



ISSN 2227-7242 (Print),
ISSN 2304-9685 (Online)

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Збірник наукових праць

Дніпропетровського національного університету
залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна



ВИПУСК 13



2018

Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту
імені академіка В. Лазаряна

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Збірник наукових праць

Випуск 13

Виходить 2 рази на рік ♦ ♦ ♦ ♦ ♦ Заснований у січні 2012 р.

Актуальні питання філософської антропології

Соціальні аспекти людського буття

Людина у техносфері

Антропологічна проблематика в історії філософії

Дніпро

2018

Засновник:

ДНІПРОПЕТРОВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ЗАЛІЗНИЧНОГО ТРАНСПОРТУ ІМЕНІ АКАДЕМІКА В. ЛАЗАРЯНА

ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР

Хміль В. В., доктор філософських наук

ЗАСТУПНИК ГОЛОВНОГО РЕДАКТОРА

Малівський А. М., кандидат філософських наук

ВИПУСКОВИЙ РЕДАКТОР

Колесникова Т. О., кандидат наук із соціальних комунікацій

ЧЛЕНИ РЕДАКЦІЙНОЇ КОЛЕГІЇ (УКРАЇНА):

Малівський А. М., Решетніченко А. В., Токовенко О. С., Лях В. В., Халапсіс О. В., Громов В. Є., Власова Т. І., Петрушов В. М.

ІНОЗЕМНІ ЧЛЕНИ РЕДАКЦІЙНОЇ КОЛЕГІЇ:

Корабльова О. В. (Фінансова академія при уряді РФ, Російська Федерація), Кац Л. А. (Хайфський університет, Ізраїль), Воронов В. В. (Даугавпілс, Латвія)

Збірник наукових

Праць

Збірник затверджено як фаховий 21.11.2013, № 1609. Збірник зареєстровано в міжнародних каталогах Ulrichsweb™ Global Serials Directory та WorldCat; наукометричних системах: Web of Science CC (Emerging Sources Citation Index), DOAJ, Google Scholar, eLIBRARY.RU, Bielefeld Academic Search Engine, CiteFactor, InfoBase Index, Index Copernicus

Друкується за рішенням вченої ради університету від 27.03.2018 р., протокол № 7

Видавець

Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна (м. Дніпро)
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи КВ № 18742-7542Р
от 05.01.2012 г.

Адреса засновника
та редакції

вул. Лазаряна, 2, кім. 468, м. Дніпро, Україна, 49010
тел.: (056) 373-15-88, e-mail: ojs.diit@gmail.com
сайт журналу: <http://ampr.diit.edu.ua>

Видання публікується з 2012 р.

© Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна, 2018

© Колесникова Т. О., обкладинка, 2018

Днепропетровский национальный университет железнодорожного транспорта
имени академика В. Лазаряна

**АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ
ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ**

Сборник научных трудов

Выпуск 13

Выходит 2 раза в год ♦ ♦ ♦ ♦ Основан в январе 2012 г.

Актуальные вопросы философской антропологии

Социальный аспект человеческого бытия

Человек в техносфере

Антропологическая проблематика в истории философии

Днепро

2018

Учредитель:

ДНЕПРОПЕТРОВСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ЖЕЛЕЗНОДОРОЖНОГО ТРАНСПОРТА ИМЕНИ АКАДЕМИКА В. ЛАЗАРЯНА

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Хмель В. В., доктор философских наук

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Маливский А. Н., кандидат философских наук

ВЫПУСКАЮЩИЙ РЕДАКТОР

Колесникова Т. А., кандидат наук по социальным коммуникациям

ЧЛЕНЫ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ (УКРАИНА):

Маливский А. Н., Решетниченко А. В., Токовенко А. С., Лях В. В., Халапсис А. В., Громов В. Е., Власова Т. И., Петрушов В. Н.

ИНОСТРАННЫЕ ЧЛЕНЫ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ:

Кораблёва Е. В. (Финансовая академия при правительстве РФ, Россия), Кац Л. А. (Хайфский университет, Израиль), Воронов В. В. (Даугавпилс, Латвия)

Сборник научных

трудов

Сборник утвержден как специализированный 21.11.2013, № 1609.
Сборник зарегистрирован в международных каталогах UlrichswebTM Global Serials Directory и WorldCat; наукометрических системах Web of Science CC (Emerging Sources Citation Index), DOAJ, Google Scholar, eLIBRARY.RU, Bielefeld Academic Search Engine, CiteFactor, InfoBase Index, Index Copernicus

Печатается по решению ученого совета университета от 27.03.2018 г., протокол № 7

Издатель

Днепропетровский национальный университет железнодорожного транспорта имени академика В. Лазаряна (г. Днипро)
Свидетельство субъекта издательского дела КВ № 18742-7542Р от 05.01.2012 г.

