лейбніцівська монада, кантовське *апріорі* ... » [4, с. 12], і «...без підпису творців вони є ніщо» [4, с. 10].

До поняття онтологічної безпеки (*ontological security*) зверталися Е. Еріксон, І. Гофман, Е. Гідденс. Зокрема, Е. Гідденс вбачає у понятті «конфіденційність або довіру, які являють собою природний та соціальний світи, разом із засадничими екзистенційними параметрами самості та соціальної ідентичності» [3, с. 499]. Згодом до поняття «онтологічно захищена особа» звертався психолог Ф. Василюк, який характеризує це переживання особи, як найвищий рівень рефлексії, досконалий спосіб структування самої себе та світу. Тут філософування охоплювало власну екзистенцію та екзистенцію іншого. Звісно, коли цей інший є клієнтом (пацієнтом), рефлексія постає спробою відновлення шляху клієнта «до самого себе» у цьому світі, хоча акцент може бути зроблений на шляху клієнта до «буття-з-іншим» (психотерапевтом). Переживання онтологічної захищеності Ф.-С. Перлз вбачав у «відчутті самості» (*self*), натомість Р. Лейнг у відчутті «всеохопної самості» (*integralselfhood*). Концепт «онтологічна незахищеність особи» представника екзистенційно-феноменологічного напрямку психіатрії Р. Лейнга мав значний вплив на медичні інститути, загалом на соціокультуру пізнього модерну.

Метою статті є розглянути зміст концепту «онтологічна незахищеність особи» Р. Лейнга, утвердження концепту від ідей представників екзистенціалізму до осереддя психотерапевтичної концепції.

Шлях шотландського дослідника Р. Лейнга (1927-1989) до формування своєї концепції був тривалим. Усе розпочалося в школі м. Глазго, де він учнем студіював Софокла, Есхіла, Платона, Аристотеля та ін. Згодом, як студент-медик університету Глазго, Лейнг стає активним учасником сократівського клубу, де президентом був

Б. Рассел. Однак найбільше Лейнг захопився ідеями класиків екзистенціалізму. Йому були співзвучними ідеї Е. Гусерля, зокрема його розуміння свідомості як інтенційного переживання, важливості розгляду феноменологічного змісту переживань людини. Також Лейнг сприйняв розуміння С. К'єркегором феномена відчаю, яке є важливим для переживання світу особою, зокрема психотиком. Науковою темою Лейнга була етиологія психозу. Так, під впливом екзистенціалізму, феноменології визріває концепт «онтологічної незахищеності» людини, який він упроваджує в поле філософії здоров'я. Онтологічна незахищеність може становити загрозу існуванню людини. Психотик не сприймає свою часову перспективу як реальність, одухотвореність, автономію (свою та інших). Він стає на шлях стурбованості щодо збереження своєї ідентичності (Е. Еріксон), відчаю-слабкості (С. К'єркегор), пошуків захисних механізмів, які дозволятимуть стати реальним чи наблизитись до зовнішнього світу (З. Фрейд, А. Адлер, К. Горні, Ф.-С. Перлз та ін.).

Філософія екзистенціалізму звертається до безпосередніх переживань людини, де рефлексія відкриває людині її існування та основні властивості світу. Людині треба позбутися розуму, зануритися у те, чи інше довічне почуття настроєвості, прислухатися до цих «патологічних» почуттів замкнутості, жаху, тривоги, які відкривають людині складнощі її існування, що є ключовими до усього буття у світі. Ідея виокремлення онтологічних почуттів належить М. Гайдеггеру. У найбільш фундаментальних рисах М. Гайдеггер розрізняє онтологічну налаштованість (*Gestimmtheit*) на світ та часткові онтичні стани: емоції, настрої, у яких вона виявляється. Розрізнення статусів «онтологічного» та «онтичного» дає йому підстави побачити відмінність між онтичним страхом (*Furcht*), якому притаманна чітка фіксованість причини й предмета, та страхом, що є онтологічною тривогою (*Andst*). Останній має стосунок до людської реальності загалом [6, с. 21].

Значний вплив на ідеї Р. Лейнга мав Л. Бінсвангер, який здійснив феноменологічний поворот у психіатрії. Надзвичайно значущим для Бінсвангера виявилось прочитання праці М. Гайдеггера «Буття і час» (1927), вона зумовила назву його методу «Dasein-аналіз». У найзагальнішому значенні цей метод можна розглядати як застосування Dasein аналітики Гайдеггера до проблем психотерапії. Бінсвангер у праці «Буття-у-світі» (розуміє життя як цілісний конкретний феномен у єдності минулого, сьогодення та майбутнього [1, с. 11]. Р. Лейнг, який був учнем Бінсвангера, у своїй праці «Розколоте Я» («*The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*»), що з'явилася 1968 р., також робить спробу екзистенційного опису осіб, які втратили цілісність. Вжите ним поняття «шизоїд» має стосунок до індивіда, цілісність досвіду якого розщеплюється у двох основних напрямках. Передусім – це розпад його стосунків із оточуючим світом, а також руйнування зв'язків із самим собою. Така людина відчуває себе нецілісною особою, а ніби «розколотою» на різні частини власного «Я».

Р. Лейнг здійснив саме екзистенційно-феноменологічний опис примежових особистих станів, який відрізнявся від загальноприйнятих підходів клінічної

практики того часу. На його думку, традиційний клінічний аспект не демонстрував істинно людського змісту та значення психозу, обмежував розуміння життя пацієнта особливим клінічним буттям. Невдоволеність застосуванням психіатричних та психоаналітичних «технологічних» термінів було явищем типовим серед психіатрів. Багато із них усвідомлювали, що психіатрична лексика, використання негуманітарного словника для опису психіатричних пацієнтів була спробою своєрідного розщеплення особи – аналогічною до її екзистенційної розколоти.

Онтологічна тривога фрагментує, розколює, розщеплює цілісне «Я» людини. Опис екзистенційних розщеплень людини розпочинається саме з поняття «цілісність». Р. Лейнг бачить поняття цілісності більш ширше, ніж психоаналіз. Він продовжує екзистенційну традицію у розумінні цілісності особи. Відтак цілісність – це спроба охопити досвід «себе» у взаєминах з іншими у «своєму» світі [5, с. 16]. Поняття «образ світу» розмежує певні особисті стани онтологічної захищеності та онтологічної незахищеності. Між різними типами образу себе та світу може розгортатися екзистенційна пустка. Перехід, або зміна переживання від цілісності «простого» образу світу до цілісності «складного» образу світу супроводжується кризою, невротизацією чи психопатизацією. Індивід схильний переживати власне буття як реальне та цілісне через відмежування від решти світу. Проте «зовнішньо складний» світ є загрозою для «внутрішньо складного» світу. Останній здатний віддалити проблеми та труднощі зовнішнього світу на безпечно для своєї цілісності відстань з метою його подальшого перетворення та конструювання. Відсутність страху, відсутність відчуття загрози у переживанні зовнішньо складного світу підсилює відчуття онтологічної захищеності. «Внутрішньо простий» світ, який не є наповнений особистим сенсом, містить відчуття загрози, нереальності, небезпеки з боку «зовнішньо складного» світу. Бувають обставини, коли індивід почуває себе недостатньо відмежованим від решти світу, ставить під сумнів самототожність та автономію. Це порушує відчуття власного часового простору. Онтологічно незахищена людина стурбована тим, як себе зберегти, досягнути компромісу з іншими людьми.

Для онтологічно незахищеної особи обставини щоденного життя, контактів із зовнішнім світом є виснажливим, напруженим заняттям. Відхід від цієї напруженості є втратою зв'язку з дійсністю та зануренням у самого себе. Така особа, елементи світу якої укладаються в ієрархію значень та означень світу, починає «жити у власному світі». Поріг «фундаменту безпеки» (К. Горні) такої особи є настільки низьким, що кожний взаємостосунок загрожує їй втратою ідентичності. Це відчуття поглинання власної особи з боку зовнішнього світу сприяє постійній напруженості. Поглинання переживається особою як ризик бути зрозумілою, остаточно проінтерпретованою, аборозглядається, як страх бути неавтономною для інших. Тут основним захисним механізмом переживання поглинання та одночасного збереження ідентичності є ізоляція. Цей механізм призводить до самотності особи. Когнітивна конфліктність

такої особи є очевидною. Адже бути повністю зрозумілою, проінтерпретованою іншими людьми – означає для онтогенетично незахищеної особи бути розчиненою серед іншого. Ілюзії власної складності, невизначеності є способом вибудовування перешкод для викриття внутрішньої розлагодженості з іншими.

Однак виникає запитання про особливості тієї форми стосунку до себе, яку обирає онтологічно незахищена людина. Йдеться про певний спосіб організації власного буття всередині себе, коли індивід ідентифікує себе винятково з тією частиною, яку відчуває невтленою. У звичайних обставинах особистість відчуває себе неминуче зв'язаною зі своїм тілом, чи у своєму тілі. Звісно, «втлене Я» не є однозначно неприсутньою фортецею проти «корозії» онтологічних сумнівів та невпевненості, не служить захистом від психозів. Натомість відчуття «втленого Я» є необхідним моментом для інтеграції «Я». І навпаки, невтленість відчиняє двері до переживань себе у поняттях дуалізму «Я – тіло». У стані «невтленого Я» тіло перестає бути центром істинного «Я», воно відчувається як об'єкт у світі об'єктів. Схоже розділення Я та тіла позбавляє «невтлене Я» безпосередньої участі в будь-яких аспектах людського життя, посередником якого слугують тілесні відчуття, почуття, слова та рухи (вирази обличчя, дії тощо). Функція «невтленого Я», як споглядача всього, що робить тіло, полягає у контролі, критиці, спостереженні за діями тіла. «Невтлене Я» стає гіперсвідомістю. Воно прагне стверджувати власні образи. Воно встановлює взаємини між собою та тілом, які можуть бути дуже складними [5, с. 91].

Натомість Р. Лейнг зазначає, що відчуження від тіла є прагненням зберегти своє «Я», знайти йому схованку в хаотичному небутті, поза живими діалектичними стосунками з реальними, живими людьми. Особа, яка переживає порожнечу, входить у спрощені умови, що їх К'єркегор назвав «замкнутістю». Психотична особа у Лейнга характеризується «порожнечою дією». У Гегеля в «Феноменології духу» зазначено, що індивідуальне буття є тим, чим є дія. Індивідуальність визначається через «...коло своєї діяльності, в якому вона репрезентується як реальність» [2, с. 17]. Завдяки тому простому факту, що діяє індивід постає для інших тим, ким він є насправді. Саме цього боїться психотична особа, і цього прагне уникнути, коли використовує неістинне «Я»: тут воно постає нескінченною можливістю, здатністю, наміром. Індивід прагне залишитися незалежним від «об'єктивного елементу», – тому його дія, його вчинок для нього не є він сам. Так, свідомість відгороджується від «об'єктивного елементу» у своїх вчинках, діях, у відчуттях. Для неї «не може бути ні спонтанної дії, ні спонтанного сприйняття» [5, с. 123]. Відтак, шизоїдний стан може бути зрозумілим як спроба збереження слабкоструктурованого буття. Коли небезпекою для особи постає втрата буття, захист полягає в тому, що особа впадає у стан небуття. «Невроз – це спосіб уникання небуття через уникання буття» [5, с. 62].

Первинним філософським інтересом для Р. Лейнга завжди був досвід особи з психічним захворюванням. Однак дослідник поставив важливі питання про

онтологічний статус патологічного досвіду, підґрунтя людського існування, про механізми входження особи у соціум, про причини її відчуження, ізоляції, маргіналізації. У своїй праці «Політика переживання» (1967) Р. Лейнг поставив питання про соціальний, культурний контекст існування онтологічно незахищеної особи [7]. Його погляд відрізнявся від соціопсихоаналітичного розуміння. Повсякденне життя особи не лише залежить від специфіки й контексту індивідуальності, а й передбачає наявність системи онтологічної безпеки. Остання виражає незалежність, автономність контролю за діями людини в межах передбачуваного ходу подій. Психологічні витoki онтологічної безпеки необхідно шукати у базових механізмах контролю тривожності. Власне це показав Е. Еріксон: формування довіри до інших на ранніх стадіях розвитку дитини у сім'ї є важливим для почуття онтологічної безпеки дорослої особи. Дитина набуває на цих ранніх стадіях психосоціального розвитку більшої автономності, свої «механізми захисту», які забезпечують обопільний характер довіри зі світом (ввічливість, тактовність тощо). Система онтологічної безпеки зберігається цими механізмами, але ґрунтується не стільки на них, скільки на передбачуваності подій життя, які порушуються у критичних ситуаціях. Збільшення рівня тривожності, який вже не стримується базовою системою безпеки, є специфічною рисою критичних ситуацій [3, с.100].

На відміну від цих спроб психологізації концепту онтологічної незахищеності, Р. Лейнг розкрив його як патологічний досвід для усього суспільства, вказав на певну відповідальність суспільства за психічні розлади. Науковець вписав психічне захворювання не в абстрактну онтологію світобудови, а в онтологію суспільства. Особа із психозом постала певною даністю. Нормальний стан людини, її адаптивність є високою платою суспільству. Особа за свою «нормальність» вимушена платити формалізацією людських стосунків, байдужістю, «хибною свідомістю», яка дає змогу вводити у систему «соціальних фантазій». На рівні суспільних взаємин ними можуть бути соціальні стереотипи, упередження, переконання, політичні погляди. На рівні міжособистих взаємин – сімейні, групові міфи. Розуміння Р. Лейнгом «нормальності» нагадує поняття «пропащого буття», описаного М. Гайдеггером, – стану, якому притаманні відчуженість, самозаспокоєність, втеча від самого себе [6, с. 58]. Людина, яка намагається вийти із системи групової фантазії, становить для інших членів групи екзистенціальну загрозу, тому що ставить під сумнів їхні вірування, відтак впливає на їхній спосіб життя. Так людей група таврує ярликом божевільності, отримує захист себе від їхнього впливу. Як підкреслює Р. Лейнг, фахівці в царині психіатрії шизофреніками називають тих, хто зазнав невдачі в процесі пристосування до світу громадських галюцинацій [6, с. 12]. Лікарі намагаються «приручити» індивіда, повернути його до тієї системи групової фантазії, яку він намагався подолати. Тому Р. Лейнг вважає шизофренію не стільки патологією поведінки, скільки патологією комунікації, хворобою людських

взаємин. Він підкреслює, що будь-який випадок шизофренії повинен розглядатися шляхом дослідження не одного пацієнта, а всього соціального контексту (зокрема, сімейного), який дозволяє з'ясувати витoki патології. У «Політиці досвіду» (1967) Р. Лейнг, зокрема стверджує, що необхідно долати соціальне відчуження осіб з психічними захворюваннями. Діяльність Р. Лейнга з організації соціотерапевтичних громад стала виразом бунтівних настроїв 1960-х рр. у т.зв. вирішенні проблеми подолання соціального відчуження. Хоча концепція Р. Лейнга не мала очевидного соціального практичного втілення, але окремі ідеї стали успішно застосовуватися у психіатрії та психотерапії, вплинули на практику медичних інститутів та філософію здоров'я [7, с. 200].

Отже, втрата цілісної картини себе та світу, розрив цього взаємозв'язку характеризує онтологічно-незахищену особу. Відчуження від зовнішнього світу викликає в особи страх перед ним як перед загрозливою інстанцією буття. Феноменологічний підхід Р. Лейнга дає підстави побачити цей низхідний шлях від здоров'я до хвороби. Особа з слабким сприйняттям власного буття стає невпевненою онтологічно. Подальша втеча від стану онтологічної невпевненості зумовлює розщеплення свідомості та тіла, за яким є неминучий хворобливий стан. Особі, яка пізнає світ, необхідно ідентифікувати себе не тільки фізично, а й екзистенційно. Відтак, послаблення процесу ідентифікації у сучасну добу загрожує дезадаптацією, порушенням психічного здоров'я для особи. Саме Р. Лейнг зробив спробу проаналізувати сутність психічного захворювання з позицій екзистенційної феноменології та соціальної критики. Так філософська ідея віднайшла себе, концептуалізувалася, увійшла у психотерапевтичну практику. Лейнгова теорія зробила значний внесок у культурологію, соціологію, а праці вплинули на становлення гуманістичної психології, на міждисциплінарні дослідження.

Натомість Р. Лейнг вперше запропонував новий погляд на психічне захворювання, яке маркує не абстрактну онтологію світобудови, а показує онтологію суспільства. Творчість Р. Лейнга дала змогу узріти соціальну онтологію маргінальності, побачити у цьому світлі проблему свідомості, міжособистої комунікації, рольової структуримодерного суспільства та розглянути механізми його функціонування. Науковий доробок Р. Лейнга засвідчує, що філософія як «творчість концептів» (Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі) має практичний вимір. «Онтологічно захищена людина» є концептом, який отримує свій вимір у психотерапевтичних практиках, є об'єднувальним для понять «втрачене» буття, «розколоте» Я, «відчуженого» Іншого. Завдання сучасного психотерапевта, у світлі ідей Р. Лейнга, полягає у тому, щоб допомогти пацієнтові досягнути стану екзистенційної автентичності, усвідомити вимоги власної сутності і відповідно до неї перебудувати структуру буття-в-світі.

Стаття надійшла до редколегії 21.01.2019

Прийнята до друку 21.03.2019

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ:

1. Бинсвангер Л. Бытие-в-мире / Л. Бинсвангер. – Москва : КСП; Санкт-Петербург : Ювента, 1999. – 300 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Феноменология Духу: пер з нім. П. Терещук / Г.В.Ф. Гегель. – Київ : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2004. – 548 с.
3. Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структуризации / Э.Гидденс. – Москва : Академический проект, 2015. – 528 с.
4. Делез Ж. Что такое философия?: пер. с фр. и послесл. С.Н. Зенкина / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – Москва : Ин-ут эксп. социологии, Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. – 288 с.
5. Лейнг Р.У. Разделенное Я Экзистенциональное исследование психического здоровья и безумия / Р.У. Лейнг . – Київ : Гос. библиотека Украины для юношества, 1995. – 316 с.
6. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер. – Москва : Республика, 1993. – 447 с.
7. Laing R.D. Polityka doświadczenia. Rajski ptak / R.D. Laing. – Warszawa: Wydawnictwo KR. – 2005. – 208 s.

**ONTOLOGICAL INSECURITY OF A PERSON:
THE PHILOSOPHICAL ORIGINS
OF THE PSYCHOTHERAPEUTIC CONCEPT**

Nadiya Hapon

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

Existential philosophy, phenomenology tried to understand the nature of person's perception of the world. Its task was to find out what is «the world of the Other», the way of existence in this world. The integrity of a person can be subjected to devastating effects of sociality. Now more obvious is the need to overcome the ontological insecurity of man.

The search for a metamodel, which can reflect the integrity of human existence in the world, was engaged not only by philosophers. In particular, psychiatrists and psychotherapists drew their inspiration from the concepts of Husserl's, Heidegger's, Sartres' existentialism. One of the researchers who was inspired by the philosophical concepts of existentialism was R. Laing. He introduced in the psychotherapy of neurotic and psychotic disorders a new concept - ontological insecurity of a person.

R. Laing's phenomenological approach allows to see this downward path from health to illness. A person with a weak perception of his own being becomes a person ontologically uncertain. Further escape from the state of ontological uncertainty causes the splitting of consciousness and body, followed by a morbid condition. A person who knows the world must identify herself not

only physically, but also existentially. Therefore, the weakening of the identification process in the contemporary world threaten with maladaptation and violation of a person's mental health. R. Laing attempted to analyze the essence of mental illness from the standpoint of existential phenomenology and social criticism. His theory has made a significant contribution to culturology, philosophy, sociology. Laing's works allowed to see the social ontology of marginality, to see in this light the problem of consciousness, interpersonal communication, the role structure of modern society and to consider the mechanisms of its functioning. Laing's scientific work proves that philosophy as «the creativity of the concepts» (J. Deleuze, F. Guattari) has a practical dimension. «Ontologically secure person» is a concept that gains its dimension in psychotherapeutic practices. This concept has a psychotherapeutical potential: it integrates a «lost» being, «split» personality, «alienated» Other.

Keywords: existential philosophy, concept, ontological in security of a person, psychotherapy.