Адрес

ул. Лазаряна, 2, ком. 468, г. Днипро, Украина, 49010,

учредителя

тел.: (056) 373-15-88, e-mail: ojs.diit@gmail.com

сайт журнала: <http://ampr.diit.edu.ua>

Издание публикуется с 2012 г.

© Днепропетровский национальный университет железнодорожного транспорта имени академика В. Лазаряна, 2018

© Колесникова Т. А., обложка, 2018

Dnipropetrovsk National University of Railway Transport
named after Academician V. Lazaryan

ANTHROPOLOGICAL MEASUREMENTS OF PHILOSOPHICAL RESEARCH

Proceedings Scientific publication

Issue 13

Comes out 2 times a year ♦ ♦ ♦ ♦ ♦ Founded in January 2012

Topical Issues of Philosophical Anthropology
Social Aspect of Human Being
The Man in Technosphere
Anthropological Problems in the History of Philosophy

Dnipro
2018

Founder:

DNIPROPETROVSK NATIONAL UNIVERSITY OF RAILWAY TRANSPORT
NAMED AFTER ACADEMICIAN V. LAZARYAN

EDITOR-IN-CHIEF	Khmil V. V., Doctor of Philosophy Sciences
DEPUTY CHIEF EDITOR	Malivskyi A. M., PhD of Philosophical Sciences
EXECUTIVE EDITOR	Kolesnykova T. O., PhD of Social Communications

EDITORIAL BOARD MEMBERS (UKRAINE):

Malivskyi A. M., Reshetnichenko V. A., Tokovenko S. A., O., Liakh V. V., Halapsis A. V.,
Gromov V. E., Vlasova T. I., Petrushov V. M.

FOREIGN MEMBERS OF EDITORIAL BOARD:

Korableva E. V. (Finance Academy under the Government of the Russian Federation, Russian Federation), Kats L. A. (University of Haifa, Israel), Voronov V. V. (Daugavpils, Latvia)

Proceeding Scientific Registration and Indexing: UlrichwebTMGlobal Serials Directory; WorldCat; Web of Science CC (Emerging Sources Citation Index), DOAJ, Google Scholar, eLIBRARY.RU, Bielefeld Academic Search Engine, CiteFactor, InfoBase Index, Index Copernicus

Published according to the Academic Council decision of the University from 27.03.2018, Protocol no. 7

Publisher Dnipropetrovsk National University of Railway Transport named after Academician V. Lazaryan (Dnipro)
Certificate of Publisher KB no. 8742-7542P from 05.01.2012

Address Str. Lazaryana, 2, room 468, Dnipro, Ukraine, 49010,
of Foundere tel.: (056) 373-15-88, e-mail: ojs.diit@gmail.com;
website: <http://ampr.diit.edu.ua>

Edition is being published since 2012

© Dnipropetrovsk National University of Railway Transport named after Academician V. Lazaryan, 2018

© Kolesnykova T. O., cover, 2018

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

УДК 165.62:141.32

В. М. СКИРТАЧ^{1*}

^{1*}Донбаський державний педагогічний університет (Слов'янськ, Україна), ел. пошта skirtachv5@gmail.com, ORCID 0000-0001-9726-8553

ТРАНСФОРМАЦІЇ КОНЦЕПТУ "СУБ'ЄКТ" У КЛІНІЧНОМУ ДИСКУРСІ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

Мета роботи полягає у постметафізичній концептуалізації суб'єкта у клінічному дискурсі філософської антропології. **Теоретичний базис** дослідження поєднує засоби дискурсивної аналітики і загальні принципи історико-філософської науки. Логіка дослідження збігається із парадигмальним розумінням трансформацій суб'єкта та передбачає перехід від діагностичних стратегій аналізу індивідуального буття як основи патологічності суб'єкта до дослідження терапевтичних моделей концептуалізації комунікації як детермінанти патології та, нарешті, до аналітики суб'єкта в горизонті полісуб'єктної соціальності. **Наукова новизна** полягає у розкритті основних антропологічних моделей суб'єкта, що відповідають функціям діагностики й терапії. Показано, що, попри революційність певних проєктів, що дозволяє їх віднести до постметафізичних, у них залишаються рецидиви метафізичності, які існують в образі суб'єкта, що мислиться як основа справжності. Відповідно до критеріїв практичної імплементації ключовою є трансформація теорій суб'єкта, орієнтованих на самопокладання і автономію, у концепції, сфокусовані на відповідальності, турботі про суще і здійсненні у якості людини. **Висновки.** Доведено, що образ посткласичного суб'єкта, зосередженого на ідеалі власної автентичності, мусить діагностуватися як патологічний. Показана недоцільність акцентуації виключно на дискурсивності, розмові, результатом якої стає ствердження незалежності внутрішнього, хоч і маргінального світу девіантного суб'єкта. Обґрунтована необхідність доведення проблеми до логіки соціальної взаємодії, у якій виникає та форма смислової організації феноменів, що є нормальною структурою життєвого світу і на основі якої виникає повноцінний суб'єкт із уявленнями про власну самодостатність, і з турботою про суще.