DOI: <https://doi.org/10.30970/vps.21.2019.6>

ЕТИКА ГЛОБАЛЬНОЇ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ ГЕОРГА ПІХТА

Лєшек Гавор

*Інститут філософії Рязівського університету,
35-959 Rzeszów, ul Rejtana 16 C (Польща)
leszek.gawor@gmail.com*

У статті подано ідею глобальної відповідальності Георга Піхта. Він зосереджується на описі загрозливого стану сучасного світу та показу необхідних дій заради виживання людства. Цьому слугує протиставлення „технонауки”, як оманливої риси сучасного розуміння світу, „освіченій утопії” – меті перебудувати сьогоднішнє заблукале суспільство людей

Ключові слова: етика глобальної відповідальності, криза сучасного світу, освічена утопія, Георг Піхт, технонаука.

Етика глобальної відповідальності – це сучасна течія етичних розмірковувань [1, с. 14-21; 2; 3, с. 58-77], що характеризується виходом за межі автономної концепції традиційної етики. Вона намагається охопити своєю сферою не тільки площину індивідуальних дій людини, але виходить поза сферу суспільного життя, роблячи своїм предметом увесь світ у [всій] його складності. Це – проект, що має створити нову модель етичної самосвідомості. Його організуючим поняттям є „відповідальність”. За його допомогою настає ре-дефініція класичного, індивідуального суб’єкта моралі та поля його діяльності. У цьому підході суб’єктом моральної активності стають не лише індивіди, але й людські спільноти, такі як суспільні (наприклад, екологічні, на кшталт *Грінпису*), міжнародні (наприклад, ООН) організації, конкретні держави, економічні системи або й усе людство. Предметом морального впливу, який підкреслює відповідальність людського виду за створення ситуації загрози для подальшого його існування, а також відповідальність за стан успадкованого наступними поколіннями світу, є вже не тільки сфера міжлюдських стосунків, але всі, викликані людиною, глобальні небезпеки, та особливо екологічна криза. Поняття „відповідальності” за світ і перед світом уможливує, водночас, і навіть наказує, перейти до сфери заангажованих дій, що мають характер моральної повинності [1, с. 47-61]. Серед філософів, які у своїх розмірковуваннях піднімають проблематику етики глобальної відповідальності, називають Аласдера Макінтайра (1929), Зигмунта Баумана (1925-2017) та, передусім – учнів М. Гайдегера: Ганса Йонаса (1903-1993) [3, с. 60-63] і Георга Піхта (1913-1982).

Георга Піхта бачення сучасного світу наповнене багатьма явищами, що набирають вигляду конкретних глобальних проблем, трактованих ним як симптоми загрози остаточної катастрофи людської цивілізації. Його рефлексія [4], визначена такою перспективою, прямує до двох головних цілей: інтерпретації стану сучасного світу людини, а також (на цій основі) – окреслення необхідних діянь задля подальшого виживання людства.

Перше питання Піхт розпочинає з констатації, що людська екзистенція, хоча й тісно пов'язана з природою, є взагалі можлива тільки завдяки „опануванню природи” і створенню „штучного світу”, який, по-суті, є справжнім природним середовищем людини. У зв'язку з цим він пише: „[...] людина – це істота настільки недосконало наділена природою, що вже від самого початку потребувала штучних засобів, аби утримати себе та свій вид. Те, що людина може екзистувати тільки в штучний спосіб, є її природою [...]. Мистецтва, винайдені людиною для компенсації недоліків її будови греки назвали «технай» – цьому ми завдячуємо поняття техніки” [4, с. 63]. У парі з технікою, на його думку, іде наука. Якщо на початках людства домінувала техніка чисто ужиткова, то враз із розвитком людського виду з'явилася наука, пропонуючи теоретичний опис різних аспектів світу. Наука також швидко заслонила істинний світ, стаючи конститутивним елементом „штучного світу”. Піхт звертає увагу на злиття техніки і науки в одне ціле, у своєрідну «технонауку», яка спільно визначає неавтентичне сприйняття світу природи та світу суспільства: „Розрізнення [цієї сфери] на техніку і науку вже у своїх зачатках є хибне; у XX столітті воно стало явною помилкою, оскільки сьогодні між теоретичним дослідженням і технічною інновацією виникає відношення взаємності, яке вже не дозволяє як слід відділити обидва дослідження” [4, с. 194]. Далі він підкреслює, що „Наука сьогодні поєднана з технікою у нерозривне ціле. Внаслідок цього все, що буде помислене, також і виготовляється. Завдяки техніці як знаряддю, а також апаратові виробництва, абстрактні мисленні експерименти швидко стають суспільними реаліями” [4, с. 196]. „Штучний світ”, який базується на природі, успішно блокує людині безпосередній доступ до світу природи; розвиток людства проходить виключно у борознах, визначених технонаукою.

Наведені вище зауваги становлять для Піхта зручний вихідний пункт для фундаментальних для нього аналізів, пов'язаних із триванням так представленого світу людини та її історичної ходи, багатої на успіхи, але й на численні катастрофи та кризи. Ключовим для цих питань є впровадження ним категорії розуму. Розумність – це властивість людини, завдяки якій вона може існувати та розвиватися. Піхт описує її як здатність передбачати „[...] наслідки свого мислення та діяння” [4, с. 35], а також як готовність нести відповідальність за цю активність. Найкращим прикладом ролі розуму в людській екзистенції є конструювання, завдяки ньому, штучного світу наукотехніки, що дає людині засоби для влаштування собі якнайкращих умов існування.

Згідно Піхта, розумність виступає в людській історії у багатьох формах. Так, він пише, що її первинною та надалі функціонуючою формою є містично-релігійна структура людського мислення, що дає можливість інтуїтивної перцепції дійсності; таку роль виконувала і виконує також мистецтво та філософія. Однак, найповніше розумність маніфестується в техніці та науці. Проте, не є так, що ця розумність завжди супроводжувала людську думку та дію. У ході історії можна легко виділити періоди, в яких розумність була відкинута. Це були, наприклад, усі ті епохи, в яких негувалася релігія, позбавляючись тим самим можливості дійти до Абсолюту та обґрунтування імперативу відповідальності [1, с. 135]; на думку Піхта відмова від релігії означає зубожіння пізнання.

Але найбільша втрата розумності, згідно Піхта, заторкнула комплекс техніки і науки (якщо почати зі Стародавнього світу). Вона пов'язана з виниклим тоді переконанням, що наука і техніка – це найдосконаліша іпостась розуму. Вираженням такої позиції є віра у необмежені можливості техніки та науки, при одночасному знеціненні інших іпостасей розумності. Результатом розумності має бути знання, але зараз воно стало радикально обрізане: „Як знання сьогодні визначають пізнання, яке можна забезпечити доведенням. Цю умову можна виконати тільки щодо дуже вузького відрізка всього людського мислення. Релігія, мораль, мистецтво, політика, переважна більшість суспільних феноменів і всі оті версії минулого, якими ми керуємося, будуючи плани на майбутнє, якраз випадають з обшару так визначеного знання. Відтак, випадає саме те, що ми б мусили знати, хочаби розумно облаштувати цей світ” [4, с. 192]. На додачу, – констатує Піхт, – [починаючи] з нового часу, наука щораз більшою мірою підлягає партикуляризації й автономізації окремих наукових дисциплін, що унеможливує представлення цілісної картини дійсності. Крім того, наука більше зосереджується на вирішуванні поточних проблем, ніж на самому пізнанні. Техніка, у свою чергу, намагається бути ліками від усіх актуально виниклих труднощів, у переконанні, що всі болячки сучасного світу вона може подолати, що виявляється – перед лицем наростаючих глобальних проблем – неправдою. Сучасна технонаука, хоч і характеризується величезною динамікою розвитку, на думку Піхта, має ірраціонально спонтанний характер і через це втрачає розумність; позбуваючись передбачення наслідків свого мислення та діяння, а також відповідальності за них, стала зловісною для людства оманною. Небезпека цієї омани є тим більшою, що ця технонаука зберегла видимість розумності, названу раціоналізмом, у той час, коли: „[...] враз із поступом науки раціональність звільняється від розуму, навіть просто потрапляє із ним у суперечність» [4, с. 196]. Раціоналізм для Піхта – це спотворена розумність, яка не враховує відповідальності. Крах розумності є, на його думку, головним джерелом кризового стану сучасного світу.

Цю узурпацію технонаукою позбавленої розумності раціональності як єдино слушної інтерпретації світу особливо ілюструє глобальна проблема екологічної загрози. У зв'язку з цим Піхт пише: „Передусім людство у новий час піддається

омані, що здатне цілковито емансипуватися від природи і збудувати таку цивілізацію, в якій [...] закони природи будуть піддані вільній волі людини [4, с. 35]. Таке бачення світу природи і світу суспільного, а також розпочинання на цій підставі практичних діянь, при одночасному загубленні тісно пов'язаної з розумністю відповідальності, особливо проявилось упродовж останніх десятиріч такими явищами як, наприклад: забруднення атмосфери, виродження ґрунтів, кліматичні зміни, вирубка лісів, малюча біорізномірність, порушення природного водного господарства, – які становлять іпостасі глобальної екологічної кризи. Крім того, результатом цієї «безрозумності» стала позиція „Віри у необмежені можливості науки і техніки, [яка] веде до легковажного ставлення до обмежених як природних матеріалів, так і можливостей [напр. харчових] людини” [1, с. 138], найбільш життєво важливих питань для найближчого майбутнього людського виду. В сумі, все це однозначно свідчить про серйозну екологічну кризу, що заторкнула увесь світ. А між тим, ця криза є тільки однією серед інших пекучих глобальних проблем сучасного світу.

Історія людства, – підкреслює Піхт, – ніскільки не є історією прямолінійного розвитку розумності, що демонструє визначений безрозумною технонаукою інтелект людей останніх 200 років, негативно оцінювана політична і моральна кондиція суспільства тих років, а також катастрофічний стан експлуатованої природи. Сучасна людина, на його думку, опинилась у критичній точці і, якщо не змінить дотеперішнього способу сприймання світу і своєї в ньому активності, то буде знищена.

Згідно Піхта порятунком цивілізації є вступити на шлях радикальної зміни формули розуміння світу, яка склалась у новий час. Ця зміна має, передусім, полягати у повсюдному відновленні розумності. Цей проект німецький філософ назвав „освіченою утопією”.

„Освічена утопія” – це цільова модель необхідної перебудови сучасного суспільства. Її центральним пунктом є утопізм, що його Піхт розумів як неустанне прагнення людини до покращення свого світу. „Покращений світ називається утопією” [4, с. 197], – пише він, маючи тут на увазі людське зусилля спроектувати картину світу, досконалішого від теперішнього, але й одночасне практичне реконструювання цього ж світу; відтак, утопія – це реальне починання. Таку роль утопії у перші періоди свого розвитку відігравав „штучний світ” технонауки з домінуючою роллю розумності; „[...] наука і техніка є нічим іншим, як практикованою утопією” [4, с. 196]. І таку ж роль має відігравати покращена сучасна технонаука, через повторне впровадження у її «кровообіг», замість наявної там раціональності – чинника розумності. У зв'язку з цим, Піхт особливо зазначає, що постульована ним утопія мусить мати рефлексійний і, водночас, критичний характер: „Фігурою потрібної нам думки, щоб ми могли вирішувати проблеми ХХ століття, є не конкретна, а «критична» утопія. Це – утопія, «критична» у подвійному сенсі: по-перше [...] вона містить методичну схему передумов раціональної критики актуальної ситуації, по-

друге, утопія мусить у постійній самокритиці проявляти невід'ємне розрізнення між утопією та дійсністю” [4, с. 202]. Справа стосується тут небезпеки потрактування утопії як дійсності, що стало уділом технонауки нового часу; звідси й визначення „критична утопія” чи „освічена (розумна) утопія”.

Проект нової, „сміливої” освіченої утопії Піхт адресує всьому людству, обумовлюючи також її успіх змінами в політичній, економічній, освітній і культурній організації голістично трактованого людства. „Людство виживе лише тоді, коли у масштабі планети вдасться розв'язати всю сукупність проблем, яких розвинені країни не змогли розв'язати у масштабі власних суспільств” [4, с. 177].

У зазначеній вище перспективі знаходиться найсуттєвіше у поглядах Піхта питання глобальної відповідальності. Філософ постійно підкреслює, що фундаментальною рисою розумності є відповідальність людини за світ, за його історію і за його майбутнє. Але також і відповідальність перед світом, перед його історією та майбутнім. Це розрізнення відповідальності „за” і „перед” слугує Піхтові, з одного боку, для того, щоб показати максимальний радіус дії відповідальності, а з другого – щоб підкреслити, що людська відповідальність постає, врешті-решт, перед найвищою з можливих інстанцій [1, с. 145].

Дуже цікавим є проведений Піхтом аналіз поняття відповідальності. Традиційно воно поєднується з одиничним моральним суб'єктом і має вигляд його готовності нести наслідки свого діяння. Німецький філософ наперед мислить про відповідальність інакше. Вона є, передусім, наслідком виниклих різнорідних подій, у результаті яких з'являються питання про відповідальність за ці події. Відповідальність не є вислідом рішення морального суб'єкта; відношення тут є точнісінько протилежне: це події зовнішнього світу накидають суб'єктові проблему відповідальності. У цьому питанні Піхт виразно пише: „Відповідальність не є [...] питанням моральної свідомості – її визначає сама структура подій (випадків). Структура станів речей підпорядковує людей (без огляду на те, чи вони хочуть це визнати, чи ні) укладові віднесення, який конститує відповідальність” [4, с. 240]. Трохи далі він розширює цю думку: „Відповідальність за власні діяння є тільки відрізком набагато ширшої області відповідальності за те, що діється. Підставою ж відповідальності за те, що діється, є відповідальність за області, в яких знаходяться повірені нам люди і повірені нам речі. (...) Ми не є відповідальними за те, що предмети діяння є предметами – ми є відповідальні за те, що діється” [4, с. 242].

Такий спосіб інтерпретування відповідальності є віднесений, зокрема, до природи. Людина великою мірою підпорядкувала собі природу, далі її експлуатує і щораз глибше втручається у її властиві процеси, здійснює щораз більший вплив на біорізномірність, яка зменшується. У цій перспективі Піхт стверджує, що: „В епосі природознавства історична відповідальність людини стала відповідальністю за поведінку природи взагалі. Той, хто хоче вилучити з дефініції відповідальності відповідальність за тварин, за рослини, сировину, за водний баланс і, в результаті,

можливо, за клімат (оскільки ці форми відповідальності не вдається інтерпретувати через віднесення до суб'єкта) – вже у вихідному пункті пізнає суть людської відповідальності. [...] людина, тією мірою, в якій несе за щось відповідальність, є істотою, яка знаходить себе не в собі, а поза собою” [4, с. 245]. Відтак, всі екологічні загрози стають структурою речей, яка накидає відповідальність людям і наказує кожному індивіду та всім формам людської спільнотності інтерналізувати цю відповідальність і поняття всіх можливих діянь, що елімінують чи, хоча б, обмежують спустошений стан природи.

Прийняття такої оригінальної формули відповідальності та застосування її в ділянках усіх інших глобальних проблем, що переслідують сучасний світ, повинно, на думку Піхта, повернути розумність в людському сприйманні світу і врешті реалізувати проект „освіченої утопії”. Це, – підкреслює німецький філософ, – єдиний шлях, що забезпечує людині терпиме майбутнє.

Етика глобальної відповідальності – це спроба змінити формулу традиційної етики. Класична етика адресувала свої вказівки, головню, області міжперсональних відношень. Зрідка формулювала рекомендації, які відносяться до суспільного, політичного й економічного життя (хоча останніми роками виразно зріс ранг етики бізнесу). В останніх десятиріччях увагу етиків приковують питання, пов'язані з охороною середовища людського життя. Однак, тим не менш, до 1970-х років не було спроб сформулювати моральні стандарти, що відносяться до всього людського «універсуму», з особливим трактуванням проблематики деградації природи. І в цьому контексті слід помістити розмірковування Піхта. Він намагається подолати обмеження класичної етики та ступити на шлях моральної рефлексії, яка робить своїм предметом найбільш суттєві загрози для подальшого розвитку людської цивілізації, що називаються глобальними проблемами сучасності. Серед них, з уваги на касандрівські пророцтва і катастрофний профетизм, найвагомішою для нього є проблема екологічної кризи. У своєму мисленні про актуальний стан людства та його близьке і віддалене майбутнє він присвячує цій проблемі найбільше уваги. Переконуючим поняттям, яким він послуговується у своїх зверненнях про захист і турботу про середовище людського життя, є відповідальність. Тільки якщо по справжньому перейнятися ним та якнайширше його практикувати, стає реальною надія на виживання людства в майбутньому.

Стаття надійшла до редколегії 21.01.2019

Прийнята до друку 21. 03.2019

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Ciężela H. *Problemy i dylematy etyki odpowiedzialności globalnej* / H. Ciężela. Warszawa : Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej i M. Grzegorzewskiej, 2006.
2. Filek J. *Filozofia odpowiedzialności XX wieku* / J. Filek. Kraków, Znak, 2003.

3. Gawor L. *Ekoszkice* / L. Gawor. Rzeszów, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2017.
4. Picht G. *Odwaga utopii* / G. Picht. Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1981.

ETHICS OF GLOBAL RESPONSIBILITY OF GEORG PICHT

Leszek Gawor

*Institute of Philosophy of the University of Rzeszów,
35-959 Rzeszów, ul. Rejtana 16 C (Poland)
leszek.gawor@gmail.com*

The article presents Georg Picht's idea of global responsibility. It focuses on describing the threats to the modern world and showing the necessary actions for the survival of humanity. As far as the former issue is concerned, Picht believes that today's man has lost his rationality. Rationality is the ability to predict the consequences of one's thinking and acting. It is a property of the human cognition of the world. It manifests itself in various areas: from religion, art and philosophy (enabling an intuitive cognition of reality) to technology (facilitating human existence) and science (giving an empirical-rational image of the world). It is a mistake of the modern man to combine technology with science («technoscience») and view the world only through this perspective. As a result, the human being became alienated from the natural environment and began living in the «technoscientific» artificial world. Consequently, humans solely focused on technical progress and the development of scientific ways of learning about reality, while at the same time they ceased to acknowledge the importance of the natural foundations of their existence. It resulted in a growing ecological crisis, which could easily lead to the destruction of the human species. Picht sees the only way out in the change of this modern, yet still native, formula of understanding the world. This change would consist in the restoration of natural rationality, not distorted by «technoscience.» This project was described by the German philosopher as «an enlightened utopia.» Its essence is the effort of all humanity (all subjects of social life, from individuals to state and supranational subjects) to improve the world through a critical revision of «technoscience,» restoring the due status of the natural environment in human life, and taking full responsibility for the crisis of the modern world. This responsibility should have a global dimension, and it should constantly accompany humanity today and in the future.

Keywords: ethics of global responsibility, crisis of the modern world, enlightened utopia, Picht Georg, technoscience.

DOI: <https://doi.org/10.30970/vps.21.2019.7>

ФІЛОСОФІЯ ПРАВА У ТВОРЧОСТІ ІВАНА ФРАНКА: ЮСНАТУРАЛІЗМ VS ПОЗИТИВІЗМ

Марія Братасюк

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
Львів, вул. Університетська, 1
pateu_mag@ukr.net*

У статті висвітлено філософсько-правові погляди Івана Франка. Акцентовано на природно-правових поглядах мислителя. Обґрунтовано ідею, що Іван Франко, незважаючи на засилля позитивізму в тогочасному соціально-філософському знанні загалом і в правознавстві зокрема, засвідчив вірність українській гуманістичній природно-правовій традиції, в основу якої покладено загальнолюдські цінності. Показано І. Франка як глибокого філософа права, який засобами художньо-образного мислення виступив проти тотального порушення прав українців в умовах імперської дійсності.

В основі української правової традиції покладено ідею природного права як сукупності загальнообов'язкових принципів, що виражають фундаментальні зв'язки буття, що відповідають інтересам та потребам людини і є первинними стосовно державного, позитивного права. Право оголошено невідчужуваним, оскільки є природним. Його трактують як Закон Природи, Закон Життя, який порушувати неприпустимо, бо це зумовить руйнацію засад буття як нації, народу, так і окремих людей. Серцевиною юснатуралістичної традиції є загальнолюдські цінності: життя, людина з її гідністю, честю, справедливістю, свобода, рівність суб'єктів права, добро, спільне благо, істина, добросовісність, які, на противагу легістській традиції та її цінностям – державі, законові, покаранню, порядку, дисципліні, відповідальності, мають потужний гуманістичний потенціал.

Українці зуміли зберегти і розвинути у нових індустріалізовано-урбанізованих умовах національну природно-правову традицію, правові сенси та цінності: справедливість-правду, свободу (в українській інтерпретації – «волю»), незалежність, рівність, відповідальність та обов'язки перед родиною, громадою та своїм народом; унікальні форми правового життя – звичаї та традиції, правову свідомість, для яких характерними є високе значення людської особистості як центрального елемента правової реальності.

Українська людина, її існування в природно-сільському та урбанізованому середовищах, її внутрішній світ, її доля постійно в полі зору мислителя. Він дуже добре відчуває людину, її природну суть, його герої співзвучні з природою, вони серед неї, з нею. Йому властиве глибоке розуміння того, що Людина, Природа, Космос і Життя взаємопов'язані, що це поняття одного порядку. Він «закорінює» людину в природі, надає людському статусу однієї з форм буття, що найтісніше пов'язана з іншими такими формами: нацією, народом, соціальними групами. Звернення І.Франка до селянської культури, селянського способу життя, побуту, які співіснують поряд з природою, серед природи, в природі, пошук

серед селян своїх героїв дають мислителю можливість відобразити в художній формі органічність українського селянства, єдність, гармонію людини і природи, що є однією із характерних особливостей української світоглядної парадигми.

Франкові погляди були альтернативою легістському погляду на право, який ототожнював право із законом, що стверджував державно-владну всездозволеність, не робив різниці між правовим законом і неправовим, трактував правосвідомість як законсвідомість, перетворював людину із суб'єкта права лише на об'єкт законницького впливу держави тощо. І.Франко заперечував державоцентризм у праві, тому це не поділяли тогочасні авторитети від юриспруденції.

Філософ також пильно придивлявся до правового життя українців. Його спілкування з українськими правниками, адвокатами, глибоке знання тогочасної правової реальності українців та Австро-Угорської імперії дали підстави мислителю правдиво відобразити тогочасну офіційну правову систему, народну правову традицію, і, що найважливіше – українську людину, яка опинилася в умовах австро-угорського державоцентризму і тотального безправ'я.

Ключові слова: право, правова свідомість, природне право, природні права народу, законодавство, судова система, судочинство.

Творчість Івана Франка дає змогу побачити його як глибокого філософа права, дослідити його погляди на низку правових явищ. Цей важливий ракурс творчості мислителя потребує дослідження, оскільки є мало висвітленим. А ще часто І.Франка трактують як представника саме позитивістського напрямку, що є альтернативним людиноцентричному гуманістичному природно-правовому. Таке дослідження дасть змогу показати І.Франка як мислителя, котрий при всій його прихильності до науки як втілення раціоцентризму, не дав позитивізму поглинути себе тотально і залишився в руслі української природно-правової традиції.

У творчості мислителя можна простежити осмислення ним ідеї верховенства права, природного права, його смислів та значень, прав людини та народу, нації, ідеї боротьби за право, ідею справедливого суду тощо. До цього виміру творчості філософа увага українських дослідників поки що була доволі скромною, тому Іван Франко загалом маловідомий як філософ права. Серед українських дослідників окремих аспектів його філософсько-правових поглядів на увагу заслуговують дослідження таких науковців як: О.Атоян, С.Сливка, Н.Павлусів, Ф.Шульженко, Т.Андросюк та ін.

І. Франкова доба – доба відчутної кризи української звичаєво-правової культури, епоха становлення культури кількості, що вже охопила Західну Європу, в галицькому краї, епоха трансформації українського правового життя, становлення людини ринкового типу і кризи людини звичаєвого устрою, коли традиційні моделі правової поведінки банкрутували, а ця людина змушена була адаптуватися до умов міської індустріалізації.

В умовах становлення ринкових відносин на галицькій землі докорінно змінюється спосіб життя галицької людини, її внутрішнього світу. О. Атоян акцентує, що кінець XIX – початку XX ст. супроводжувався якісною трансформацією

правосвідомості українців. Відбувався «пороговий цивілізаційний перехід від без правосвідомого стану до відносно свідомого: від стану традиційно-інфантильного до спроби надособистого соціального визволення...» [2, с. 28]. Іван Франко придивляється до народного правового життя в той час, коли офіційна правова наука, в якій домінував позитивізм, до нього була байдужою. Сучасником мислителя був фундатор школи «живого права» Є.Ерліх, який, працюючи в Чернівецькому університеті, намагався привернути увагу науковців та громадськості до народних правових звичаїв, природно-правової свідомості, корпоративного права, впливу на правову реальність соціального чинника тощо. Його погляди були альтернативними легістському погляду на право, який ототожнював право із законом, що стверджував державно-владну вседозволеність, не робив різниці між правовим законом і неправовим, трактував правосвідомість як законсвідомість, перетворював людину із суб'єкта права лише на об'єкт законницького впливу держави тощо. І.Франко заперечував державоцентризм у праві, тому його погляди тогочасні авторитети від юриспруденції не поділяли [3].

Мислитель прагнув показати, що українська правова культура не є менш вартісною порівняно з іншими національними правовими культурами. У ній збережено і розвинуто у нових індустріалізовано-урбанізованих умовах національну природно-правову традицію, правові сенси та цінності: справедливість-правду, свободу (в українській інтерпретації – «волю»), незалежність, рівність, відповідальність та обов'язки перед родиною, громадою та своїм народом; унікальні форми правового життя – звичаї та традиції, правову свідомість, для яких характерними є високе значення людської особистості як основного носія (суб'єкта) прав [1; 2; 4].

Українцям віками доводилося творити неофіційну природно-правову реальність поряд із чужою офіційною. Проте тривалий час в силу домінування в офіційній юриспруденції законницької (легістської) доктрини, яка ґрунтована на ідеї абсолютної істинності позитивного (державного) права, поза увагою сучасних науковців залишалися неофіційні, тобто не одержавлені форми права, звичаєве право, договірне, корпоративне тощо. Майже не досліджено проблему існування паралельно до офіційної правової системи національну правову систему неофіційну, а вона ж існувала віками в окупованій чужинцями Україні. Українська природно-правова традиція має понад тисячолітню історію. Вона ґрунтована на принципах, що закріплюють загальнолюдські цінності, без яких повноцінне людське життя неможливе [11; 12]. Незважаючи на довготривалу колоніальну залежність, українці зуміли зберегти і розвинути ті базові засади свого правового буття, які дали їм змогу єдиним організованим загалом із власною унікальною ідентичністю.

Тяглість у правовому розвитку українського народу, його правової традиції науковці пов'язують передусім із неперервністю генези звичаєвого права, яке, «у різні періоди свого розвитку, зберігало в своїй основі той стереотип правової

поведінки (засади поведінки особи у сім'ї, громаді, суспільстві та державі), який, по суті, залишався незмінним упродовж другої половини XVII та всього наступного періоду аж до кінця 20-х років XX ст.» [4, с. 167]. Науковці наголошують, що саме реальний правопорядок, який існує у народному житті, найпомітніше впливає на всю правову історію народу, «оскільки саме в ній, у кінцевому підсумку, формується етноправовий стереотип поведінки, який становить сутність правової системи і визначає її розвиток» [2; 4, с. 157–158].

Іван Франко розвиває у художньо-образній формі вчення про природні права людини та народу. Цій проблемі він присвячує низку своїх найцікавіших творів. Його світогляд буквально пронизаний природно-правовими поглядами.

Він «закорінює» людину в природі, надає людському статусу однієї з форм буття, що найтісніше пов'язана з іншими такими формами: нацією, народом, соціальними групами. Мислитель дуже добре відчуває людину, її природну суть. Йому властиве глибинне розуміння того, що Людина, Природа, Космос і Життя взаємопов'язані, що це поняття одного порядку. Як і у Т. Шеченка, нація для нього теж є формою космічного буття, яка пов'язує людину з людством і, як і будь-яка інша форма живого, вона має право бути, жити, розвиватися [8; 11; 13]. І. Франко є людиною, яка виросла, сформувалась, ствердила себе як національний мислитель, який увібрав у себе в усій повноті кращі здобутки культури свого народу, його історії, ментальності, у тім числі і правової. В основі цієї традиції лежить ідея природного права як сукупності загальнообов'язкових принципів, що виражають фундаментальні зв'язки буття, що відповідають інтересам та потребам людини і є первинними стосовно державного, позитивного права. Право оголошено невідчужуваним, оскільки є природним. Воно трактується як Закон Природи, Закон Життя, який порушувати неприпустимо, бо це зумовить руйнацію засад буття як нації, народу, так і окремих людей [10; 12; 13]. Серцевиною юснатуралістичної традиції є загальнолюдські цінності: життя, людина з її гідністю, честю, справедливість, свобода, рівність суб'єктів права, добро, спільне благо, істина, добросовісність тощо [13; 15; 16], які, на протиположність легістській традиції та її цінностям: державі, законам, покаранню, порядку, дисципліні, відповідальності, мають потужний гуманістичний потенціал.

З осудом ставився І. Франко до будь-яких форм насильства чи то над людиною, чи над нацією. Він писав, що там, де «свавілля є основою закону, немає ні закону, ні волі, немає забезпечення примітивних прав людини. Немає меж насильству при такій системі» [9, т.3, с.103]. Така позиція дає підстави стверджувати, що мислитель був прихильником верховенства права як альтернативи будь-якому насиллю. Ідеалом І. Франка була демократична держава, в якій панувала б соціальна справедливість та правова рівність [7; 8].

Іван Франко мав чималий досвід спілкування з юридичними установами та царською бюрократією. Це спілкування з українськими правниками, адвокатами,

глибоке знання тогочасної правової реальності українців та Австро-Угорської імперії дозволили мислителю правдиво відобразити тогочасну офіційну правову систему, народну правову традицію, і, що найважливіше – українську людину, яка опинилася в умовах австро-угорського державоцентризму і тотального безправ'я.

Повість «Перехресні стежки» чи не найкраще відображає Франкові природно-правові погляди. У цій повісті зображено конфлікт між сучасним типом молодого українського правника та консервативним середовищем державної бюрократії. А якщо точніше – це конфлікт двох світоглядів: природно-правового, гуманістичного, що його втілює адвокат Рафалович, та законницького, державоцентричного, що принижує засобом закону людину та її невідчужувані права. Це конфлікт принципів природного права, що закріплювали загальнолюдські цінності, та норм законів окупаційної австро-угорської влади, які тотально порушували права української людини та народу загалом. Не менш цікавими в цьому плані є і такі твори як «Борислав сміється», «Украдене щастя» та ін. Це розповідь про тотальне безправ'я українців в умовах імперської дійсності.

Ми не можемо цілком погодитися із твердженням, що І. Франко «був прибічником ідеї про те, що політичні інститути, політика і право впливають з економічних відносин, які панують у суспільстві. Відносно цього він зауважував, що цивільне право, а деякою мірою і кримінальне, базуються на існуючому соціальному устрої» [8, с. 199]. Таке трактування Франкових правових поглядів робить його марксистом, яким він насправді не був, оскільки показує, що право є похідним від економічного детермінізму. Втім то й річ, що Франко не поділяв такого погляду на право, яке у його трактуванні є загальнолюдським духовно-культурним феноменом. Він розрізняв природно-правові засади життя та позитивне право, яке в Австро-Угорській імперії відчутно розходилося із принципами природного права, створюючи тим самим тотальне українське безправ'я.

У цьому випадку треба, очевидно, відрізнити цивільне і кримінальне законодавство від цивільного і кримінального права. Це різні речі, їх не можна ототожнювати. Будь-яке законодавство відрізняється від права дуже істотно. Говорячи про те, що право залежить від економічних відносин, І. Франко мав на увазі, швидше за все, закони, але не принципи природного права, які мають понаддержавне походження, не залежать від примх влади, окрім хіба того, що влада може ними нехтувати.

Свідченням того, що І. Франко був представником природно-правового підходу до трактування права, є такі ідеї: ідея тотальної єдності буття людини, нації, людства, природи, космосу, життя; трактування права як духовно-культурного феномена, форми буття загальнолюдських цінностей; визнання захист природних невідчужуваних прав людини та народу на життя за своєю волею у своєму краї, на рідній землі; ідея природного права кожної нації на політичну самостійність, утворення власної державності, яка можлива також через утворення автономій

країв і народностей; підведення мислителем усіх взаємовідносин між людьми, між людиною та державою під загальний принцип справедливості, який має природно-правове походження, тобто не належить до штучного, державного права; трактування принципу природної справедливості як первинного, визначального стосовно законодавства; закони, створені державною владою, повинні, на погляд І.Франка, відображати справедливість у всіх сферах суспільного життя, тобто, вони повинні бути правовими; мислитель відрізняє право від закону як штучно утвореного явища, – вони у нього хоча і генетично пов'язані, але не тотожні: до законів належать укази уряду Австрії, а також нормативно-правові акти парламенту і Галицького сейму; положення про те, що австрійське законодавство є неправовим, порушує сенс права, найперше рівність та справедливість, оскільки спрямоване на захист інтересів пануючого прошарку населення, приватних власників, а не простих українців, представників інших народів; правову систему Австрії мислитель розглядав як несправедливу, оскільки порушення прав людини та народів, що входили до імперії, підміна права насильством було типовим явищем, як-от: арешти, обшуки та інші дії слідства без санкції прокурора, а також утримання під арештом без вироку суду або заочне засудження тощо.

У І.Франка було неймовірно глибоке відчуття життя і людського буття, дивовижно глибоке їх розуміння і сприйняття. Із глибин життя, із природи людини для нього вириває право як справедливість, рівність, свобода, повага до людської гідності, гідності народу тощо. Вище ми зазначали, що І.Франко не мислить право як штучні правила поведінки, створені державою. Для нього існує природне право і закони, створені окупаційною владою, чужі, неправові, бо несправедливі, закони народу-окупанта, закони як втілення насильства. Через його твори постійно проведено ідею, щона окупованих західноукраїнських землях знищується право як Закон життя народу і людини. А цих загальнолюдських засад життя не можна знищувати, бо наслідком буде знищення самого повноцінного людського життя [5; 6].

Натомість І.Франко, так само як і Т. Шевченко, геніально показав взаємозв'язок між індивідуальними правами людини та правами народу, до якого вона належить: руйнація природного права народу, нації на життя та свободу неминує зумовлює руйнацію права на життя та свободу окремого індивіда, який не належить до цієї нації. І навпаки, знищення природних прав людини – це знищення права народу жити, мати і бути.

Мислитель із сарказмом описує тотальне безправ'я українців в умовах Австро-Угорської імперії: «Погляди селян на суди і судівництво, ті їх чуття, з якими вони ходять до судового будинку, се ж усе око в око те саме, що було перед 1848 роком. Змінилися форми, але дух, суть патримоніального судівництва живе й досі. Той самий, хто гнав хлопа на панщину, брав у рекрути, стягав з нього податки, виганяв його з хати за «ліниство» і при кожній з тих нагод міг тисячними способами кривдити його, той

сам був і його суддею, мав судити про його кривди» [5, с. 286]. До того ж «закони, патенти та інтимати були надруковані в великих книгах, мовою чужою і незрозумілою для народа» [5, с. 286].

Франкове неприйняття легізму, його антигуманної державоцентристської суті добре прочитується у його критиці сучасної йому системи підготовки юридичних кадрів: «тісна та невисока освіта наших суддів, прокураторів та адвокатів... що не дає такому функціонерові нічогісінько, крім знання параграфів, не торкаючи ані психології, ані суспільних відносин, ані історії, ані етики, присипляючи ще в університеті його душу і серце і випускаючи його в світ машиною, яка й працює так, як її наведуть переможні обставини» [5, с. 285]. Позитивістсько-легістський підхід до права, який панував на юридичних факультетах університетів імперії, зводився до «очищення» теорії права і самого права від духовно-культурного чинника, психологічного, антропологічного, соціологічного підходів. Вивищення «букви закону» над живою людиною та невизнання її природних прав – це суть легізму, який як державоцентристська ідеологія та практика зумовлював тотальне українське безправ'я. Схоже, що І.Франко добре відчував і розумів негуманістичну суть такого трактування права, що втілював оголений раціонізм і вимивав людське буття із права, був якимось «нелюдським актом насильства» (М.Бердяєв) над людиною та не приймав його, силою слова та художнього образу намагався його долати.

Нешадній критиці піддає І.Франко імперський суд та суддів, які виховані на засадах легістського державоцентризму. У творі «Перехресні стежки» І. Франко зображає цих суддів, що з допомогою бездушної «букви закону» з легкістю принижували людей, вивищуючи неправові закони імперії над їх невідчужуваними правами та гідністю, яких не визнавали: «але й суддям вони були здалі тільки на те, щоб їх параграфами прикривати свою самоволлю, городити собі з них пліт, що забезпечував би їм безкарність кривдження і визискування народа», – з гіркотою і обуренням писав мислитель [5, с. 286].

Критикує І. Франко і репресивну стосовно людини суть легізму, якому відомі лише «надані владою права» засобом закону, що апріорі вважався завжди справедливим, безвідносно до того, якою є влада: народною, демократичною чи свавільно-диктаторською, окупаційною, неправовою. Імперський суд мав репресивно-каральний характер: «Завдати когось до суду», – се в народному поняттю була страшна погроза, більша як коли би хтось похвалявся: «Ось я розіб'ю тобі каменем голову»... Хто йшов до суду, хоч би правда була сто раз по його боці, тремтів і вважав себе нещасливим, бо «панського суду ніхто не певен» [5, с. 286]. В такому суді українському селянину годі було сподіватися на ствердження рівності у праві та справедливості.

Мислитель засуджує імперські закони та судові рішення, що були втіленням сваволі та зневаги до права. Репресивно-каральна суть суду дуже виразно проглядається крізь образ судді: «Суддя був «острий»... і Бог приказав, щоб усі судді

були «острі», щоб лаяли обвинуваченого, веліли приставляти жандармами, грозили тюрмою і шибеницею». Тотальна селянська неосвіченість, звичаєва ментальність не давали можливості протистояти суддівській вседозволеності: «Які були їх вирокі, наскільки відповідали законові, про се селяни здавен-давна не знали й не думали; вони знали одно, що судового вироку ніколи не можна зміркувати наперед так, як тяжко вгадати нумери, які вийдуть на лотерію» [5, с. 277].

Мислителя цікавить система гарантій прав української людини. Не приймаючи, критикуючи імперський державоцентризм, його насильницьку над людиною суть, що підмінила право, І.Франко підкреслює важливість для захисту прав людини існування незалежного правосуддя, існування трьох незалежних гілок єдиної державної влади: «Адже важніші слідства робляться скрізь по Галичині по вказівках прокурора, а через нього звичайно по вказівках політичної власті. Адже ж кождий трибунал у Галичині має суддів, – вони не раз становлять більшість, – що, так само як Страхоцький, ховають сумління у жменю, а зате наострюють ухо як найпильніше на те, що говорить прокуратор. Розділ між судівництвом і адміністрацією – перша основа справді незалежного судівництва – у нас існує тільки на папері, а на ділі се ідеал, до якого нам дуже далеко» [5, с. 285–286]. Ця ідея мислителя актуальна для нинішньої України, де справедливого суду поки що немає, де реальне розділення гілок влади тільки починає утверджуватися.

Захищаючи природні права українців на рідну землю, мову, церкву, свободу совісті, національну ідентичність, повагу до національної та людської гідності, І.Франко акцентує на необхідності обмеження свавілля влади справедливими законами. Такі закони повинен приймати законодавчий орган – парламент, що обирається народом на рівних та загальних виборчих засадах.

Іван Франко виявив себе палким захисником української природно-правової традиції і противником позитивізму в праві. Його погляди на людину як суб'єкта права, її природні права, співвідношення права та закону, правові цінності, трактування правового закону, ідея справедливого суду, незалежності судової гілки влади, принципи права мають значущість для правового реформування сучасної України, оскільки позиції легістської псевдоправової доктрини, що несумісна з демократичними цінностями та демократичним способом життя, в нинішньому українському правовому розвитку досить сильні і тому здатні відчутно гальмувати правове реформування країни.