Ключові слова: суб'єкт; онтологія; феноменологія; Гайдеггер; дискурс; антропологія; патологія

Вступ

Становлення постнекласичної наукової парадигми довершує подолання суб'єктно-об'єктної дихотомії як базової структури пізнання. Актуалізації концепцій метаантропології та трансгуманізму визначають контур новітнього антропологічного повороту в еволюції наукового знання, а потужний розвиток соціології знань, когнітивістики та інтердисциплінарних напрямків дослідження різноманітних форм інституціалізованого знання засвідчує домінування позитивістських стратегій реалізації такого повороту. Зняти суперечності між філософськими та позитивістськими антропологічними концепціями можна, якщо представити саму філософську антропологію в якості особливої культурної форми, гомологічної до інших форм соціокультурного буття.

За умови здійснення такого повороту саме філософська антропологія має відшукати шлях новітньої концептуалізації суб'єкта і забезпечити функціональність цієї категорії, що залишається ключовим інструментом філософської критики. Попередні розшуки некласичної та посткласичної філософії вже вичерпали ресурс деконструкції класичної філософії. Наразі потрібною є новітня афірмація, утвердження суб'єкта в площині філософського фокуса.

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

З огляду на вищесказане розбудова суб'єкта філософсько-антропологічної теорії клінічного дискурсу постає актуальною проблемою для сучасної філософської науки.

Точки перетину дискурсів філософської антропології та клінічної психології утворюють синтагматичну множину клінічного дискурсу філософської антропології, парадигматичне дослідження якої і складає стратегічне завдання дослідження. У творчості філософськи орієнтованих представників антипсихіатричного напрямку кінця XX століття знаходимо розрізнені випадки продуктивного синтезу філософії з психіатричним дискурсом, які, на жаль, не утворили єдиної стратегії діалогу між наукою і філософією щодо природи людської суб'єктивності. Концептуалізація такої стратегії потребує парадигматичного узагальнення як суто філософських концепцій суб'єкта, так і "антифілософських", сцієнтистських теорій психіатрії та психоаналізу. Такий полярний розподіл простору дослідження уможливить адекватну типологію змішаних концепцій суб'єкта, вироблених у межах феноменолого-екзистенціальних напрямків, герменевтики, деконструкції, шизоаналізу, структурного психоаналізу.

Клінічний дискурс позитивістської методології, що редукував людину як суб'єкта до її тілесності, переводячи спосіб її існування в об'єктний, достатньо розповсюджений і в XXI столітті. Людина стає об'єктом, у якого відсутня свобода і відповідальність за свої власні вчинки. Іона Хіт (Heath, 2015) характеризує сучасний стан речей наступним чином: "Коли тіло сприймається як об'єкт, погляд біомедичної науки бачить тільки те, що у конкретного пацієнта є спільного з іншими пацієнтами: перспектива є нормативною і монологічною. Коли тіло сприймається як суб'єкт, ми бачимо, що унікально в цій людині: її життєвий контекст, її оповідь... Перспектива діалогічна й інтерсуб'єктивна за участю двох унікальних суб'єктів: пацієнта і лікаря. Питання якості необхідно вирішувати в рамках обох цих перспектив. Проте, на сьогодні, переважає відношення до людини як об'єкта, оскільки це нескінченно більш простий варіант, через те, що можна створити нормативний стандарт, який здатний повністю ігнорувати складні проблеми суб'єктивності" (Heath, 2015).

Сучасна медицина продовжує концентрувати свої зусилля на неживому тілі, трупі: медична освіта досі починається з розсічення трупа, так само, як клінічний випадок закінчується в лабораторії патологоанатома. Д. Ліма, В. Алвес та Е. Турато (Lima, Alves, & Turato, 2014) звертають увагу на те, що пацієнти часто розглядаються як трупи під час медоглядів, коли їх просять взяти на себе позу мертвого тіла: плоскі, пасивні, німі і голі; якщо вони мають виразити себе, то тільки для їх механічного функціонування. У якості альтернативи ці філософи пропонують мерло-понтіанські ідеї, які наближаються до моделі людини, яка не вбудована у західну дуалістичну думку та заперечує суб'єктно-об'єктну дихотомію.

"Відношення суб'єкт–світ опосередковані тілом. Людина усвідомлює світ через власне тіло... Феноменологія бачить людську істоту у суб'єкті, що має намір, та в якого тіло, розум і світ переплетені і зумовлюють один одного, створивши таким чином інтегральне функціонування людської істоти" (Lima, Alves, & Turato, 2014, p. 43).

Представники американської школи дискурсивної психології, зокрема Дж. Поттер, звертають увагу на "дискурсивне конструювання психічної реальності як прагматичного знаряддя комунікації для формування власної ідентичності" Дж. Поттер (Potter, 2012, p. 137). Розвиваючи цю тему, Скіртач В., Мартинов Р. та Карпенко А. розглянули, яким чином суб'єкт здобуває певну ідентичність за допомогою дискурсивного означення себе у клінічній реальності та приходять до висновку, що "саме дискурси визначають позиції, які займають їх учасники. Співвідношення позицій має владний характер, у дискурсі артикульовані нормативи, повноваження, у відповідності до яких відбувається соціальна поведінка"

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

нка. У клінічному дискурсі позиція "пацієнта" як об'єкта, а не суб'єкта відповідає очікуванню підлеглості останнього, який не може виходити за межі дозволеного" (Skyrtach, Martynov, & Karpenko, 2016, p. 20).

Х. Зварт (Zwart, 2017) розглядає суб'єкта як "очищеного від своєї соціокультурної спадщини ідей і асоціацій, що стосуються "природи", "життя", його традиційного Bildung, так, що в ідеалі надійний, деперсоналізований і функціональний суб'єкт залишається суб'єктом без психічної глибини: кенотичним (спустошеним – прим. авт.) суб'єктом".

Вирішення суперечностей дискурсу постмодерну із його "смертю суб'єкта" у сучасній філософській думці пропонується шляхом залучення етичних вимірів суб'єкта, способів його відповідальності за іншого. У сучасних західних філософсько-антропологічних дослідженнях Фрізена Фібі, Кірнс Лізи, Редман Барбари, Каплана Артура (Friesen, Kearns, Redman, & Caplan, 2017) мейнстрімом є аналітика суб'єкта у контексті медичного гуманізму та біоетики.

Дискусії з приводу суб'єкта тривають, проблематика суб'єкта перебуває на стадії розробки, підготовленої ще інтенціями постмодерну, і має всі підстави розвитку, зважаючи на важливість її залучення до клінічних стратегій діагностики і лікування.

Мета

З урахуванням вищевикладеного, метою статті є постметафізична концептуалізація суб'єкта в клінічному дискурсі філософської антропології. Це передбачає вирішення завдань позитивної концептуалізації суб'єктивності не тільки на рівні позірної онтичності, алей у вимірі онтологічної глибини та розкриття основних антропологічних моделей суб'єкта, що відповідають функціям діагностики й терапії.

Виклад основного матеріалу

Дезавування метафізики суб'єкта – лейтмотив позитивістських наук про людину: соціології, психології, антропології. У позитивістській транскрипції суб'єкт – функціонері агент, тотожний емпіричним вимірам його буття: суспільним силам і відношенням. З розлому між філософією і наукою постають все нові "антропології" в різноманітних лінгвістичних іпостасях: антропологія техніки й економічна антропологія, культурна, соціальна, політична антропологія тощо. Філософська антропологія першої половини двадцятого століття власне виглядає компенсаторним утворенням всередині філософської парадигми, викликаним саме проліферацією позитивістських антропологій. Між філософією та наукою утворюється поле напруження, що до сьогодні живить міждисциплінарний синтез. Саме у цьому полі треба шукати новітні форми концептуалізації суб'єктності людини, що розкриють дійсну альтернативу стану постмодерністської атараксії, в якому філософія втрачає сили перетворення дійсності і губиться в помножених просторах репрезентації.

Автор виходить із припущення, що поряд із лінією негативної морфології суб'єкта у філософсько-антропологічному дискурсі можна виявити контур позитивної концептуалізації суб'єктивності не тільки на рівні позірної онтичності, але й у вимірі онтологічної глибини. Розімкнути герметичні структури постмодерністських стратегій деконструкції суб'єкта можна тільки в площині нульової репрезентації. На відміну від Влади і Мови Душа зберігає значення інтимно-внутрішнього досвіду, ключового елементу живої суб'єктивності.

Проте, розпочати треба саме з онтичної поверхні об'єктивних складових соціокультурного буття, його інститутів і реляційних патернів. Виокремлені зі стихії суспільного буття детермінанти одиничного існування людини – мова, влада, виробництво, бажання тощо –

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

мають постати перед філософською думкою в агрегатному стані, трансформованими у відповідності до окремої функції: навчання, виховання, лікування тощо. Згідно з такою логікою, ми виокремлюємо площину дотичності філософського мислення до предметного поля клініки як суспільного інституту здоров'я. У дискурсивному масиві філософсько-антропологічних пошуків простежується контур клінічної тематики, що свідчить про наявність клінічного дискурсу філософської антропології як окремої філософської формації з характерною тематикою і методологією.

Аналіз трансформації розуміння проблеми суб'єкта у клінічному дискурсі показав, що методологічно хибним виходити з одиницності суб'єкта із властивою йому анатомо-фізіологічною структурою або внутрішнім світом, оскільки його розуміння можливе у контексті становлення полісуб'єктних інтеракцій, що може бути дослідженим виключно діалектикою, яка передбачає наявність різних проявів життєдіяльності людини – як об'єктивно-біологічних – структур мозку, так і суб'єктивних – індивідуальних виразів свідомості.