Стаття надійшла до редколегії 21.01.2019

Прийнята до друку 21.03.2019

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Павлусів Н.М. Філософсько-правові погляди західноукраїнських письменників кінця XIX–XX ст. / Н.М. Павлусів : дис. канд. філос. наук на здобуття наук. ступеня: 12.00.12 – філософія права. Київ, 2011. – 225 с.
2. Атоян О. М. Селянська правосвідомість в історико-правовій реальності 1917–1921 років (на прикладі повстанського руху на чолі з Нестором Махном) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра юрид. наук : спеціальність 12.00.01 – теорія та історія держави і права; історія політичних і правових учень; Ін-т законодавства Верховної Ради України. – Київ, 2008. – 40 с.
3. Ерліх Є. Про живе право. Проблеми філософії права : міжнар. часопис. – Київ; Чернівці : Рута, 2005. – Т. 3. – № 1/2. – С. 194–200.
4. Лобода Ю. П. Правова традиція українського народу (феномен та об'єкт загальнонотеретичного дискурсу). – Львів : Світ, 2009. – 280 с.
5. Франко І. Перехресні стежки: повість // Украдене щастя : вибрані твори. – Харків : Фоліо, 2007. – С. 151–410.
6. Франко І. Украдене щастя: вибрані твори / І. Франко. – Харків: Фоліо, 2007. – С. 151–410.
7. Здоровега В. Політичне передбачення у творчості Івана Франка // Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин: матеріали Міжнар. наук. конф., Львів, 25-27 верес. 1996 р. – Львів: Світ, 1998. С. 174–179.
8. Шульженко Ф. П. Історія політичних і правових вчень : навч. посіб. 3-є вид., стер. / Ф. П. Шульженко, Т. Г. Андрусак – Київ : Юрінком Інтер, 2002. – 304 с.
9. Франко І. Вибрані твори. – Львів: Каменяр. 1977. – 254 с.
10. Принцип верховенства права має нерозривно пов'язуватись із основними невідчужуваними правами людини, в яких матеріалізується ідея справедливості. – Інтерв'ю з М. Козюброю. Верховенство права. Законодавчий бюлетень. – Київ: IREX U-Media, 2005. – С. 33–38.
11. Головатий С. Тріада європейських цінностей – верховенство права, демократія, права людини – як основа українського конституційного ладу (частина третя: права людини). Право України. – 2015. – № 1. – С. 13 – 93.
12. Братасюк М.Г. Природно-правова парадигма як концептуальна основа сучасного правового розвитку Доктринальні засади розвитку держави і права: національні та міжнародні тенденції / заг. ред. проф. Бошицького Ю. Л. Київський ун-т права. – Київ : Видавництво Ліра-К, 2014. – 440 с.
13. Градова В.Г. Ідея верховенства права в українській правовій традиції / В. Г. Градова : дис. на здобуття канд. юрид. наук : 12.00.12 – філософія права. – Київ, 2013. – 251 с.

14. Попадинець Г.О. Український світоглядно-філософський гуманізм як засада розвитку української правової культури : дис. канд. філос. наук на здобуття наук. ступеня : спец. 12.00.12 «Філософія права». – Київ, 2008. – 196 с.
15. Радбрух Г. Філософія права / Радбрух Г. – Москва, 2004. – 230 с.
16. Нерсисянц В.С. Філософія права / В.С. Нерсисянц. – Москва : Норма - Инфра. 1997. – 647 с.

IVAN FRANKO PHILOSOPHIC FLAW: NATURAL LAWVERS VS LEGAL TRADITION

Mariya Bratasiuk

*Lviv National University named by Ivan Franko
Universytetska str.1, Lviv
patey_mag@ukr.net*

The article highlights philosophical views of Ivan Franko and emphasizes his natural and legal views. It justifies the idea that Ivan Franko, despite of the dominance of positivism in general socio-philosophical knowledge of that time, in particular in jurisprudence, demonstrated loyalty to Ukrainian humanistic natural and legal tradition, which was based on human values. It shows that Ivan Franko, being a deep philosopher of the law, opposed total violation of the rights of Ukrainian people under the conditions of imperial reality using artistic and creative thinking.

Franko's era - an era of tangible crisis of Ukrainian customary-legal culture, the crisis of traditional value orientations and stereotypes of thinking in the conditions of formation of market relations in the Ukrainian Galician village. It was the era of the formation of a culture of quantity already captured in Western Europe, in the Galician region, the era of the transformation of Ukrainian legal life, the emergence of a market-type person, when traditional patterns of legal behavior were bankrupt, and this man was forced to adapt to the conditions of urban industrialization.

For centuries Ukrainians had to create an informal natural and legal reality along with a strange official. However, for a long time, due to the dominance in the official jurisprudence of the legal (legist) doctrine, which is based on the idea of absolute truth of the positive (state) law, the attention of modern scholars remained unofficial, that is, not statehood forms of law, customary law, contractual, corporate, etc. The problem of existence in parallel with the official legal system was virtually unexplored, the national legal system was unofficial, and it has existed for centuries in occupied foreign countries in Ukraine. And most importantly - the person was not investigated as the center of legal reality, as the carrier of the idea of law, as its creator, user, claimed violator, defender etc. To the subjective dimension of a person in the right, positivism as a prevailing legal paradigm showed no interest. Even more - this paradigm has denied a human in the right.

At the heart of the Ukrainian legal tradition is the idea of natural law as a set of mandatory principles that express the fundamental connections of being that are in line with the interests and needs of man and are primary in relation to state, positive law. The right is declared inalienable, since it is natural. It is interpreted as the Law of Nature, the Law of Life, which is inadmissible, because it will result in the destruction of the principles of being as a nation, a people, and separate people. The core of the naturalist tradition is the universal values: life, human dignity, honor,

justice, freedom, equality of the subjects of law, goodness, common good, truth, truthfulness, etc., which, in contrast to the legist tradition and its values: the state, the law, punishment, order, discipline, responsibility, etc., have a powerful humanistic potential.

Ukrainians managed to preserve and develop in the newly industrialized-urbanized conditions the national natural-legal tradition, legal meanings and values: fairness-truth, freedom (in the Ukrainian interpretation, «freedom»), independence, equality, responsibility and responsibilities to the family, community and his people; unique forms of legal life - customs and traditions, legal consciousness, for which the high significance of the human person as a central element of the legal reality is characteristic.

The Ukrainian person, its existence in the natural-rural and urbanized environments, its inner world, its fate is constantly in the eyes of the thinker. He feels a very good person, his natural essence, his characters are in harmony with nature, they are among her, with her. He has a deep understanding of the fact that Man, Nature, Cosmos, and Life are interconnected, that this is the concept of one order. He «roots» man in nature, gives human status one of the forms of being, which is closely related to other such forms: the nation, people, social groups. The appeal of Ivan Franko to peasant culture, peasant way of life, life which coexist along with nature, among nature, in nature, search among peasants of their heroes, etc., give the thinker the opportunity to display in an artistic form the organicity of the Ukrainian peasantry, unity, harmony of man and nature, which is one of the characteristic features of the Ukrainian ideological paradigm

Franko's views were an alternative to the legitimate view of the right, which identified the law with the law, which claimed the state-power permissiveness, did not make a distinction between the legal law and the lawless, interpreted the legal consciousness as the law consciousness, transforming the person from the subject only to the object of lawful influence state, etc. I. Franko denied state-centeredness in law, therefore, they were not shared by the then-established authorities of jurisprudence.

Ivan Franko also looked closely at the legal life of Ukrainians. His communication with Ukrainian lawyers, profound knowledge of the contemporary legal reality of Ukrainians and the Austro-Hungarian Empire allowed the thinker to faithfully reflect the formal legal system, the people's legal tradition, and most importantly - the Ukrainian man who was in the conditions of the Austro-Hungarian state-centered and total injustice.

Keywords: law, legal awareness, natural law, natural and legal tradition, natural human rights, natural rights of the nation, the law, legislation, judicial system, court proceedings.

DOI: <https://doi.org/10.30970/vps.21.2019.8>

МОВНО-НАЦІОНАЛЬНА СПЕЦИФІКА ФРАНЦУЗЬКОГО ПОСТМОДЕРНІЗМУ

Ореста Лосик

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

У статті розглянуто взаємозв'язок між неklasичним переосмисленням лінгвосоціотичних можливостей мови та становленням постмодерністської філософії у Франції. З'ясовано, що в деяких місцевих вчених „мовний поворот” отримав упродовж другої половини 1960-х – початку 1980-х років самобутнє трактування, виражене у незвичному усному й писемному мовленні та присвоєне передусім представниками постструктуралізму й постмодернізму. До характерних прикмет цієї інтелектуально-філософської настанови відносимо: активне використання лінгвістичних концептів; антиісторизм, антигуманізм та критику раціональної суб'єктності; спростування будь-яких категорій „істинного”, „правдивого”, „об'єктивного”; проголошення кінця метафізичної традиції мислення; стиль усного та писемного мовлення. Підкреслено, що всі вони відображають парадигмальну рухливість процесів конституювання життєвого середовища новітньої доби, які остаточно відходять від репрезентативної моделі у бік перформативної.

Виокремлено особливості постмодерністського тексту, стилістика, семантика та синтаксис якого тяжіють до парадоксальності, неясності, ускладненості та, відповідно, уникають ясності, доказовості й аргументованості у класичному, традиційному розумінні. Окреслена специфіка трапляється у трьох типово „французьких” площинах: а) історичних ідіотетичних особливостях французького мовлення у різних формах його вияву; б) близькості до літературно-художнього викладу; в) публічній і політичній заангажованості постмодерністів. Проаналізовано мовну специфіку французької традиції філософування, що допускає і такий альтернативний стиль вираження. Досліджено, що її „непрозорість” засвідчує дискурсивно-ігрову природу постмодерністського світорозуміння, хоч не виправдовує суперечливої суті останнього.

Ключові слова: постмодернізм, Франція, дискурсивне мовлення, культура як текст, національна мова.

Бібліографія, присвячена явищу постмодернізму, вже перевищила за кількістю спадок, полишений самими творцями цієї неординарної тенденції в історії сучасності. Це пояснюється тим, що значна кількість із висловлених ними свого часу тез через їх міждисциплінарність отримує нові інтерпретації. Вони (як і деякі з постмодерністських першоджерел) виявляються не завжди науково коректними розвідками й грішать поверховістю аргументації, особливо

у вступних характеристиках постмодерністського світобачення (невиправдано й хибно ототожнюваного з актуальною нам „картиною світу”). Водночас інша частина присвячених згаданій тематиці досліджень зосереджується на її менш популістсько-„фельетонному” (епітет В. Вельша), а більш спеціалізованому, вужчому опрацюванні, зокрема, у філософській площині. Серед фахової допоміжної літератури виокремимо насамперед праці В. Вельша, К. Гарта, І. Гассана, В. Декомба, З. Краснодембського, С. Леша, Р. Рорті, А. Шагая, почасти Р. Дебре, О. Монжена; доробок українських авторів представлений іменами А. Єрмоленка, О. Йосипенко, С. Квіта, С. Куцепал, В. Лук’янця, В. Ляха, О. Пахльовської, В. Петрушенка, Я. Полішука, І. Цехмістра та ін.

Проте і у роботах перелічених вчених лише спорадично можна простежити ґрунтовне „заземлення” постмодерністських гасел і концепів у конкретну культурно-соціальну, історичну та політичну дійсність, яка своїми досвідами й практиками спонукала їх виникнення та опосередковано вплинула на специфіку розвитку. У цьому контексті французька закоріненість „постмодерної ситуації” (*la condition postmoderne*) постає вартою уваги перспективою, що допоможе поглибити розуміння постмодерністської настанови в одній із декількох найбільш відомих її формах [12, с. 11–20].

Пропонована розвідка має на меті, по-перше, висвітлити взаємозв’язок між неklasичним переосмисленням лінгвoseміотичних можливостей мови та становленням постмодерністської філософії у Франції і, по-друге, розглянути постмодерністське мовлення французьких авторів як радикальну, але у своїй основі допустиму й автентичну для національного стилю філософування особливості світорозуміння.

Від середини ХХ ст. французька філософія розглядала семіотичні можливості мови й мовлення насамперед з огляду на їх множинні інтерпретативні можливості, завдяки яким могли побільшитися автономні змісти „свободи”, „ідентичності”, „бажання”, „вибору”, „відповідальності”, „індивідуалізму” тощо. Відомий напрям „мовний поворот” (*le tournant langagier*) отримав упродовж другої половини 1960 – початку 1980-х років у частини місцевих вчених самотутнє, хай і дещо запізніле, відлуння. Він був передусім прийнятий авторами, яких назвали постструктуралістами й постмодерністами (у самій Франції їх відносять до напрямку, назва якого побутує головню у франкофонному науковому середовищі – „семіологічної філософії” (*la philosophie sémiologique*) [6, с. 72]. Критика за допомогою лінгвістичних понять картезіанського типу свідомості та феноменологічної суб’єктності стала для М. Фуко, Ж. Делеза, Ж. Дерріди, Ж. Батая, Ф. Гваттарі, Ж.-Ф. Ліотара та інших „головним зряддям” найновішого етапу емансипації та незамінним посередником у поглиблюванні розриву епістемологічної цілісності [13, с. 91].

У широкому семіотичному аспекті зв'язки мови й культурно-життєвої дійсності, які привернули увагу не лише постмодерністів, влучно проаналізував Ю. Лотман. Життєсвіт, створений культурною діяльністю, – „великий текст”, але, що „винятково важливо підкреслити”, із складною ієрархією своїх складників [8, с. 18]. Об'єктивно іманентна структура його внутрішніх переплетінь – це лінгвосеміотичний простір, який присвоює відповідно „близькі” тексти, усталює їх значення та забезпечує адекватне розуміння й відповідну комунікацію в однорідному культурному середовищі. Час від часу пасивно-поступальна закономірність порушується, і культура-текст виходить із стану „семіотичної рівноваги”. Ю. Лотман наголошує, що це також ознака „праці тексту”, бо він починає виконувати ще одну зі своїх основних функцій, а саме – породжувати нові значення.

Далекий від постмодерністської термінології й будь-яких модних “наліпок”, вчений свого часу писав: „У моменти „культурних (чи загалом семіотичних) вибухів втягуються найбільш далекі й неперекладні з погляду даної системи (тобто „незрозумілі”) тексти” [8, с. 11]. Взаємодія неподібних „пластів” тексту, ускладнення „сміслових конфліктів між текстом і стороннім для нього контекстом” перетворює культуру з консерваційного сховища в активний генератор „семіотичної системи, яка працює”. А це надзвичайно позитивний поштовх до оновлення та збагачення культурного довкілля. Іншими словами, „руйнування текстів та перетворення їх у матеріал створення нових текстів вторинного типу [...] також частина культури” [8, с. 10]. З'являється „текст у тексті”, прикметними рисами якого є, зокрема: ігрова дискурсивність, умовність, іронія та подвійне кодування. Завдяки багатоструктурності й рухливості меж „механізм” культури здобуває „більші смислові можливості”, тобто побільшує простір самоздійснення, тих, хто у ньому перебуває.

В умовах постнекласичної рухливої („плинної”, за З. Бауманом) сучасності описані процеси конституювання життєвого середовища остаточно відходять від репрезентативної моделі у бік перформативної. Вона ж „завжди несе в собі фактор контингентності (випадковості) локальних інноваційних соціальних практик” із високим рівнем непередбачуваності, фрагментарності й симулятивності, які відтепер визначально формують інтертекстуальне та трансгресивне тло культурних взаємодій [10, с. 140]. З-поміж усіх базових осередків західної науки, що в останні десятиліття значно пришвидшили згадані перетворення в теорії та на практиці, саме французький вирізницький чи не найрізкішим „переломлюванням” (*la rupture*) парадигмальних правил.

Попри деяку ідейну плутанину (хоч, можливо, завдяки їй також) з кінця 60-х років у Франції зародилася відповідна інтелектуально-філософська ініціатива. Її епістемологічне поле окреслили такі ознаки, як: активне використання лінгвістичних концептів; антиісторизм, антигуманізм та критика раціональної суб'єктності; спростування будь-яких категорій „істинного”, „правдивого”, „об'єктивного”; проголошення кінця метафізичної традиції мислення; врешті, стиль усного та писемного мовлення [6, с. 114–136].

Вимога оновити чи скасувати панівні епістеми ґрунтувалася на спротиві їх методологічному детермінізму та критиці фундаментальних засад об'єктивності й нормативності. Постмодерністське філософування перебувало в опозиції до всього „академічного” та усталеного, повсякчас протестувало, бунтувало, переривало, викривало... А позаяк відмовлялося від будь-яких логічних і впорядкованих спрямованостей мислення, то віддавало перевагу двом головним дискурсивним практикам: розпізнаванню й викриванню механізмів примусу будь-яких „кратій” (тео-, телео-, раціо-, антропо-) та поширюванню неоднорідності й відносності як найбільш оптимальних форм новітньої суспільної звичаєвості та індивідуального самоздійснення [7, с. 198–202].

Проблемні теми, що приваблювали постмодерністів, зосереджувалися на всьому, що можна зарахувати до прихованого, немисленого, а-концептуального, забутого, недозволеного, маргінального тощо. Вони зумовили, а згодом підживлювали та утримували згадані характерні ознаки постмодерністського світобачення. Це передбачало й домагання змінити філософське мовлення, тобто позбавити письмо традиційної лінійності, логічності та доказовості й виправдовувати лише ту філософську діяльність, яка деконструє підпорядковані Логосу твердження.

Стилістично, семантично, навіть синтаксично постмодерністська риторика або текст прагнули звільнитися від узвичаєних правил, замість упорядковувати – тяжіли до парадоксальності, неясності, ускладненості. Писати ясно, доказово й аргументовано, тобто „традиційно”, вважалося недопустимим, адже „уповноважений” (легітимний) спосіб мислення й викладу думок чинить насильство і над самим ходом розмірковування, і предметним полем постмодерністських досліджень. Відкидаючи принципи інтелігібельності, постмодерністи не намагалися зробити зрозумілішими ані свою манеру письма, ані виголошувані тези.

„Непрозорість” мовлення й далі вважається у цьому середовищі якнайбажанішою. Постмодерністський текст – це, за О. Йосипенко, „жест”, прихований за словами, який треба помітити (впізнати) й прийняти (ідентифікуватися з ним), але не прочитувати у звичному розумінні [6, с. 134]. Видається, що представники цього напрямку вважають зовнішню критику несуттєвою, її не помічають і не сприймають (зрештою, і у колі гаданих однодумців переважають подібні поведінки й взаємини). У своїй радикалістичній настанові вони, де можуть, плекають надмірність, що нерідко виходить за межі лише професійної діяльності й визначає усю життєву біографію постмодерністів.

Постмодерністський дискурс, керуючись подібними спонуканнями, виявляє свою внутрішню суперечливість. До прикладу, поборює будь-яку оповідність (нарративність), проте сам її використовує, описуючи критиковані становища; критикує будь-які форми домінування й насильство, а водночас, проголошуючи ідейну вичерпаність усіх інших філософських підходів, примушує визнавати виняткову пріоритетність саме власного бачення.

Дослідники підкреслюють, що постмодерністська риторика починається від оборони маргінальності, а завершується зосередженістю мовця на власній харизмі, байдужістю до діалогу та загостреною амбіцією героїчного та профетичного вирізнення. „Це обумовлює авангардистську та елітаристську поведінку французьких філософів, яка зневажає все, що функціонує у соціальному житті більш-менш нормальним чином та фактично заперечує належність філософів до культурної та лінгвістичної спільноти” [6, с. 135]. У цьому, на думку В. Моренця, проявляється прихована наказовість постмодернізму. Подвійність явища суміщає розширення меж свободи аж до свавільного релятивізму, а водночас її постмодерністська інтерпретація „догматична, ортодоксальна, імперативна і абсолютно нетерпима до будь-яких інших версій світовідчуття” [9, с. 12].

Дискурсивна специфіка постмодернізму у межах національної закоріненості виявляється у семантичній та комунікативній площинах. Виокремимо щонайменше три її типово „французькі” прояви, що підтверджуються культурною „картиною світу” та стилем інтелектуальних рефлексій.

Перший з них стосується безпосередньо ідіоетнічних особливостей французького мовлення у різних формах його вияву. Мовити, зокрема філософувати, означає відповідно лінгвoseміотично вербалізувати мислення та спрямовувати свободу думки [4, с. 53].

Французька мовна стратегія має власну тривалу історію становлення. Впродовж століть вона утверджувала та вдосконалювала свій авторитетний статус чи не найбільш полемічної з усіх континентальних. „Це мова рішення, принципу та наслідку”, яка не вагається, не перепрошує, не сповільнюється, її „запалює питання, й ось вона мчить до ствердження, розв’язку, закінченого аналізу” [2, с. 51]. Естетизм цієї мови чарує легкістю і вишуканістю, „прагне очищення (*évidement*) будь-якої субстанційності”. Він переконливо віддає перевагу „худому” жанру дискурсування: його насичення „потребує далеких фраз, підтримуваних могутніми прислівниковими сполученнями”, а універсальність „висловлюється у формі ледь жорсткуватих максим або не надто нюансованих висновків” [2, с. 54]. Нерідко в наслідку постає антагоністична „суміш ввічливості та злості”, складники якої, підсилені театралізовано емоційною артикуляцією, взаємозамінюються [5, с. 102]. Французьке мовлення цілком відповідає постмодерністському тяжінню до неконтрольованого дискурсування й жонгливання відмінностями, адже свідчить про „спосіб оминуті дію в слові, окреслюючи простір гри”, зрозумілий лише гравцям, які змовилися про взаємний „імунітет” [5, с. 276].

Національна філософська мова з’являється у новочасну добу, починаючи від Р. Декарта, Б. Паскаля, Ж.-Ж. Руссо, Д. Дідро та інших очільників європейського Модерну. На думку А. Бадью, вже відтоді можемо вести мову про її демократичну спрямованість, породжену вільним мисленням емансипованого розуму та рівноправністю учасників комунікативного діалогічного порозуміння [2, с. 50].

Це зумовило й розвинуло другу особливість, притаманну саме французькому стилю філософування, зокрема постмодерністам, а саме: близькість до літературно-художнього викладу.

Стиль „французького обговорення” – безсумнівно революційний, позаяк асоціюється з видимим, навіть небезпечним „пожвавленням”, на відміну від „нудьги”, що супроводжує тяглість реформ [1, с. 49]. Усний чи написаний текст французького вченого, зобов’язаного до публічних ролей особливо у медіальну добу, скерований на те, щоб переконати адресата у своїй винятковій доречності. Автор демонструє беззаперечну, „щільну впевненість” обстоюваного і, подібно, як у часи Модерну, прагне уваги й визнання („аби захоплене зібрання голосувало за вас, не занурюючись глибоко в деталі“) [2, с. 52, 54]. Слабкість такого зорієнтованого на риторичну ефектність дискурсу – у неувазі, поминанні або й легковаженні емпіричного на користь усього, що „підвищує блиск ідеї”, у схильності не так наповнювати слова змістами, як, щоразу ускладнюючи, шукати їм підтримки та наслідувального відлуння в оточення [5, с. 103, 115].

Інтерпретація філософських проблем за допомогою екзистенціалістської проникливості, літературно забарвленого критицизму чи есеїстики виконує своє призначення на французькому мовному тлі повною мірою. Честолюбна „роль відповідальності за планету” спонукає французького інтелектуала „говорити за всіх людей”, залишаючись „консерватором у діях” [1, с. 49, 207]. Філософ, отже, приміряється не лише до письменницького, але й до ідеологічного „статусу”. Р. Арон писав: „Політичні амбіції успішних романістів наштовхуються на літературні амбіції державних діячів. Ці останні мріють написати якийсь роман, ті перші – стати міністрами” [1, с. 185]. Він був аж ніяк не єдиним, як і не першим, серед тих, хто констатував цю схильність у середовищі французької інтелігенції. Вона не розмилася, а навіть зміцніла під кінець другого й на початку третього тисячоліття, зокрема з участю постмодерністів. Зв’язок політики та філософії у сучасній Франції підтверджує і Р. Дебре: „Політичні амбіції є амбіції інтелектуальні або ж їх немає” [5, с. 162].

Це дає підстави виділити третю особливість франкофонного дискурсування. „Філософія, висловлена французькою мовою, є політичним жестом: між аксіомою і максимою”, уникає консенсусу. Вона тяжіє натомість більше до „ідеологічних протистоянь”, ніж до „доскіпливого опису, софістичних заперечень чи нескінченних спекуляцій”, що якраз і присутні, немов на противагу, у німецькій науково-теоретичній і світоглядній думці [2, с. 52]. У доповіді, промові, виступі мислитель зазвичай звертається радше до „громади”, а не до „колег”, віддає перевагу, за А. Бадью, істині „в образ і звабливої Венери”, а не „педантичної Мінерви” [2, с. 49].

Прикметно, що описані особливості притаманні не лише постмодерністам (у них вони проявилися чи не найбільш яскраво), а й багатьом представникам сучасного французького філософського (й ширше – інтелектуального) середовища

загалом. Семантичний запас їх рідної мови продовжує розширюватися [3]. Він є не лише „механічним інструментом комунікації”, а й одним з активних творців питомого, автохтонного й неповторного способу („коду”) бачення, пояснення та (від)творення життєвої дійсності. Водночас немає підстав обмежуватися лише французьким мовним контекстом як єдино автентичним тлом для самобутності постмодерністського „духу”. Адже це необґрунтовано вихолощує та збіднює інші мовні семіози, зокрема український, через їх нібито лексичну чи термінологічну „непридатність” і „неперспективність” для дослідження культурно-цивілізаційних явищ постмодерної доби [11].

Так, мовна своєрідність національного способу філософування стає додатковим і помічним аргументом на користь тези про „французькі” початки постмодерністських тенденцій у західній філософії та культурі. Вона дає змогу дещо поглибити розуміння джерел безкомпромісного постмодерністського стилю мовлення. Водночас крізь призму належності постмодерністських філософів до національної мовно-культурної „картини світу” з’являються підстави глибше оцінити дискурсивно-ігрову природу їх світорозуміння. Лінгвосеміотична закоріненість будь-якого постмодернізму вбиратиме світоглядні особливості кожного національного світобачення і справджуватиме межі і можливості свого присвоєння локальною культурною звичаєвістю подібно до того, як це сталося у Франції.

Стаття надійшла до редколегії 21.01.2019

Прийнята до друку 21. 03.2019

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Арон Р. Опій інтелектуалів / Р. Арон; пер. з франц. – Київ : Юніверс, 2006. – 272 с.
2. Бадью А. Французька мова. Про французьку мову як очищення / А. Бадью; пер. з франц. // Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей / Під кер. Б. Кассен. – Київ : Дух і літера, 2009. – Т. 1. – С. 48–54.
3. Балли Ш. Французская стилистика / Ш. Балли; пер. с фр. – Москва : Издательство „Иностранная литература”, 1961. – 394 с.
4. Бацевич Ф. С. Українсько-російський словник термінів міжкультурної комунікації / Ф. С. Бацевич, Г. Ю. Богданович. – Саки : ПП Підприємство „Фенікс”, 2011. – 284 с.
5. Дебре Р. Інтелектуальна влада у Франції / Р. Дебре; пер. з франц. – Київ : Дух і літера, 2008. – 308 с.
6. Йосипенко О. М. Від мови філософії до філософії мови: проблема мови у французькій філософії другої половини ХХ – початку ХХІ століть / О. М. Йосипенко. – Київ : Український Центр духовної культури, 2012. – 479 с.
7. Лосик О. Феномен свободи і французький постмодернізм / О. Лосик. – Львів: Дослідно-видавничий центр Наукового товариства ім. Шевченка, 2016. – 302 с. (Українознавча наукова бібліотека НТШ. Число 46).

8. Лотман Ю. М. Текст в тексте / Ю. Лотман // Текст в тексте. Труды по знаковым системам XIV. – (Ученые записки Тартуского государственного университета). – Тарту, 1981. – Вып. 567. – С. 3–18.
9. Ситуація постмодернізму в Україні (Круглий стіл) // Кіно–Театр. – 2001. – № 6 (38). – С. 2–12.
10. Титаренко Т. М. Психологічні практики конструювання життя в умовах постмодерної соціальності / Т. М. Титаренко, О. М. Кочубейник, К. О. Черемних. – Київ : Міленіум, 2014. – 206 с.
11. Фізер І. Про повну чи неповну структуру української національної культури / І. Фізер // Сучасність. – 1989. – № 2. – С. 97–99.
12. Харт К. Постмодернизм / К. Харт; пер. с англ. – Москва : ФАИР–ПРЕСС, 2006. – 272 с.
13. Цехмістро І. Постмодерн і реляційний холізм у сучасній філософії науки / І. Цехмістро // Сучасність. – 1998. – № 9. – С. 91–100.

LINGUO-NATIONAL SPECIFICITY OF THE FRENCH POSTMODERNISM

Oresta Losyk

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

The article examines the relationship between the non-classical reinterpretation of the linguo-semiotic language features and the emergence of the postmodern philosophy in France.

From the middle of the twentieth century, the French philosophy viewed the semiotic features of language and speech primarily considering their multiple interpretative resources, which could facilitate the increase in the autonomous meanings of „freedom”, „identity”, „desire”, „choice”, „responsibility”, „individualism” etc. They illustrate how under the conditions of paradigm mobility the processes of constituting a living environment completely deviate from a representative model towards a performative one.

Such a well-known tendency as a „linguistic turn” saw its original reverberation during the second half of the 1960s – early 1980s with some local researchers. First and foremost, it was adopted by those authors, who were called poststructuralists and postmodernists. The epistemological field of this intellectual and philosophical initiative had the following characteristics: the active use of linguistic concepts; unhistoricalness, antihumanism and the criticisms of rational subjectivity; refutation of any categories of „true”, „faithful”, „objective”; proclamation of the end of the metaphysical tradition of thinking; finally, the style of oral and written speech.

Stylistically, semantically, even syntactically postmodernist rhetoric or text sought to get rid of the established rules and instead of arrangement, they were susceptible to paradox, ambiguity and complexity. It was considered unacceptable to produce clear, convincing and reasonable writing, as far as the „authorized” (legitimate) way of thinking and expressing violates both the

very train of thought and the subject field of postmodern research.

It is proved that the „nontransparent” oral and written speech attests the discursive-play nature of the postmodern worldview, although it does not justify the contradictory nature of the latter. Postmodernism is usually identified with primarily categorical deconstruction of tradition, continuity and canon. Accordingly, the leading postmodern practices are believed to be associated with recognition the mechanisms of coercion and domination of any „-cracies”, and along with them – spreading heterogeneity, paralogy and dissensuality as the most optimal conditions for the fulfilled self-realization.

At the same time, the postmodern discourse, guided by similar facilitators, reveals its internal contradiction. For instance, it fights against any narrativeness, nevertheless itself uses it when describing criticized situations; it criticizes all forms of dominance, as well as violence, and at the same time proclaims the ideological exhaustion of all other philosophical approaches, it forces us to recognize the exclusive priority of our own vision.

An attempt has been made to interpret the postmodern speech of the French authors as a radical, however permissible for the national style of philosophizing specificity of the worldview. The described specificity occurs in three typically „French” planes: a) the historical idioethnic peculiarities of the French speech in various forms of its manifestation; b) proximity to literary and artistic style; c) the public and political bias of postmodernists. The problematic issues that drew postmodernists’ attention were focused on everything that could be classified as hidden, inconceivable, a-conceptual, forgotten, forbidden, marginal, etc. They caused, and subsequently fueled and retained the characteristic features of the postmodern worldview. This provided for the desire to change the philosophical speech, that is, to deprive the writing of traditional linearity, logicity and evidentiality, and justify exclusively such philosophical activity that deconstructs the statements which are subordinate to the Logos.

The authentic grounding of the sources of postmodern instruction in the local linguistic and cultural „picture of the world” has been substantiated. It becomes an additional and helpful argument in favor of the thesis as to the „French” roots of postmodern tendencies in the Western philosophy and culture.

Keywords: postmodernism, France, discourse speech, culture as a text, national language.

DOI: <https://doi.org/10.30970/VPS.21.2019.9>

THE TEACHINGS OF ST. AUGUSTINE ACCORDING TO DIFFERENT AUTHORS AND ITS RAISON D'ÊTRE IN POSTMODERNITY

Paulina Dubiel-Zielińska

*J. Kariski Institute of Humanities and Social Studies
The W. Pilecki University of Applied Sciences in Oświęcim
8 Kolbego street, 32-600 Oświęcim*

The article gives a synthetic account of the message of St. Augustine, analysing his views both in theoretical and practical dimension in reference to the postmodern reality and its characteristic features.

Following a brief investigation of the fundamental theses of the teachings of the Doctor of Grace, there is a description of postmodernity, and then a comparative review of philosophy, ethics, theology of St. Augustine with regard to the contemporary times. It is aimed at presenting the teachings of the bishop of Hippo as a chance for a modern human to free themselves from the attachments of shallowness and pretence.

Keywords: God, love, good, truth, grace, postmodernity, corporeality

Introduction

The teachings of St. Augustine (354–430) are a kind of borderline doctrine since they were placed in the history of philosophical and ethical thought in the era of Christian Antiquity which precedes the early Middle Ages.

The exceptional quality of St. Augustine works was influenced by both the historical period of time when that great Father of the Church happened to live, and an uneasy lot of St. Augustine.

Life in the times when the late Roman Empire was falling into decline together with coming from the areas which were always only and solely - even during the greatest *prosperity* – a Roman agricultural province, reinforced by the parents opinions, their aspirations regarding their son, as well as his own choices, were the reasons why the winding paths of St. Augustine's life led him to the honours of the altars of the Catholic Church, making him during his lifetime a bishop fighting for the authority of the Church [see: 5, p. 14].

The outline of the teachings of St. Augustine

The teachings of St. Augustine – in their purely theoretical dimension – are, generally speaking, a study on epistemology, encompassing both epistemological issues and the

domains of knowledge. The whole existence comes from God. God is both the creator and the active factor in the universe [11, p. 151]. The genuine reality is of spiritual nature [11, p. 152]. A human soul is also a work of God and it was created in the image and likeness of God [11, p. 151]. Knowledge of one's own soul is certain [16, p. 223], hence striving for self-knowledge – apprehending one's own soul – is a means of apprehending the Creator [11, p. 151]. “God illuminates a human soul, shares with it the ideas of the divine mind [...] The ideas (present in the divine mind) are conveyed to people in the way which is apprehended by God [...] Illumination by God causes the intangible ideas [...] to become directly intelligible for a human soul” [11, p. 152]. Faith and reason complement each other [16, p. 224], as God is the source of both the ability to reason and the truths apprehended by reason [11, p. 152].

Every being has their nature which predestines them to their natural purposes [11, p. 153]. A human – thanks to having a spiritual soul – also has a supernatural purpose: contemplation of God with a sense of awe and worship. Dedication to contemplation is the only way leading to knowledge and to happiness – “mystical union with God in the state of blessing” [11, p. 153].

Hence, in the teachings of St. Augustine one can also find some purely practical tips. Such guidelines refer to the obligation to care about one's own soul, not about one's body which – as a source of sensual pleasure – distances a human from God [conf. 16, p. 223]. Lusts, pride, temptations, corruption of the body are the consequence of the human sin, the punishment for it. Original sin caused the fall of mankind which results in a tendency to give in to temptations, to do evil in the world [11, p. 153]. However God in His magnitude gave human beings the ability to overcome sin and not choose evil. This ability is faith, eager but passive acceptance of God, openness to His grace [conf. 11, p. 154]. The absolute perfection of God's creation is that He allows humans to freely decide to believe in Him and to contribute to the implementation of His plan [11, p. 153].

Therefore, one should do good [16, p. 224] and every human strives for it [1, p. 79]. In order for this to become reality, it is not enough for one to know what good is, above all, one should love it [16, p. 224]. Still, knowledge does not come from senses but it is a matter of faith. Faith, in turn – a matter of will. “Thus, value of will itself depends on love. Where one can find genuine love, there is also good will, however, if love becomes perverse, will is depraved as well. Love is a leading force and refinement of other virtues, it also brings a human closer makes him similar to God. [...] it moulds readiness to choose that is morally good and develops appropriate dispositions and habits (*Ama et fac quod vis*; Love and do what you will)” [13, p. 37].

The idea of love plays in the teachings of St. Augustine “the role of a creative principle of the objective world of moral values” [13, p. 37]. The basic moral imperatives are commandments which are valid to all Christians [1, p. 77]. Among them, a fundamental one is the commandment to love – love God and love your neighbour. “Through obeying the commandments and showing love to their neighbour a human can also love them self

| Theoretical teachings of St. Augustine as epistemology | | Domains of knowledge | |
|--|---|--|---|
| Theory of knowledge (epistemology) | Onthology (phenomenology) | Cosmology (natural philosophy) | Metaphysics (the issue of Absolute) |
| <p>1. One apprehends some form of reality One apprehends: ¹⁾ general and immutable truths, and ²⁾ external matter [16, p. 220].</p> <p>2. The object of knowledge is not a product of the one who apprehends Human intellect is a recipient, not a creator of the truths, and thoughts are a reflection of the eternal truths [16, pp. 220-221]. God is the source of the truth [16, p. 222].</p> <p>3. One can apprehend the truth A human thought can establish some truths [16, p. 219]. However, a believer has already possessed the eternal truth (contained in the Holy Scriptures) [conf. 5, p. 10]: “Enter your inner self, in the inside of a human, there is truth” [16, p. 220].</p> <p>4. There is a path of knowledge Human intellect comes to the truth directly without reasoning, through intuition, contemplation, increasing cognitive abilities. This takes place thanks to God who gives knowledge to a human soul by means of illumination, grace [16, p. 221]. Therefore, faith is a source of knowledge [5, p. 9].</p> <p>5. Levels of knowing St. Augustine differentiates between corporal and intellectual vision. Only intellectual vision – as a result of God’s interference – accesses immutable truth, that is ideas [4, p. 105].</p> <p>6. There is a purpose of knowledge Knowledge is necessary to achieve happiness. It is about apprehending God and one’s own soul since: only God can give a human happiness [16, p. 219], which will be achieved by the unity with God. The unity, in turn, can be attained by doing good [4, p. 105]; – a soul has an advantage over a body because of its participation in eternity [16, p. 222].</p> <p>The normative teachings of St. Augustine</p> <p>1. You shall do good and avoid evil, adopt the attitude of “constant readiness to set above good which is truly best and therefore permanent, irreversible” [13, p. 35]. God is the highest and perfect good [13, p. 36].</p> <p>2. Love and do what you will! [2, p. 461; 13, p. 37].</p> <p>3. Unless you believe, you will not understand [5, p. 9].</p> | <p>1. The existence of the ideal substance In God, there is an ideal model of the real world – God is a prototype – Christian Platonism [16, p. 222].</p> <p>2. The notion of the matter A human soul is self-existent matter [16, p. 223]; it is purely spiritual and unique [4, p. 104]; it is eternal since by re-joining eternal truths it participates in eternity [16, p. 222].</p> | <p>1. The general concept of the world All of the beings, even spiritual ones, consist of the matter and the form [4, p. 104].</p> <p>2. The general concept of the structure of bodies A human consists of soul and body. Purely spiritual soul is joined with the body in a dynamic way, as a mobile and leading being. Soul possesses three powers: reason, will and memory, among which the first is will [4, pp. 104-105].</p> <p>3. The philosophy of life God, while creating the matter, placed in it a kind of creative potentialities (<i>rationes seminales</i>), causing development of new forms – evolutionism. In nature, there are immanent powers which allow for its development and progress. Development of the world is at the same time its progress [4, p. 104].</p> | <p>1. The source of all being. God and the world. God is the cause of all being and He retains that being [16, p. 222]. God is a prototype of all existence. Creation is a free act of His will. Created beings are an imperfect imitation of the Divine Person – personalism – [4, p. 104]. God – “infinitely good Providence governs everything” [4, p. 104].</p> <p>2. The existence of the Absolute God exists since: “(a) mutability of the world requires accepting the immutable Absolute, (b) the world order implies Providence (stoic proof), (c) conscience itself directly states that God exists. Finally (d) [...] since there is truth, there must also be something what establishes truth. Similarly, since there are beauty and good, there must be absolute Beauty and Good” [4, pp. 103-104].</p> |

in an appropriate way (*se ipsum diligere*)” [1, p. 79]. A human was somehow naturally endowed with self-love (*amor sui*) which in its negative dimension is related to pride (*superbia*). However, a conscious attempt to overcome that weakness by referring to rational nature and practicing virtues allows a human to spread that love to other people [conf. 1, p. 79]. Love to neighbour implies awareness that one is loved and a wish to be loved [1, p. 79]. One can become a virtuous human only through directing one’s love towards God and obeying Him [1, p. 80]. A human as a rational being is created in such a way that obeying God is beneficial for them, while following one’s own will – detrimental for them [1, p. 79] since a potentiality of sin is an inevitable consequence of the existence of free will [11, p. 153].