До феноменологічної дескрипції потрібно ще додати генетичне розуміння, яке простежує смислові зв'язки між різними психологічними феноменами. Такі смислові зв'язки існують як ідеальні типи – проходження одного почуття за іншим не є обов'язковим, тим не менш, такі смислові зв'язки є очевидними та існувати можуть.

Феноменологічний дискурс психіатрії не вдовольняється дескрипціями та генетичним розумінням. Дослідники психіки та її захворювань акцентують увагу, що розбіжні симптоми можуть створювати цілісності, єдині структури або гештальти, які можна зрозуміти без звернення до дослідження детерміністських зв'язків. У феноменологічних дослідженнях знайдено однакову тимчасову структуру – плин часу начебто застопорюється у внутрішньому світі, теперішній час стагнується, блокується, майбутнє ж щезає зі свідомості. Цей фундаментальний симптом надає можливості зрозуміти всю картину захворювання. Простір, час, причинність, матеріальність працюють у дослідженнях клініцистів феноменологічного напрямку у якості загальних структур переживань, а не категорій мислення. Розуміння таких гештальтів уможливило відтворення цілісності внутрішнього світу, яка приховувалась за зовнішніми проявами.

Орієнтація клініцистів на суб'єкта логічно привела їх до зустрічі з екзистенціальною філософією, особливо, зважаючи на те, що внутрішній плин часу розглядався ними як один із провідних феноменів. Природним було і те, що чільні представники екзистенціалізму виступали як психотерапевти. Психіатрична феноменологія, Dasein-аналіз для багатьох фахівців і сьогодні є альтернативою фізіологічному напрямку психіатрії.

До сьогодні є актуальними для клінічного дискурсу філософської антропології ідеї М. Гайдеггера (Heidegger, 2011; Heidegger, 2012). Розходження гайдеггерівських теоретичних версій ранньої та пізньої аналітики і їх практичних імплікацій стосується різного способу буття суб'єкта, який представлений і осмислений в концепті Dasein. Якщо рання Dasein-аналітика може бути цікавою для діагностичних цілей, то пізня – для терапевтичних цілей. Образ суб'єкта, який вимальовується в "Бутті і часі" наступний: при всіх революційних проектах Dasein-аналітики, представленої в цьому фундаментальному творі, при новаціях, які дійсно дозволяють говорити про неї, як про постметафізичну концепцію, є певні резони вбачати в цій першій Dasein-аналітиці рецидиви метафізичності, саме в плані того образу суб'єкта, який там розгорнутий. Dasein там метафізичний остільки, оскільки мислиться як основа своєї власної справжності. Гайдеггер вводить значущий для психотерапевтів сюжет – акт рішучості, яка заступає, – онтичної дії, активності, яка забезпечує Dasein досягнення ідеалу справжнього існування: "У рішучості справи про присутність йдеться про саму власну здатність бути" (Heidegger, 2011, р. 307). Образ

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

суб'єкта має у Гайдеггера відверто героїчний характер, цей героїзм виражений у Гайдеггера через вподобання рішучості вистоювання перед обличчям жаху. Є ті, які знають радість справжнього буття, і ті, які її не знають. Радикально інший образ суб'єкта вводиться Гайдеггером по лінії поняття, яке конфронтує з логікою першої аналітики, – по лінії поняття відповідності. Тут йдеться про те, що *Dasein* мислиться у своєму бутті як таке, що відповідає на домагання присутності як відкритості, що ніяка річ не могла з'явитися поза відкритості. *Dasein* є відкритістю. Якщо ідеал екзистенції в першій *Dasein*-аналітиці полягає у заклику бути самим собою, то у пізнього Гайдеггера (Heidegger, 2012) імперативом є прохання бути не стільки справжнім, скільки людиною. Людина як *Dasein* не центрована на собі, а екстатично звернена на охорону сущого, що зустрічає. У другій *Dasein*-аналітиці Гайдеггер скасовує фігуру суб'єкта як того, що спочатку передбачається чи як декартівське *cogito*, чи як власна самість, здійснена на підставі акта рішучості, що виступає. У другій *Dasein*-аналітиці суб'єкт не встановлюється в собі, не маючи в самому собі ніякої точки опори. "Буття і час" представляє нам суб'єкта, якому потрібна терапія, при цьому принципи терапії не визначені. Принципи терапії були запропоновані в а-суб'єктивній парадигмі пізнього Гайдеггера, яка розуміє втрату себе як невідповідність покликанню людини. Якщо ідеал екзистенції в першій *Dasein*-аналітиці полягає у заклику до відкритості, то у пізнього Гайдеггера імперативом є апеляція не до справжності, а до людяності: "Вимога має вимірюватися зовсім іншою мірою, а саме тим... як визначається наше, таке, що екзистує, ставлення до світу, до людини поруч з нами, до самих себе" (Heidegger, 2012, р. 211). Людина як *Dasein* не центрована на собі, а екстатично звернена на охорону сущого. У другій *Dasein*-аналітиці Гайдеггер скасовує фігуру суб'єкта як того, що спочатку передбачається або як декартівське *cogito*, або як власна героїчна самість.