Detailed issues of the teachings of St. Augustine refer to the doctrine of lie and the subject of suicide. St. Augustine advocates the absolute inadmissibility of lying, including a “useful lie, that is a lie aimed at achieving good without doing harm to anyone” [13, p. 38]. He also condemns suicide since such an action is contrary to the Decalogue and the principle “thou shalt not kill” [13, p. 38; 1, p. 78].

The postmodern world

The beginning of postmodernity (i.e. postmodernism) dates back to 1917 when Rudolf Panwitz (1881-1969) – a German writer, poet, and philosopher – published the book entitled *The Crisis of European Culture* where he put the characteristics of “a postmodern man”, who is physically fit, wise, self-aware, trained after military service, religiously prepared, who is an armoured wimp, vacillating between being a barbarian and a decadent. In 1934 Federico de Onís Sánchez (1885-1966) – a philologist and a literary critic – used the word “postmodernism” to describe a minority response of Spanish literature to modernist literature. Over the period 1947-1978 postmodernism became a highly general and significantly heuristic term, stabilising in various domains. At the end of 1947 the work of Arnold Joseph Toynbee (1889-1975) – a British historian and a philosopher – entitled *A Study of History* was released, in which the word “postmodernism” relates to both crisis and an era. Arnold Joseph Toynbee is convinced that the era of the Western, that is Euro-American, domination, so Jewish-Christian culture and its last heir – industrialism, is coming to an end. According to him, there was the end of “Europeanisation” of the world in favour of the beginning of the genuine world of the worlds, where there will be a process of blend and syncretism of values and senses of different cultures of the planet [14, p 357].

“Postmodernism – described by F. Jameson as “the cultural logics of late capitalism” is usually associated with economic and political transformations [...]: with the decline of economic role of the nation states and takeover of their functions by transnational corporations, with the collapse of a colonial structure of economic dependence in favour of neo-colonialism basing mainly on cultural dependence and specific “policy of identity”, and with revolutionary transformations in terms of communications and information

processing techniques changing both the way the world and a human are perceived, and the nature of political relations [12, pp. 27-28]. Such phenomena are accompanied with the collapse of the “great narrative” ideologies of domination legitimising the entire current political and social order (e.g. the ideology of progress, great aesthetic revaluations (the end of the division into “low” and “high” culture connected to the collapse of authorities) and in the sphere of cultural means of communication (the dominance of visual culture, “the end of the culture of writing”), change of the way of perception and the social functions of science (the collapse of the myth of scientific truth, the commercialisation of research). The postmodern approach abandons apprehending truth as a “faithful representation of reality”. “The idea that there is a power called “Truth” which can set us free, is here abandoned, in return, though, it is said that we are left on our own, yet free in discovering ourselves anew” [10, p. 98]. Instead of “Pursuit of Truth” we need to focus on the ideals of “Tolerance” and “Imagination” [10, p. 100]. As “tolerance towards the ones who do not agree with the current opinions is the best way to ensure that our descendants know more truths than ourselves” [10, p. 102].

After the modernist dominance of Reason, the main subject and the main addressee of the texts of popular culture is body (drives, affections, anxiety, pleasure) [12, p. 37]. Fast development of the textile and chemical industry caused the appearance of fashion which, thanks to seasonal variability, led to complete decline of relative stable beauty standards [7, p. 156] and evolution of a model of beautiful body not so much from a century to another century, but from a decade to another decade [15, p. 51]. “Promoting beauty standards is accompanied by persistent instilling the conviction that a change is everyone’s obligation. You must do something about that. If you do not, it will be treated as a sign of slovenliness, psychic splitting, letting go, collapse” [9, p. 83]. In addition, there are also comparisons in reference to beauty. Such comparisons incline people to do something with themselves and the situation is escalating [conf. 9, p. 83].

Shaping a body under the influence of cultural factors results in a currently reigning cult of youth [6, p. 60]. It leads to the change, devaluation of the sense of existence of a human, the sense of their corporeality [8, p. 70, 75, 82]. While in premodern societies a human was aware of being corporeal, had a sense of incarnation [conf. 8, pp. 73-75], since “the procedures related to care, shaping and modifying a body were an integral part of a stable set of senses” [18, p. 69] and principles, according to which on the basis of appearance one could determine the social status of an individual, were clear and commonly known, in postmodern reality a human is aware of owning a body [conf. 17, p. 195], clear-cut structures of senses disintegrated “and a human found himself in the world which can be interpreted and evaluated in various ways” [18, p. 70]. What is left at a human disposal, turns out to be only their body. It is becoming a matter which is not only possible but also necessary to be in charge of, control, modify [18, p. 70].

Corporeality accompanies a modern human due to its tangible structure and nothing more than that [conf. 8, p. 75]. Therefore the body care and beautifying methods, both

natural and unnatural, have been extended on a massive scale. Hairstyle, face, arm and leg embellishments, “refined” or casual clothes, tightly covering or irresistibly revealing, sometimes even completely exposing particularly attractive body parts – all of that is strictly regulated [7, p. 153], referring to an unattainable ideal, a currently reigning standard [6, p. 61]. “Even worse, beauty standards are evolving in a completely unrealistic direction” [9, p. 83]. To enjoy life to the fullest means not to be embarrassed about one’s looks. Nowadays one takes care of one’s body in order to be able to fully experience the world in an intensive and sensory way. While controlling one’s looks, one should pay attention to the impression which is made on others [18, pp. 74-77; see 3]. Relationships with others depend on one’s appearance. Therefore, they are being pushed to the background [18, p. 73].

Raison d’être of St. Augustine’s philosophy in postmodernity

The teachings of St. Augustine seem to stand in considerable opposition to commonly prevailing cultural trends. What comes to the fore in terms of the discrepancies is the attitude to truth which, according to St. Augustine, is one and incontestable, and his duty as a preacher is to “shed light at it revealing its inner rationality” [5, p. 10]. Human intellect is a reliable instrument of knowledge since “God is the source of both the ability to reason and the truths apprehended by means of reason” [11, p. 152]. That truth is first cause of everything. A human can participate in God’s plan. In postmodernism the situation is different – there is no one and only truth. There are many truths and everyone has the right to have their own. Provided that one is able to defend it in discussion and others are tolerant of them. The value of intellect is questioned – myth, magic, esoterica, fiction are gaining importance and in addition, possibility of controlling supernatural forces by the initiates. The chosen ones by means of spells have the power of controlling the supernatural forces and shaping the reality. A human is becoming someone who, equally to the powers ruling the world, is able to create this world.

Another difference lies in the approach to a body. While St. Augustine sees the cause of the fall of man in the temptations of the flesh and commands us not to care about the flesh itself but about the soul as it participates in eternity and is aware of intangible divine ideas, the postmodern culture mainly focuses on the body. The majority of economy is based on the cult of the body or at least refers to that body, willing to attract a customer. Food, medical, pharmaceutical, textile industries are dedicated to body. Body, its quantity and quality, are important. The lowest body weight of the best quality! Good quality means youth, firmness, springiness, suppleness, joy, etc. Having a beautiful body should allow for gaining profit, making money from it, promoting oneself, advertising, being successful, selling. The question is what to sell – oneself or one’s own truth (about oneself)? An attractive body, when taking advantage of temptations, is an instrument of having an impact on others, manipulating, abusing them. Rational arguments are pushed into the background since what matters it the “wow!” effect. Sometimes it is

good to support these arguments by one's own attractiveness since in the face of the large number of competitive offers, the visual aspect may turn up to be decisive. One's own body should be controlled, disciplined, shown, its assets should be highlighted. Thanks to it, one can be noticed (for a while – a shorter or a longer one). However, it should be remembered that we exist not thanks to our body. We can be temporarily stored in memory, we can be talked about, but we can exist – only in people's hearts – thanks to what we are like for them.

Faith, hope, love – St. Augustine's three theological virtues, were added to four classic ones: justice, courage, temperance and prudence [1, p. 80; conf. 13, p. 37]. To St. Augustine, the issue of faith is a fundamental aspect of (the meaning of) life, but in postmodernity it is put in question. In postmodern times it is said that faith is for the weak, although a man without faith seems to be deprived of hope and filled with sadness, not love. The remaining virtues are subjects of utilitarian discussion and made situation-dependant. Thus, there is nothing certain one can rely on.

Love is compared to pleasure of being with others, enjoying one's own sensuality, enjoying superficiality. In case of sadness, boredom, it can be easily given up.

Does it have to be like that? In spite of many discrepancies, there is a chance for return to universal truths and values. The world has turned but it has not gone mad. The initial fascination with postmodern ideals of arbitrariness and individuality resembles intoxication followed by conscious willingness to restore relative homeostasis. In the contemporary world, there has to be room for universal values and unbreakable principles. Everyone needs clear limits – the limits of freedom, the limits of intimacy. It is important to be able to set them and not to be afraid to protect oneself and one's own personal value.

It seems that the turn towards a more profound self-reflection, thought on a person in oneself may restore human's faith in God and in people. An attempt on considering who we are and what we strive for, what will be left behind us and in what way we will be remembered, may contribute to changing our life attitude from purely superficial, dependent on trends, to the attitude of mindfulness.

Стаття надійшла до редколегії 07.03.2019

Прийнята до друку 21. 03.2019

REFERENCES

1. Andersen S. Wprowadzenie do etyki / S. Andersen / tłum. z ang. L. Żylicz, R. Piotrowski. – Warszawa: Wyd-wo Akademickie Dialog, 2010.
2. Augustine St. Homilie na Ewangelie i Pierwszy List Św. Jana / St. Augustine // Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy / tłum. z łac. W. Szoldrski, W. Kania. – T. 15. – Cz. 2. – Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1977.

3. Bauman Z. Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności / Z. Bauman. – Toruń: Wyd-wo UMK, 1995.
4. Bocheński J. Zarys historii filozofii / J. Bocheński. – Kraków: PHILED, 1993.
5. Dal Maschio E.A. Święty Augustyn. Doktor Łaski przeciwko złu / E.A. Dal Maschio / tłum. z ang. A. Paleta, B. Sosnowska. – Warszawa: Hachette Polska, 2015.
6. Garncarek E. Kobięce ciało jako przedmiot kontroli społecznej / E. Garncarek // Przegląd Socjologiczny. – 2010. – T. 59. – Nr 3. – S. 55–69.
7. Krawczyk Z. Ciało jako fakt społeczno-kulturowy / Z. Krawczyk // Socjologia kultury fizycznej. – Warszawa: Wyd-wo Dydaktyczne, 2011. – S. 141–163.
8. Kubiak-Jabłońska D. Ciało jako kategoria pedagogiczna / D. Kubiak-Jabłońska // Roczniki Pedagogiczne. – 2014. – T. 6 (42). – Nr 1. – S. 69–85.
9. Łukaszewski W. Wolimy być ładni niż zdrowi. O tym dlaczego po wizycie u fryzjera mniej boimy się śmierci, a w dusznej szatni przy siłowni nie tak chętnie ufamy ludziom. Rozmawiała K. Sroczyńska / W. Łukaszewski // Przekrój. – 2017. – Nr 1. – S. 82–84.
10. Rorty R. Edukacja i wyzwanie postnowoczesności / R. Rorty // Spory o edukację. Dylematy i kontrowersje we współczesnych pedagogiach / tłum. z ang. L. Witkowski. – Warszawa: Wyd-wo „EDYTOR”, 1993. – S. 96–102.
11. Solomon R.C. Krótka historia filozofii / R.C. Solomon, K.M. Higgins / tłum. z ang. N. Szczucka-Kubisz. – Warszawa: Prószyński i S-ka, 1997.
12. Szkudlarek T. Postmodernistyczne pedagogie: Amerykańska edukacja wobec wyzwań kulturowego przełomu / T. Szkudlarek // Edukacja alternatywna – dylematy teorii i praktyki. – Kraków: Impuls, 1992. – S. 27–46.
13. Ślipko T. Historia etyki w zarysie / T. Ślipko. – Kraków: PETRUS, 2010.
14. Śliwerski B. Współczesne teorie i nurty wychowania / B. Śliwerski. – Kraków: Impuls, 2005.
15. Środa M. Kobięty i władza / M. Środa. – Warszawa: Wyd-wo W.A.B, 2012.
16. Tatarkiewicz W. Historia filozofii / W. Tatarkiewicz. – Warszawa: Wyd-wo Naukowe PWN, 2005. – T. 1.
17. Tischner J. Jak żyć / J. Tischner. – Wrocław: TUM, 1995.
18. Wieczorkiewicz A. Lustro i skalpel / A. Wieczorkiewicz // Gadzety popkultury: społeczne życie przedmiotów. – Warszawa: Wyd-wa Akademickie i Profesjonalne, 2007. – S. 65–93.

ВЧЕННЯ СВЯТОГО АВГУСТИНА ЗГІДНО З РІЗНИМИ АВТОРАМИ ТА ЙОГО ОБҐРУНТУВАННЯ У ПОСТМОДЕРНОСТІ

Пауліна Дубель-Зелінська

*Інститут гуманітарних та соціальних наук ім. Й. Карського
Університет прикладних наук ім. В. Пілецького в Освенцимі
вул. Кольба, 8, 32-600 Освенцим
paulina.d@op.pl*

У статті запропоновано синтетичний розгляд послань св. Августина. Його погляди проаналізовано як у теоретичному, так і в практичному вимірі з проекцією на постмодерну реальність та її характерні ознаки. Спершу розглянуто фундаментальні тези із спадщини мислителя та окреслено загальний опис постмодерної дійсності, а згодом запропоновано порівняльну проекцію філософського, етичного, теологічного вчень святого Августина у призмі нашої сучасності. Такий дослідницький підхід має на меті показати його ідеї як альтернативну можливість для життя постмодерної людини у її прагненні звільнитися від стереотипів поверховості та вдаваності.

Ключові слова: Бог, любов, добро, правда, благодать, постмодерність, тілесність

DOI: <https://doi.org/10.30970/VPS.21.2019.10>

ВЕКТОРИ БЛАГОДІЙНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ХРИСТІЯНСЬКИХ ЦЕРКОВ УКРАЇНИ В СВІТЛІ КОНФЕСІЙНИХ МЕДІА: РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ

Світлана Филипчук

*Національний університет «Острозька академія»,
вул. Семінарська, 2, м. Острог, 35800
svitlana.fylypchuk@oa.edu.ua*

Розглянуто напрями та форми суспільної діяльності християнських конфесій України періоду незалежності в аспекті благодійництва. Докладно проаналізовано духовну опіку людей із різними фізичними й розумовими неповноправностями, важкими хворобами, безхатченків, капеланство в пенітенціарних закладах, залежних людей (тютюно-, алко-, нарко- тощо) в світлі церковних ЗМІ. *З'ясовано, що* дияконія, або соціальне служіння Церкви, покликана через турботу про маргіналізовані суспільством, занедбані через різні форми інакшості – чи то фізична і розумова неповносправність, чи самотність, чи перебування в особливій для себе життєвій ситуації тощо – духовно опікуватися цими верствами населення засобами соціального служіння. Наголошено на релігійних спонукках і мотиваціях до волонтерської діяльності священників і вірян у цій сфері душпастирства. Підкреслено, що активний розвиток громадянського суспільства та особистої релігійності сприяв формуванню цілої мережі різноманітних форм соціально-благодійницької діяльності.

Ключові слова: благодійна діяльність, ЗМІ, позакультова діяльність, християнські конфесії.

Перманентно складна суспільно-політична ситуація в країні спричинює необхідність добродійної діяльності християнських конфесій, спрямованої на особливі верстви населення. Дияконія, або соціальне служіння Церкви, історично зумовлена позакультова діяльність Церкви, детермінована глибокими релігійними спонуканнями й ревною набутою релігійністю колишніх неофітів та вірян, покликана через турботу про маргіналізовані суспільством, занедбані через різні форми інакшості: фізична і розумова неповносправність, самотність (безхатченки), перебування в особливій для себе життєвій ситуації (відбування покарання у в'язниці; різні форми залежностей) духовно опікуватися цими верствами населення засобами соціального служіння.

Д. Чен та Д. Лінд пропонують розглядати релігію як систему соціального страхування, альтернативну державній, відтак якщо людина опиниться з причини різних карколомних життєвих обставин на маргінесі суспільства через

свою вроджену чи набуту інакшість, то їй допоможе більш ефективно релігійна організація, а не держава [29]. Дослідники К. Схев і Д. Стасавадж наполягають, що релігія окрім соціальної допомоги, надає потребуєчим психологічний страхових механізм [30, с. 255–286].

Дослідженням благодійної сфери позакультової діяльності християнських церков займалися чимало і вітчизняних науковців. Так, Л. Веремейчик [1] студіювала участь протестантських церков у суспільному житті, А. Службська [18] досліджувала вектори взаємодії Церкви, держави та громадянського суспільства, В. Новіков [12] вивчав юридичні аспекти благодійної діяльності релігійних організацій, Н. Куліш проаналізувала міжконфесійні вияви соціальної діяльності релігійних спільнот в Україні [9]. Відтак поглиблення напрацювань попередників, необхідність компаративного аналізу, потреба пояснення активної благодійницької діяльності християнських конфесій і зумовили вибір теми дослідження.

Зважаючи на різновекторність наукових досліджень напрямів та форм благодійної діяльності християнських конфесій, невіршеним залишається проблематика аналізу представлення цього напрямку місійної роботи церков у конфесійних медіа. Мета дослідження полягає в окресленні векторів благодійної діяльності християнських церков у світлі друкованих та новітніх конфесійних медіа. Реалізуючи цю мету, вирішуватимемо такі завдання: аналізуватимемо різні вектори діяльності Церкви, охарактеризуємо риси соціального служіння як позакультової діяльності конфесій, укажемо на сучасні тенденції в благодійному служінні й окреслимо мотиваційні спонуки до такої позакультової роботи у священників та вірян.

Згідно з інформаційними матеріалами Центру Разумкова, майже третина (31 %) опитаних не змогли визначитись, чи Церкви беруть активну участь у соціальній і благодійній допомозі, 21 % стверджують, що «Церква робить усе можливе і від неї незалежне для допомоги всім, хто її потребує», 23 % наголошують, що так робить «їхня Церква», а «інші» могли б робити більше. 25 % наполягають, що «Церква робить недостатньо для допомоги тим, хто її потребує» [16, с. 29]. Як наголошує Верховний Архієпископ УГКЦ Святослав, «Церква підносить свій голос на захист гідності людини й гармонійного розвитку всього суспільства на основі Божого Закону» [2, с.15].

Відтак у нашому аналізі інформаційного конфесійного середовища виокремимо вузлові й найбільш значимі точки дискурсу, що зосереджені на тих категоріях українського соціуму, яким Церква приділяє найбільшу увагу в своїй духовній опіці та піклуванні: нездолені з різними формами неповносправності, безхатченки, залежні люди (тютюно-, алко-, наркозалежні тощо), в'язні.

Духовна опіка людей із різними фізичними та розумовими неповноправностями, важкими хворобами. Рівень задоволення соціальних та духовних потреб різних категорій інвалідів, зокрема дітей, є доволі гострим. Так, за даними профільного

комітету охорони здоров'я Верховної Ради, за період 2003–2012 років чисельність дитячого населення знизилася на 19,02 %. Водночас загальна кількість дітей-інвалідів щороку збільшується на 0,5 %. Станом на 1 січня 2014 року сягнула показника 167 059 осіб, або 2,0 % усього дитячого населення України [15].

Церква в суті своїй історично закріпила за собою право й привілей першочергово дбати про розумово й фізично знедолених. Зокрема, при УКУ 2001 року виник Центр «Емаус», місією якого є поширення в суспільстві християнського бачення дару та особливого покликання осіб розумово неповносправних, підтримка їх та їхніх родин, плекання духу спільноти та дару дружби з особами з особливими потребами і свідчення про гідність та цінність кожної людини. Діяльність Центру передбачає: поширення нової візії через просвітницькі презентації та семінари, підготовку й розповсюдження видань та інформаційних матеріалів; підтримку осіб із особливими потребами, їхніх батьків та волонтерів через організацію семінарів підтримки, груп ділення, реколекцій, спільних молитов тощо; сприяння приватним ініціативам, які відповідають на практичні й духовні запити осіб із особливими потребами та їхніх сімей, зокрема за їхню інтеграцію в суспільстві [25, с. 24].

У березі 2013 року з ініціативи ректора о. Бориса Гудзюка в Колегіумі ім. патріарха Й. Сліпого УКУ відкрився Дім «Емаус», в якому спільно проживають особи з розумовою неповносправністю та асистенти-приятелі. Відомо, що засновниками руху «Віра і Світло» є Жан Ваньє і Марі-Елен Матьє (Франція), в Україні перша така спільнота виникла у Львові 1992 року, на сьогодні існує понад 33 спільноти в нашій країні, кожна з яких об'єднує близько 30 осіб. Ідею Ваньє заклали в підвалини Дому «Емаус» в УКУ, щоб через нього відкрити «особливий дар друзів із особливими потребами – дар творення і навчання автентичних людських стосунків» [27, с. 1–3]. Характерними рисами такої спільноти є: приналежність (тут люди знаходять свою ідентичність, реалізують прагнення до єдності), право кожного бути собою, довіра, турбота, сопричастя, осередок зцілення та зростання, прощення, місія (молитва; допомога самотнім, зневіреним, помираючим; турбота про дітей вулиці; боротьба за єдність християн тощо), відкритість [24, с. 4]. Особлива сфера праці – це душпастирювання батьків особливих діток, супровід, який здійснює психолог-християнин через консультування на індивідуальних та парних зустрічах із батьком і матір'ю дитини, або ж із усією сім'єю [17, с. 41].

Так, єдина на Закарпатті Хустська спільнота «Скелястий замок», яку з 2012 року очолює вихователь для особливих діток Мар'яна Альбрехт, також належить до спільнот «Віри і Світло». У цій спільноті сім'ї, які виховують особливих діток, можуть дістати реабілітацію, медичну та соціальну допомогу, навчання, спілкування, увагу та розвивальні ігри. Така форма християнського служіння – «тест на зрілість для кожної парафії, кожної спільноти християн. ... Це ознака нашої справжності» [10, с. 19].

УПЦ МП ініціювала збір коштів для передплати журналів «Фома в Україні» та «Отрок» для онкохворих підлітків, їхніх батьків і медперсоналу Національного інституту раку. Поширювати ці журнали допомагають волонтери київських храмів [2, с. 85].

Диякон УГКЦ Олег Плішило опікується спільнотою нечуючих. Під час навчання в Римі диякон разом із двома іншими українськими студентами (Т. Жеплінським та М. Мудриком) втілюють у життя медіа-проект вірусного характеру для соцмереж «Я молюся мовою жестів». Ця медіа-ініціатива складається з коротких відео, які дозволяють взяти участь у молитві жестовою мовою. В УГКЦ існують три осередки душпастирства осіб із вадами слуху. Так, у Львові із 2005 року така спільнота діє при храмі Архистратига Михаїла, там служиться окрема Божественна Літургія жестовою мовою. У храмі Усіх святих Свято-Покровського монастиря провадиться катехизація таких осіб. Подібне душпастирство здійснюється в Тернополі та Дрогобичі. Також у Львові діє душпастирський центр для нечуючих «Надія», який займається видавництвом книжок для них та гуртує їх між собою; його провадить о. О. Лазуркевич. А ще у Львові о. М. Феньканін та о. Л. Мостовий служать богослужіння жестовою мовою [22].

Духовна опіка безхатченків. Усі християнські конфесії працюють з цією категорією населення, адже в Україні за різними оцінками від 16 тис. до 100 тис. бездомних. Так, католицька ЛМГО «Спільнота взаємодопомоги «Емаус-Оселя»» (заснована 2001 року за підтримки Міжнародного Руху «Емаус», який об'єднує понад 350 спільнот бездомних людей у майже сорока країнах світу) фінансово підтримує журнал «Просто неба», який є членом Міжнародної асоціації вуличних видань. Місією цієї громадської організації є допомога безпритульним людям віднайти свою гідність у спільноті, а відтак у суспільстві; допомагати суспільству прийняти кожну людину та поширювати ідеї Руху «Емаус» [7].

Волонтерами «Оселі» є католики, також до справи долучаються і протестанти, які знають своє покликання, відтак гостро відчують відповідальність за несправедливість сучасного світу, а також безхатьки, злиденні, які після лікування від алкогольної залежності не могли інтегруватися у суспільство через втрачені родинні та соціальні зв'язки й втратили волю до життя. З метою виявлення бідних людей, їхньої кількості й потреб, залучення їх до створення спільноти та самоорганізації, волонтерами була зорганізована перша публічна акція «Оселі» – організація Святої Вечері для злиденних 6 січня 2003 року біля Собору Св. Юра (м. Львів). Організаторів вразили масштаби біди (підготували 80 місць за столом, а прийшло 250 людей без певного місця проживання, залежних від алкоголю, неповносправних, самотніх пенсіонерів), непомітної у рутинних щоднях, тому вирішили постійно робити Різдвяні вечері та Великодні сніданки.

У процесі такої соціальної діяльності «Оселі» з'ясувалося, що цільовою групою є люди, які з різних причин опинився на «узбіччі» суспільства: залежні,

яким необхідна ресоціалізація, неповносправні, безхатьки, безробітні люди. Найефективнішою формою опіки, яку активно використовують християни-волонтери в співдії з такими людьми, є бесіди, які виявляють основну проблему цієї категорії людей – безпомічність та неспроможність самотужки здолати кризову ситуацію. Відтак в «Оселі» створено сприятливі умови, де самотні й бездомні люди могли б жити, разом працювати та піклуватися один про одного як у справжній родині [19].

У парафіяльному кафе «Витанія» (Львів, греко-католицький храм св. Володимира та Ольги, настоятель о. Богдан Чабан), готують євангелізаційні обіди для безпритульних. Духівник о. Богдан Калатин завжди розпочинає їх із молитви, потім проповідує й особисто спілкується зі злидненими [28, с. 40–43]. Отець-селезіанин Олег Федоренко є директором Львівської міської нічліжки, де опікується побитими життям людьми, після захворювань, колишніми в'язнями та ін., намагаючись повернути їх у соціум [6, с. 28–33].

Капеланство у пенітенціарних закладах. Статистика свідчить, що лише 20 % із тих, що відбули покарання, знову не повертаються за ґрати, утім із тих, хто пройшов духовну реабілітацію в місцях позбавлення волі, таких 90 % [11, с. 18]. Усі християнські конфесії мають різні форми роботи з ув'язненими. Так, Синодальний відділ у справах пастирської опіки пенітенціарної системи УПЦ МП (голова – прот. В. Яценко, створено 2009 року), Відділ з духовного виховання в місцях позбавлення волі УПЦ КП (голова – прот. П. Основенк, створено 2001 року), Відділ душпастирства УГКЦ у пенітенціарній системі України (голова – ієрей К. Пантелей, створено 1989 року), головний в'язничний капелан РКЦ в Україні о. Г. Драус координує роботу римо-католицьких священників-капеланів та волонтерів, УЦХВС займається Всеукраїнським соціальним служінням «Маханаїм», ВСОСХБ цією роботою опікується відділ Тюремного служіння (координатор В. Дудка), Служіння капеланів АСД із 1993 року перетворилося на Християнську місію служіння засудженим при Євро-Азіатському дивізіоні Церкви АСД (керівник Л. Вертило) та ін. Пріоритетними напрямками духовно-пастирської роботи Церков у пенітенціарних закладах є: задоволення релігійних потреб віруючих, звершення богослужінь і св. Таїнств (при установах діє понад 100 храмів і каплиць), духовні бесіди і катехізічна робота, духовно-моральна робота з родичами ув'язнених і потерпілих, навчання священників і волонтерів основам місії Церкви у тюрмах, концерти релігійних ансамблів (зокрема й тих, які створюють самі засуджені), психологічні групові заняття, творчі майстер-класи, спортивні заняття – футбольні матчі між волонтерами та засудженими, показ фільмів, театральні вистави, гуманітарна допомога [13].

У процесі роботи капеланів із в'язнями християнські конфесії координували свої зусилля, відтак була зорганізована Християнська Міжконфесійна Місія «Духовна та благодійна опіка в місцях позбавлення волі», яку очолює Рустам

Фатуллаєв (завідувач відділу соціального служіння УЦХВС) та яка з 2001 року об'єднала й скоординувала роботу в цій сфері капеланства 12 християнських конфесій та співпрацює з усіма 148-ма пенітенціарними закладами України. Метою цієї роботи є «зміна свідомості та злочинного мислення через вивчення Божих заповідей». За сприяння місії 460 тюремних капеланів навчалися в Білоцерківському училищі професійної підготовки персоналу та в Інституті кримінально-виконавчої служби для подальшого отримання посвідчень капелана від Міністерства юстиції України. Формами роботи євангельських капеланів у тюрмах є утворення біблійних та молитовних груп підтримки, їх регулярне відвідування та опіка, профілактика суїциду через душеопікунські бесіди, концерти християнської музики, проповіді, вистави для засуджених і співробітників пенітенціарних закладів. Чимало засуджених після завершення терміну ув'язнення погоджуються на курс реабілітації в закладах Асоціації християнських центрів реабілітації (керівник В. Когут) [3].

За роки незалежності Церквами та організаціями, які з ними співпрацюють, накопичений значний досвід духовної опіки в'язнів, відтак зорганізуються конференції, круглі столи, семінари для обговорення та ділення досвідом. Так, 2013 року відбулася Міжнародна науково-практична конференція «Соціальні аспекти капеланства: світ і Україна», яку організувало Всеукраїнське міжконфесійне релігійне військово-християнське братство. У роботі секції «Тюремне капеланське служіння, його досвід і соціальна роль в Україні» брали участь члени правління Місії «Духовна та благодійна опіка в місцях позбавлення волі», член комітету управління Європейської секції Міжнародної асоціації тюремного капеланства (ІРСА) Мартін Фабер, представники Всеукраїнської профспілки працівників пенітенціарної служби та Управління ДПтС у Києві та Київській області, науковці [14].

Синодальний відділ УПЦ у справах духовно-пастирської опіки пенітенціарної системи спільно з Європейською асоціацією тюремних капеланів за підтримки Душпастирської Ради з питань релігійної опіки у пенітенціарній системі України ініціював та провів 25–27 квітня 2018 року Міжнародну конференцію «Віра в справедливість: від тюремного ув'язнення – до суспільства». У заході практичні напрацювання презентували тюремні капелани з 18-ти країн Європи, а теоретичні узагальнення – вчені й експерти. Так, доктор юридичних наук, професор, дійсний член (академік) НА правових наук України Михайло Костицький наголосив: «Застосування тільки традиційних засобів покарання, які ґрунтуються на залякуванні, приниженні, насильстві, не передбачає виправлення або перевиховання будь-якої істоти (не лише людської, до речі) і в цілому погіршує моральний стан суспільства. ... Лише завдяки духовним чинникам впливу, зокрема, через впровадження служби тюремних капеланів в Україні, наше суспільство має шанс знайти свій оптимальний варіант вирішення таких складних, одвічних проблем людства, як злочин, покарання і покаяння» [23].

О. Г. Драус, головний в'язничний капелан РКЦ, окрім звичних форм душпастирської опіки, комунікує і через мистецтво, приносячи в'язням книги, зокрема «3-за грант: альманах в'язничної поезії» (збірка віршів переможців конкурсу поезії серед польських в'язнів) та «Мистецтво у в'язниці» (опубліковане за сприяння Міжнародної католицької комісії душпастирської опіки в тюрмах, що якої українські римо-католики приєдналися 2007 року; художні твори ув'язнених із різних куточків світу) [8, с. 45].

Духовна опіка залежних (тютюно-, алко-, нарко- тощо) людей. В Україні дуже гостро стоїть проблема із нарко- та алкозалежними. Згідно зі статистикою, на сьогодні наркотики вживають до 1,5 млн українців, водночас їхня кількість щорічно збільшується на 8–10 %. В Україні щорічно від наркоманії і пов'язаних із нею хвороб, таких як ВІЛ/СНІД, вірусні гепатити, специфічні онкозахворювання, туберкульоз, помирає до 120 тис. осіб. На обліку у МВС перебувають близько 150 тис. наркоманів, а за даними міжнародних організацій ВООЗ і UNAIDS, тільки ін'єкційних наркоманів у країні налічується близько 425 тис. Щорічно від наркоманії помирають 10–12 тис. осіб. [5]. Щороку, за даними Національної ради з питань охорони здоров'я, через алкоголізм в Україні помирає понад 40 тис. людей; майже 40 % українських підлітків 14–18 років регулярно вживають спиртні напої, алкоголь є причиною передчасної смерті майже 30 % українських чоловіків; наразі в Україні нараховується 700 тис. лише офіційно зареєстрованих алкоголіків [20].

В Україні існує розгалужена мережа християнських реабілітаційних центрів усіх конфесій (хоча більшість належать протестантам) для людей із алко- та наркозалежностями (та інших видів залежностей). Зокрема, ВГО «Асоціація християнських центрів реабілітації» об'єднує понад 200 таких закладів різних конфесій. За даними Асоціації, понад 300 протестантських центрів ресоціалізували понад 50 тис. чоловік [11, с. 11].

Реабілітаційна програма в християнських центрах побудована на моделі терапевтичної спільноти, але переважає релігійний підхід. Віра в Бога дуже часто стає стрижнем для людини, котра втратила віру в людей. Для виконання цілей, що стоять перед реабцентром, використовуються такі методи: вивчення Біблії (одну годину); молитва (тричі на день); «Програма 12 кроків»; групова терапія (двічі на тиждень 2-годинна сесія); сімейна терапія (щотижня 1-годинна сесія); індивідуальна консультація (щотижня). Після проходження реабілітації пацієнтам пропонується відвідувати церковну громаду для підтримання стану тверезості [4, с. 19].

За неофіційною конфесійною статистикою близько 85–90 % людей, які закінчують реабілітацію у християнських закладах, більше ніколи не повертаються до наркотиків та алкоголю. Відтак християнський реабілітаційний центр не тільки лікує залежного, а цілковито його реалібілітує, повертаючи його в суспільство. Традиційно в християнських реабілітаційних центрах працюють люди, які самі пройшли реабілітацію в подібному центрі, повернулись до здорового життя і з

часом самі почали допомагати людям з залежностями, цим і пояснюється досить високий рівень довіри до працівників християнських реабцентрів [26].

Християнські конфесії вбачають у духовній та благодійницькій опіці вірян та невоцерковлених здійснення своєї соціальної місії (дияконії). Соціальна діяльність християнських конфесій наразі характеризується виконанням власної місії засобами позакультового служіння. Погоджуємося з думкою Н. Куліш, що «незважаючи на багатовекторність напрямків соціальної діяльності релігійних організацій та значущості її для суспільства, вона здебільшого характеризується відсутністю міжконфесійної координації, відособленістю, роз'єднаністю, браком активної співпраці з державою» [Куліш Н. Міжконфесійні вияви соціальної діяльності релігійних спільнот в Україні / Н. Куліш // Релігія та Соціум. – Чернівці, 2016. – №1-2(21-22). – С. 65]

Благодійна позакультова діяльність здійснюється як відповідними структурами християнських конфесій, так і простими священиками і небайдужими вірянами-волонтерами. Мотивацією до таких дій є релігійні спонукання і членство в певній християнській організації.

Благодійницька робота християнських конфесій постає як суспільно значуща діяльність, яку в різних векторах здійснюють християнські конфесії з метою духовного оздоровлення суспільства через матеріальну й релігійну опіку незахищених та маргіналізованих верств населення, що сприяє формуванню активного конфесійного волонтерського руху.

Стаття надійшла до редколегії 21.01.2019

Прийнята до друку 21.03.2019

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Веремейчик Л. Ф. Участь протестантських церков у суспільному житті незалежної України / Л. Ф. Веремейчик // Наукові записки. Серія «Історичне релігієзнавство». – Острог : Вид-во НУ «Острозька академія», 2008. – Вип. 1. – С. 66-72.
2. Виклики і загрози для України: співпраця Церкви і держави в їх подоланні [Текст] // Церква, суспільство, держава у протистоянні викликам і загрозам сьогодення (інформаційні матеріали). – Київ : Центр Разумкова, 2017. – 48 с.
3. Виноградов В. Українське євангельське капеланство [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://poklik.org/ukrayinske-yevangelske-kapelanstvo/>
4. Допомога наркозалежним в Україні: довідник реабілітаційних центрів / Є. М. Анічин, З. В. Дикань, С. М. Сєдих. – Київ : “Міжнародний Альянс з ВІЛ/СНІД в Україні”, 2014. – 68 с.
5. Кількість наркоманів в Україні зростає шаленими темпами [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://tsn.ua/ukrayina/kilkist-narkomaniv-v-ukrayini-zrostaye-shalenimi-tempami-314381.html>

6. Кондратюк І. Найголовніший – Той, що кличе / Ірина Кондратюк // Кана. – № 10. – 2014. – С. 28–33.
7. Кордони явні й уявні // Просто неба. – №29. – 2016. – 38 с.
8. Критович Н. Пошук Бога та свободи у неволі / Наталя Критович // Кана. – № 8. – 2013. – С. 45.
9. Куліш Н. Міжконфесійні вияви соціальної діяльності релігійних спільнот в Україні / Н. Куліш // Релігія та Соціум. – Чернівці, 2016. – №1-2(21-22). – С. 64-69.
10. Максименко І. Символ воскресіння / Ірина Максименко // Католицький вісник. – №21. – 2013. – С. 19.
11. Медичне та тюремне капеланство // Протестанти. Надбання України: короткий огляд 2017. – Київ : Поклик. – 2017. – 30 с.
12. Новіков В. В. Вектори взаємодії Церкви, держави та громадянського суспільства в Україні в роки незалежності / А. Я. Слубська // Наукові записки. Серія «Історичне релігієзнавство». – Острог : Вид-во НУ «Острозька академія», 2008. – Вип. 1. – С. 66-72.
13. Пенетерціарне душпастирство [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://prison-pastoral.blogspot.com/2011/10/10-10.html>
14. Пенітенціарне душпастирство УГКЦ було представлено на Міжнародній конференції «Соціальні аспекти капеланства: світ і Україна» Католицький оглядач [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://catholicnews.org.ua/penitenciarne-dushpastirstvo-ugkc-bulo-predstavleno-na-mizhnarodniy-konferenciyi-socialni-aspekti>
15. Рекомендації парламентських слухань на тему: «Освіта, охорона здоров'я та соціальне забезпечення дітей з порушеннями психофізичного розвитку: проблеми та шляхи їх вирішення» [Електронний ресурс] // Офіційний сайт Верховної Ради України. – Режим доступу : <http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/96-19>
16. Релігія і Церква в українському суспільстві: соціологічне дослідження [Текст] // Церква, суспільство, держава у протистоянні викликам і загрозам сьогодення (інформаційні матеріали). – Київ : Центр Разумкова, 2017. – 48 с.
17. Санчишин В. Супровід особливої сім'ї / Володимир Санчишин // Кана. – № 4. – 2014. – С. 40–41.
18. Слубська А. Я. Вектори взаємодії Церкви, держави та громадянського суспільства в Україні в роки незалежності / А. Я. Слубська // Наукові записки. Серія «Історичне релігієзнавство». – Острог : Вид-во НУ «Острозька академія», 2012. – Вип. 7. – С. 215-227.