А. О. Карпенко зауважує на тому, що у подальшому:

У тексті "Чорних зошитів" тема суб'єкта стає елементом загальної діагностики модерної епохи, зокрема її механістичності та глобальності. Гайдеггер наголошує на потребі у новітньому метафізичному подоланні психологізму та біологізму в антропології, яке було б спрямоване на онтологічний горизонт історії буття, а не на *Dasein*. (Karpenko, 2016, р. 106)

Ряд філософські налаштованих психотерапевтів здійснили спробу практичної реалізації ідей пізнього Гайдеггера, зокрема його *Dasein*-аналізу. Антропоцентричний *Dasein*-аналіз, запропонований Л. Бінсвангером (Binswanger, 1999) є, скоріше, діагностичним методом теоретичного дослідження феноменів внутрішнього світу суб'єкта, який виник у результаті синтезу феноменології, психоаналізу і екзистенціальних ідей. Причину хвороби Л. Бінсвангер вбачає "не в порушенні функції мозку або біологічної функції організму... Вона описується, скоріше, в її зв'язку зі способом і образом конкретного буття-в-світі" (Binswanger, 1999, р. 66) – у первинній вузькості можливого горизонту даної екзистенції, що веде до нездатності осмислювати численні феномени, складові світу людського буття. Його аналіз, як і феноменологічний дискурс у цілому, акцентує увагу на ретельному описі

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

феноменів світу патологічного суб'єкта. Цей опис має бути науково точним і максимально позбавлений забобонів. Саме такий опис надає можливості для подальшого розуміння, обґрунтованого виявленням чинних зв'язків між феноменами. Простір, час, причинність, матеріальність працюють у дослідженнях клініцистів феноменологічного напрямку як загальні структури переживань, а не категорії мислення. Розуміння таких ґештальтів уможлиблювало відтворення цілісності внутрішнього світу, яка приховувалась за зовнішніми проявами. Тим не менш, феноменологічне дослідження відбувається шляхом спостереження та узагальнення різних проявів всередині ізольованого суб'єкта, що приводить до об'єктивації особистості.

М. Босс дійсно зробив спробу побудувати психотерапевтичну концепцію на ідеях пізнього Гайдеггера (Heidegger, 2012), а саме на дослідженні феноменів, що роз'яснюють Dasein та будь-які психіатричні проблеми з точки зору онтологічного трактування. Dasein-аналіз розглядається М. Боссом як "єдиний підхід до психології, який пропонує терапевтам філософсько-правильне розуміння сенсу людського буття (його мету, наявності і можливості), а також основного характеру та напрямку психотерапії" (Boss, 1988, р. 58), де суб'єкт не передбачається, а визначається через турботу про буття.

З цією ідеєю перегукується й фукольдівська ідея "турботи про себе". Цей аспект проблеми проаналізований Т. Попадімусом, Маносом та С. Мирреєм (Paradimos, Manos, & Mirreem, 2013), які зазначали, що "технологія самості є послідовним і спільним процесом, у якому наставники спонукають суб'єкта впливати на себе, щоб змінити свої думки та спосіб буття. Цей процес необхідний, оскільки це призводить до самоперетворення і досягнення більшої освіченості для того, щоб стати мудрецем". Іншими словами, технологія себе – це історія про те, як суб'єкт перетворює саму себе.

Філософський дискурс патології суб'єкта у другій половині XX столітті досліджений не тільки у межах екзистенціально-феноменологічної, але й антипсихіатричної та соціокультурної парадигми.

Антипсихіатрична парадигма досліджує природу психічної хвороби суб'єкта із соціальних позицій як невідповідність суспільним нормам і маргінальність та наділяє божевілля екзистенціальним сенсом. Класична клінічна психіатрія для антипсихіатрів є понадрепресивною структурою суспільства. Теорія онтологічної невпевненості базується на висновку про те, що Інші – це найбільш важка для них, найбільш патогенна частина світу. Антипсихіатрами залучена неомарксистська методологія, яка ставить задачею не розгляд феномена внутрішнього досвіду суб'єкта, а опис концепцій соціальної взаємодії. Божевілля та інші психічні захворювання розглянуті ними як результат впливу суспільства, виходячи із цього, остаточне вирішення проблем, пов'язаних зі станом психіки, досягається шляхом революційних змін. Міркування Дж. Картінга про те, що "сасівська спадщина у питанні психіатричної діагностики як більшою чи меншою мірою ятрогенною" (Cutting, 2015, р. 524) є, по суті, неосасівським аргументом на користь того, що психіатричний діагноз є суперечливим питанням.