19. Спільнота взаємодопомоги «Емаус-Оселя»: місія, цінності, історія [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://emaus-oselya.org/ua/?page_id=4
20. Стало відомо, скільки українців вмирає від алкоголізму [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://espresso.tv/news/2017/11/03/stalo_vidomo_skilky_ukrayinciv_vmyrae_vid_alkogolizmu
21. Терапія добром // Фома в Україні. – №7. – 2018. – С. 85.
22. Ткаченко Р. «Мова жестів – моя біологічна мова», – диякон Олег Плішило [Електронний ресурс] // Офіційний сайт Верховної Ради України. – Режим доступу : http://news.ugcc.ua/articles/mova_zhest%D1%96v__moya_mat%D1%96rna_b%D1%96olog%D1%96chna_mova__diyakon_oleg_pl%D1%96shilo_83528.html
23. У Києві тюремні капелани з 18 країн обговорюють особливості служіння / УНІАН: православ'я [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://religions.uni-an.ua/orthodoxy/10094243-u-kiyevi-tyuremni-kaapelani-z-18-krajin-obgovoryuyut-osoblivosti-sluzhinnya.html>
24. Характерні риси спільноти: вибрані фрагменти з книги Жана Ваньє «Спільнота – місце радості і прощення» // Емаус. – 2014. – С. 4.
25. Центр «Емаус» // Блаженні вбогі духом : Дар і покликання осіб розумово неповносправних / Уклав Т. Жеплинський. – Львів: Свічадо, 2005. – 24 с.
26. Шабуніна О. Реабілітаційні центри для алко- та наркозалежних людей в Україні: де лікувати душу? [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://olena-shabunina.livejournal.com/43476.html>
27. Юрах Н. Дім «Емаус» в Колегіумі УКУ – поклик до стосунків / Наталя Юрах // Емаус. – 2014. – С. 1–3.
28. Юрах Н. Кафе як служіння / Наталя Юрах // Кана. – № 8. – 2014. – С. 40–43.
29. Chen D. L., Lind J.T. The Political Economy of Beliefs: Why Fiscal and Social Conservatives / Liberals Come Hand-in-Hand. Philadelphia : Annual Meeting of the American Political Science Association, 2005. 60 p.
30. Scheve K., Stasavage D. Religion and Preferences for Social Insurance // Quarterly Journal of Political Science. – № 3. – 2006. – P. 255–286.

VECTORS OF CHARITABLE ACTIVITIES OF CHRISTIAN CHURCHES OF UKRAINE IN THE LIGHT OF CONFESSION MEDIA: RELIGIOUS ANALYSIS

Svitlana Fylypchuk

*National University «Ostrog Academy»
Seminarska Str. 2, Ostrog, 35800
svitlana.fylypchuk@oa.edu.ua*

The directions and forms of social activity of the Christian denominations of Ukraine in the aspect of charity in the period of independence are considered. The spiritual care of people with various physical and mental inferiority, serious illnesses, homeless people, chaplaincy in pensionary institutions, addicted people (such as tobacco, alcohol, and drug-addicted) in the light of church media is detail analyzed. It has been discovered that the deaconion, or the social ministry of the Church, is called to spiritually take care of these layers of the population with the means of social service due to care of the marginalized by the society, neglected through different forms of otherness – whether it is physical and mental disability, or loneliness, or being in a particular life situation, etc. It is emphasized on the religious motivation of the volunteer activity of the priests and believers in this sphere of pastoral care. It was emphasized that the active development of civil society and personal religiosity has contributed to the formation of an entire network of various forms of social and charity activities.

Deacon ministry of Ukrainian churches is developing in the following areas: the distribution of humanitarian aid to the disadvantaged population; participation in the international charity projects (for example, «Faith and Light» community); work of international missions on the territory of Ukraine; church and volunteer charity projects.

Keywords: charitable activity, mass media, extracult activities, Christian confessions.

РЕЦЕНЗІЇ

“ФЕНОМЕН СВОБОДИ І ФРАНЦУЗЬКИЙ ПОСТМОДЕРНІЗМ”

Дарина Скринник-Миська

Рецензія на монографію Орести Лосик

Лосик О. Феномен свободи і французький постмодернізм / Ореста Лосик. – Львів : Дослідно-видавничий центр Наукового товариства ім. Шевченка, 2016. – 302 с. (Українознавча наукова бібліотека НТШ. Число 46).

Ситуація соціально-політичних зсувів, свідками й учасниками яких ми є, все частіше спонукає інтелектуалів різних країн звертатися до критичного осмислення новопосталого політико-економічного ладу – неолібералізму, ключовою проблемою якого виступає свобода.

Як стверджує нідерландський соціолог П. Гілен, переосмислюючи сучасну кризу та основи сьогоднішнього транснаціонального громадянського суспільства, саме культура є головною підвалиною європейської спільноти. А свобода – одна із сутнісних характеристик культури та її визначальна умова. Тож монографія Орести Лосик “Феномен свободи і французький постмодернізм” і справді дуже на часі. Тим більше, коли щоразу частіше лунають голоси інтелектуалів про завершення доби постмодернізму, яке пов’язується з початком світової економічної кризи 2008 р., є рація під цим новим кутом зору осмислити постмодерністську течію у наукових дослідженнях та мистецьких нуртах. Особливо ж – у ситуації утрудненої адаптації української культури до світоглядних позицій та сенсів західного постмодернізму.

У чотирьох розділах монографії послідовно висвітлено найголовніші аспекти феномену свободи з позиції ключової проблематики французького постмодернізму. Авторка звертає значну увагу на роль мовного фактора, ментальності та способу теоретизування французьких мислителів у становленні ідей постмодернізму як результату передовсім французької інтелектуальної традиції. Тож особливим ракурсом дослідження є аналіз семіолінгвістичної природи дискурсивних практик постмодернізму.

У першому розділі монографії здійснено глибокий та багатоаспектний огляд підходів до понять пост/модерн – пост/модерність – пост/модернізм. Імпонує загальна настановленість дослідниці, замість ризикованого спрощення

та схематизації, показати багатогранність та неоднозначність інтерпретацій цих ключових термінів у різних дисциплінах та у різних національних культурах. О. Лосик постулює потребу виявити “існування багатьох різних постмодернізмів” та прийняти неможливість “синтезовано об’єднати всі їх значення згідно з класичними методологічними підходами” (С. 56). Натомість авторка пропонує антологічний підхід до постмодерністських тем, проблематик та перспектив, тобто експлікацію багатоманіття поглядів різних теоретиків-постмодерністів через ключові тексти (С. 58), що уможливить читачеві багатоаспектне бачення цього складного феномену, уникаючи небезпечного редукування до спрощеної теоретичної схеми.

Спільний знаменник, навколо якого розгортає свій аналіз О. Лосик, – розуміння модерності як понадчасового синоніма сучасності, тобто західного способу світорозуміння впродовж останніх 500 років. Цей аналіз видається нам особливо цінним з огляду на те, що в українській гуманітарній думці немає консенсусу щодо трактування понять “модерн” – “модернізм” – “постмодерн” – “постмодернізм” – “модерність”. Для прикладу, в українському мистецтвознавстві, що оперує цими термінами у контексті мистецьких нуртів, але часто ігнорує філософські джерела окремих понять, брак консенсусу межує з плутаниною та поверховою інтерпретацією визначальних для мистецтва ХХ ст. категорій.

Влучними й справедливими є, на наш погляд, зауваги авторки монографії щодо інтерпретації підходів до постмодернізму в Україні. Так, окрім згоди та незгоди у спільноті української гуманітаристики стосовно “духу часу”, який репрезентує постмодернізм, одна з небезпек дискусій навколо нього в Україні – поверхова інтерпретація та недбалі узагальнення, що не опираються на глибинне знання та розуміння постмодерністських ідей.

У дослідженні головний акцент О. Лосик закономірно робить на інтелектуальній спадщині Ж.-Ф. Ліотара, хоча, звісно, не оминає увагою ідей М. Фуко, Ж. Деріда, Ж. Бодріяра та ін. У другому розділі монографії розглянуто джерела постмодерністського розуміння свободи з позиції Ж.-Ф. Ліотара, де особливе місце відводиться ролі Просвітництва; спадщині Л. Вітгенштайна; співвідношенню нового та істинного; ідеям І. Башляра.

Особливо цікавий для нас підрозділ, присвячений культурно-мистецьким джерелам постмодернізму, зокрема, й з огляду на те, що термін “постмодернізм” вперше починає вживатися для окреслення змін саме у площині художньої творчості (С. 99). Розгортаючи зміст цього розділу, О. Лосик розглядає естетично-філософську аналітику Д. Дідро (С. 102–104). У підрозділі “Потенціал європейського fin-de-siècle: від декадансу до авангарду” авторка характеризує явища естетизму, модернізму та авангарду. Щодо цього підрозділу маємо низку зауваг. Так, на наш погляд, ті характеристики, які означає дослідниця, недостатньо виявляють сутність явищ естетизму, модернізму, авангарду, їх взаємозв’язок та співвідношення. У першому розділі О. Лосик доречно наголошує на ролі естетики як дисципліни, що, починаючи

зі своєї появи у XVIII ст., також впливала на формування “сучасності” (С. 23). Проте, на жаль, авторка не розвиває цю думку далі. Маємо на увазі, що дослідження збагатив би аналіз трансформацій, яких зазнало мистецтво, починаючи із зазначеного XVIII ст., коли воно вперше в історії набуває статусу автономії, емансипуючись від життєвої практики (за П. Бюргером). З цього огляду естетизм як самоізоляція від життєвої практики постає логічним етапом на шляху становлення та самокритики інституту мистецтва (Г. Маркузе), яку здійснює історичний авангард 1920-х рр. Отож сутнісною характеристикою авангарду, що був складовою модернізму (у сенсі сукупності новаторських течій початку XX ст.), було розуміння мистецтва як інструменту політично-естетичної перебудови світу, тобто повернення його у життєву практику.

У підрозділі, що стосується постмодерністської філософії естетики, на нашу думку, також бракує чіткішого окреслення сутності змін, що відбулися у мистецтві. Тим більше, що ці зміни були настільки радикальними, що дали підстави констатувати перехід мистецтва у цілком новий режим (власне “сучасність” з відповідником “contemporary art” на відміну від “modern art”, а в українській версії – “актуальне мистецтво”), кардинально відмінний від усіх попередніх мистецьких практик (“постмедіальна доба” Р. Краус, “кінець мистецтва” А. Данто). Однією з визначальних рис мистецтва періоду кінця 1960–1970-х рр. є зміщення акценту з осмислення окремо взятого сюжету, техніки чи стилю на проблематизацію самої форми репрезентації як способу існування образу в певному представленні, що відрізняється умовністю й щоразу залежить від нових конвенцій (за Є. Андреевою). Звідси випливає ще одна видозміна, що характеризує новий режим існування мистецтва, а саме – розуміння контексту мистецтва як його змісту.

Перелічені моменти, на наш погляд, є своєрідними етапами становлення мистецтва як складової “сучасності”. Ці аспекти вважаємо суттєвим, бо ж сучасне мистецтво інтерпретують сьогодні як феномен, де свобода може бути виявлена чи не найбільшою мірою. Саме присутність сучасного (актуального) мистецтва з його потребою дискусії, аргументації та суперечки може вважатися маркером, який засвідчує наявність громадянського суспільства (за П. Гіленом), тобто, по суті, є і маркером міри реалізації свободи у суспільстві.

У третьому розділі “Контекстуальні особливості дискурсу свободи” дослідниця розглядає поняття дискурсу та дискурсивних практик як ключового інтерпретаційного інструменту, апелюючи передовсім до М. Фуко. Проаналізовано зв’язок постмодерністського світорозуміння з глибинними структурними особливостями мови, зокрема, концепцію Ж.-Ф. Ліотара, засновану на його інтерпретації структурної лінгвістики та феноменології мови; вплив на формування постмодерністської проблематики західного літературознавства. У розділі також приділено увагу проблемі трансформації ідентичності як “дрейфуючої” у зв’язку зі ситуацією постмодернізму. Займаючи критичну позицію щодо міждисциплінарних

тенденцій у науці, О. Лосик відзначає продуктивність соціологічного підходу до проблеми ідентичності, зокрема звертається до підходу З. Баумана (С. 182). Свобода у контексті проблеми ідентичності трактується як чинник, що може спрямовувати “еґоїстичний вибір сам по собі до відповідального самовизначення...” (С. 187).

У розділі також розглянуто стан кризи як одну з особливостей постмодерністського “стану духу”. Авторка відзначає небезпеку перетворення феномену свободи на “інформаційний товар”, що може стати об’єктом маніпуляції суспільною думкою (С. 195). О. Лосик детально розглядає основні напрями, риси та окреслення постмодерної ситуації, зокрема, апелюючи до висновків В. Вельша, С. Куцепала, О. Соболя (С. 197–202), характеризує особливості постмодерністського мислення.

У четвертому розділі розглядається свобода як інтерпретативний феномен французького постмодернізму. Контекстом для досліджуваної проблеми постає культурна атмосфера Франції другої половини ХХ ст. та її своєрідний “інтелектуальний пейзаж”. Особливу увагу у формуванні концепцій свободи приділено ролі філософа-інтелектуала (О. Монжен, Р. Арон, П. Рікер, Ж.-П. Сартр).

В останніх частинах розділу авторка прояснює риси постмодернізму, його позиції та постмодерністську поставу в актуальній дійсності (С. 239–244), окреслює основні перешкоди у постмодерністському взаєморозумінні; докладно розглядає умови “справедливої свободи” за Ж.-Ф. Ліотаром, а також “французьку” закоріненість постмодернізму “крізь призму належності до певної національно-культурної “картини світу” (С. 266).

Підсумовуючи, О. Лосик наголошує на ролі свободи. З одного боку, свобода пронизує всі аспекти нашого життя, змикається з його екзистенційними основами, але разом з тим може бути проінтерпретована надзвичайно по-різному, перетворюючись із екзистенційної категорії на засіб маніпуляції. Тож авторка наголошує на необхідності щораз складнішого й глибшого осмислення цього феномену, прикладом якого і постає постмодерністська течія наукових досліджень. Саме підхід Ж.-Ф. Ліотара для О. Лосик є одним із найбільш значущих, позаяк пропонує альтернативні розв’язки “парадигмального конфлікту навколо осягальних меж і потенційних можливостей свободи” (С. 271).

У своїй монографії “Феномен свободи і французький постмодернізм” О. Лосик здійснила глибинний та проникливий аналіз першоджерел провідних теоретиків постмодернізму та критичних текстів як вітчизняних, так і закордонних дослідників. Дослідження підкріплене вагомою аргументацією та джерелознавчою базою, що становить 320 позицій у списку літератури, серед яких вагоме місце займають польськокомвні, англокомвні, німецькомвні та франкомвні джерела. Особливо цінним внеском в українську філософську думку та вітчизняне гуманітарне знання є опертя на оригінальні (а не перекладні) тексти таких авторів, як В. Бенямін, Ж.-Ф. Ліотар, Р. Барт, М. Фуко та ін. Варто зазначити, що ретельний та ґрунтовний

підхід дослідниці до викладу та аргументації може слугувати зразком фахового підходу в гуманітаристиці, що для української науки є особливо наболілим питанням. Щоправда, хоча видання й позиціоноване як таке, що розраховане на широке коло фахівців гуманітарних дисциплін, складність викладу думок та ідей, мабуть, надає тексту рис певної герметичності. Проте це не вада, а радше ознака фахової обізнаності авторки, відчуття нюансів думки та нюансів мови. Текст захоплює не лише глибиною аналізу, але й вишуканим стилем та мовою викладу. Тож ознайомлення з монографією О. Лосик принесе уважному й вимогливому читачеві не лише інтелектуальну, але й естетичну насолоду.

Daryna Skrynnyk-Myska

Oresta Losyk. Phenomenon of Freedom and French Postmodernism. – Lviv: Shevchenko Scientific Society research and publishing centre, 2016. – 302 p. (Series: Ukrainian Studies Research Library SSS. N 46).

ЗМІСТ

СЕМІОТИКА І СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

| | |
|--|----|
| <i>Джон Ділі</i> | |
| ІННЕНВЕЛЬТ ТА УМВЕЛЬТ (ENG) | 3 |
| <i>Анатолій Карась</i> | |
| МІТОЛОГІЧНІ ЧИННИКИ СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНОЇ ІНТЕГРАЦІЇ У ПРИЗМІ НІМЕЦЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТВОРЧОСТІ (XVIII-XIX ст.) (<i>Частина перша</i>) | 17 |
| <i>Павло Содомора</i> | |
| ФІЛОСОФІЯ СВОБОДИ В ЕПОХУ РОЗУМІННЯ | 42 |
| <i>Євген Ланюк</i> | |
| ДЕМОКРАТИЧНА СИЛА СОЦІАЛЬНИХ МЕДІА: ТЕОРЕТИЧНИЙ ОГЛЯД(ENG)..... | 52 |

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ, ЕТИКА І РЕЛІГІЗНАВСТВО

| | |
|--|----|
| <i>Надія Гапон</i> | |
| ОНТОЛОГІЧНА НЕЗАХИЩЕНІСТЬ ОСОБИ: ФІЛОСОФСЬКІ ВИТОКИ ПСИХОТЕРАПЕВТИЧНОГО КОНТЕКСТУ | 63 |
| <i>Лешек Гавор</i> | |
| ЕТИКА ГЛОБАЛЬНОЇ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ ГЕОРГА ПІХТА..... | 72 |
| <i>Марія Братасюк</i> | |
| ФІЛОСОФІЯ ПРАВА У ТВОРЧОСТІ ІВАНА ФРАНКА: ЮСНАТУРАЛІЗМ VS ПОЗИТИВІЗМ | 79 |
| <i>Ореста Лосик</i> | |
| МОВНО-НАЦІОНАЛЬНА СПЕЦИФІКА ФРАНЦУЗЬКОГО ПОСТМОДЕРНІЗМУ | 90 |

Пауліна Дубель-Зелінська

ВЧЕННЯ СВЯТОГО АВГУСТИНА ЗГІДНО З РІЗНИМИ АВТОРАМИ
ТА ЙОГО ОБҐРУНТУВАННЯ У ПОСТМОДЕРНОСТІ (ENG) 99

Світлана Филипчук

ВЕКТОРИ БЛАГОДІЙНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ХРИСТІЯНСЬКИХ
ЦЕРКОВ УКРАЇНИ В СВІТЛІ КОНФЕСІЙНИХ МЕДІА:
РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ 108

РЕЦЕНЗІЇ

Дарина Скринник-Миська

«ФЕНОМЕН СВОБОДИ І ФРАНЦУЗЬКИЙ ПОСТМОДЕРНІЗМ»
Рецензія на монографію Орести Лосик..... 119

CONTENTS
SEMIOTICS AND SOCIAL PHILOSOPHY

| | |
|---|----|
| <i>John Deely</i> INNENWELT AND UMWELT | 3 |
| <i>Anatolij Karas</i> MYTHOLOGICAL FACTORS OF SOCIO-POLITICAL INTEGRATION IN THE PRIZM OF GERMAN PHILOSOPHY(XVIII-XIX centuries)(Part I) | 17 |
| <i>Pavlo Sodomora</i> THE PHILOSOPHY OF FREEDOM IN THE AGE OF REASONING..... | 42 |
| <i>Yevhen Laniuk</i> THE DEMOCRATIC POWER OF SOCIAL MEDIA: A THEORETICAL REVIEW | 52 |

**PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY,
ETHICS AND RELIGION**

| | |
|---|----|
| <i>Nadiya Hapon</i> ONTOLOGICAL INSECURITY OF A PERSON: THE PHILOSOPHICAL ORIGINS OF THE PSYCHOTHERAPEUTIC CONCEPT | 63 |
| <i>Leszek Gawor</i> ETHICS OF GLOBAL RESPONSIBILITY OF GEORG PICHT | 72 |
| <i>Mariya Bratasiuk</i> IVAN FRANKO PHILOSOPHI OF LAW: NARURAL LAW VERSUS LEGAL TRADITION..... | 79 |
| <i>Oresta Losyk</i> LINGUO-NATIONAL SPECIFICITY OF THE FRENCH POSTMODERNISM . | 90 |
| <i>Paulina Dubiel-Zielińska</i> THE TEACHINGS OF ST. AUGUSTINE ACCORDING TO DIFFERENT AUTHORS AND ITS RAISON D'ÊTREIN POSTMODERNITY | 99 |

Svitlana Fylypchuk

| | |
|--|-----|
| VECTORS OF CHARITABLE ACTIVITIES OF CHRISTIAN CHURCHES OF UKRAINE IN THE LIGHT OF CONFESSION MEDIA: RELIGIOUS ANALYSIS | 108 |
|--|-----|

REVIEW

Daryna Skrynnyk-Myska

| | |
|--|-----|
| REVIEW ON: ORESTA LOSYK: “PHENOMENON OF FREEDOM AND FRENCH POSTMODERNISM” | 119 |
|--|-----|