Соціокультурна парадигма розглядає трансформацію суб'єкта у клінічному дискурсі філософської антропології крізь призму історії культури і суспільства. Завдяки даному розгляду розкриваються основи та механізми дії самої культури та історії.

Наукова новизна

Автором доведено, що, попри революційність певних проектів, що дозволяє їх віднести до постметафізичних, у них залишаються рецидиви метафізичності, які існують в образі суб'єкта, який мислиться як основа справжності. Відповідно до критеріїв практичної ім-

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

лементатії ключовою є трансформація теорій суб'єкта, орієнтованих на самопокладання й автономію, у концепції, сфокусовані на відповідальності, турботі про суще і здійсненні у якості людини.

Висновки

Проблематика повернення суб'єкта в теорію, визначення його як вузлової точки у філософсько-клінічному дискурсі залишаються актуальними.

Залучення до клінічного дискурсу сучасної концепції суб'єкта повинно допомогти поверненню до суспільства суб'єктів, які були вилучені з нього через свою відмінність від норми. Толерантність як цінність сучасного суспільства визнає відмінність як незагрозливу і рівноцінну тотожність. Доведено, що другим кроком має стати концептуалізація пізньої гайдеггерівської Dasein-аналітики як подолання невідповідності покликанню людини та постмарксистських ідей взаємозалежності нормальності суб'єкта та суспільства. Так, розуміння суб'єкта на підставі першої Dasein-аналітики стала серйозним методологічним викликом для сучасної екзистенціальної клінічної практики, враховуючи те, що вона переважно спирається на ранні роботи Гайдеггера (Heidegger, 2011). Показано, що у різних модифікаціях Dasein-аналітики практичні наслідки істотно розбіжні, оскільки різними являються їх імперативи. Перша Dasein-аналітика може бути методологічно плідною як діагностика, а друга – як психотерапія. З точки зору пізньої концепції Гайдеггера (Heidegger, 2012), представлений у першій аналітиці образ незламного Dasein, зосередженого на ідеалі власної автентичності, а не на піклуванні про суще, мусить діагностуватися як патологічний. Проте, у Гайдеггера (Heidegger, 2011; Heidegger, 2012) зберігається акцентуація виключно на дискурсивності, розмові, результатом чого стає ствердження незалежності внутрішнього, хоч і маргінального світу девіантного суб'єкта, а не доведення проблеми до логіки соціальної взаємодії.

Уявляється доцільною логіка дослідження як перехід від розгляду феномена внутрішнього досвіду суб'єкта до аналітики концепцій комунікативної взаємодії та полісуб'єктної соціальності. Поведінка психічно хворого суб'єкта є асоціальною та аморальною, але вона служить маніфестацією антропологічної безодні, яка може відкритися за певних обставин у душі будь-якої людини, оскільки він – не приватний клінічний випадок, а, скоріше, предмет одвічних філософсько-антропологічних дискусій про природу людського існування, про структуру суб'єкта, про призначення і смисл життя суб'єкта.

REFERENCES

- Binsvanger, L. (1999). *Bytie-v-mire. Vvedenie v ekzistentsialnuyu psikhatriyu*. Y. Surpina, Trans. from Engl. Moscow: KSP+; Saint Petersburg: Yuventa. (in Russian)
- Boss, M. (1988). Recent considerations in Daseinsanalysis. *Psychotherapy for freedom. A special issue of the human psychologist*, 16(1), 62-65. doi: 10.1080/08873267.1988.9976811 (in English)
- Cutting, J. (2015). A Metaphysics of Psychopathology. *The British Journal of Psychiatry*, 206(6), 524-525. doi: 10.1192/bjp.bp.114.157420 (in English)
- Fatkhutdinov, V., & Bazaluk, O. (2018). The Importance of the Brain Neuro-Programming Technologies in National and Regional Security Strategies. *Philosophy and Cosmology*, 20, 74-82. doi: 10.29202/phil-cosm/20/6 (in English)
- Friesen, P., Kearns, L., Redman, B., & Caplan, A. (2017). Rethinking the Belmont Report? *The American Journal of Bioethics*, 17(7), 15-21. doi: 10.1080/15265161.2017.1329482 (in English)
- Heath, I. (2015). "Arm in arm with righteousness". *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*, 10(7), 4. doi: 10.1186/s13010-015-0024-y (in English)
- Heidegger, M. (2011). *Bytie i vremya*. V. V. Bibikhin, Trans. from. Germ. Moscow: Akademicheskii Proekt. (in Russian)

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

- Heidegger, M. (2012). *Tsollikonovskie seminary*. I. Glukhova, Trans. from. Germ. Vilnius: European Humanities University. (in Russian)
- Karpenko, A. O. (2016). Martin Heideggers black notebooks and political economy of contemporary philosophical critique. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 9, 105-109. doi: 10.15802/ampr2016/72245 (in Ukrainian)
- Lima, D., Alves, V., & Turato, E. (2014). The phenomenological-existential comprehension of chronic pain: Going beyond the standing healthcare models. *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*, 9(2), 10. doi: 10.1186/1747-5341-9-2 (in English)
- Papadimos, T., Manos, J., & Murray, S. (2013). An extrapolation of Foucaults Technologies of the Self to effect positive transformation in the intensivist as teacher and mentor. *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*, 8(7), 7. doi: 10.1186/1747-5341-8-7 (in English)
- Porcher, J. (2016). The philosophy of psychiatry and psychopathology. *Unisinos Journal of Philosophy*, 17(2), 168-170. (in English)
- Potter J. (2012). Re-reading discourse and social psychology: transforming social psychology. *British Journal of Social Psychology*, 51(3), 436-455. doi: 10.1111/j.2044-8309.2011.02085.x (in English)
- Skyrtach, V. M., Martynov, R. S., & Karpenko, A. O. (2016). Philosophic and clinical discourse of the twentieth century. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 10, 17-23. doi: 10.15802/ampr.v0i10.87056 (in Ukrainian)
- Zwart, H. (2017). The oblique perspective: Philosophical diagnostics of contemporary life sciences research. *Life Sciences, Society and Policy*, 13(4), 20. doi: 10.1186/s40504-017-0047-9 (in English)
- Szasz, T. (2012). Psychiatric diagnosis, psychiatric power and psychiatric abuse. *Journal of Medical Ethics*, 20(3), 135-138. doi: 10.1136/jme.20.3.135 (in English)

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Бинсвангер, Л. Бытие-в-мире. Введение в экзистенциальную психиатрию / Л. Бинсвангер ; [пер. с англ. Е. Сурпиной]. – Москва : КСП+ ; Санкт Петербург : Ювента, 1999. – 299 с.
- Boss, M. Recent considerations in Daseinsanalysis / M. Boss // *Psychotherapy for freedom. A special issue of the human psychologist*. – 1988. – Vol. 16, Is. 1. – P. 62–65. doi: 10.1080/08873267.1988.9976811
- Cutting, J. A Metaphysics of Psychopathology / J. Cutting // *The British Journal of Psychiatry*. – 2015. – Vol. 206, Is. 6. – P. 524–525. doi: 10.1192/bjp.bp.114.157420
- Fatkhutdinov, V. The Importance of the Brain Neuro-Programming Technologies in National and Regional Security Strategies / V. Fatkhutdinov, O. Bazaluk // *Philosophy and Cosmology*. – 2018. – Vol. 20. – P. 74–82. doi: 10.29202/phil-cosm/20/6
- Rethinking the Belmont Report? / P. Friesen, L. Kearns, B. Redman, A. Caplan // *The American Journal of Bioethics*. – 2017. – Vol. 17, Is. 7. – P. 15–21. doi: 10.1080/15265161.2017.1329482
- Heath, I. "Arm in arm with righteousness" [Virtual Resource] / Iona Heath // *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*. – 2015. – Vol. 10, Is. 7. – 4 p. – Access Mode: <https://peh-med.biomedcentral.com/.s13010-015-0024-y> – Title from Screen. – Date of Access: 21 May 2018. doi: 10.1186/s13010-015-0024-y
- Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Библихина. – Москва : Академический Проект, 2011. – 460 с.
- Хайдеггер, М. Цолликоновские семинары / М. Хайдеггер ; пер. с нем. И. Глухой. – Вильнюс : Европейский гуманитарный университет, 2012. – 406 с.
- Карпенко, А. О. "Чорні зошити" Мартіна Гайдеггера і політекономія сучасної філософської критики / А. Карпенко // *Антропологічні виміри філософських досліджень*. – 2016. – Вип. 9. – С. 105–109. doi: 10.15802/ampr2016/72245
- Lima, D. The phenomenological-existential comprehension of chronic pain: going beyond the standing healthcare models [Virtual Resource] / D. Lima, V. Alves, E. Turato // *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*. – 2014. – Vol. 9, Is. 2. – 10 p. – Access Mode: <https://peh-med.biomedcentral.com/articles/10.1186/1747-5341-9-2> – Title from Screen. – Date of Access: 21 May 2018. doi: 10.1186/1747-5341-9-2
- Papadimos, T. An extrapolation of Foucault's Technologies of the Self to effect positive transformation in the intensivist as teacher and mentor / T. Papadimos, J. Manos, S. Murray // *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*. – 2013. – Vol. 8, Is. 7. – 7 p. – Access Mode: <https://peh-med.biomedcentral.com/articles/10.1186/1747-5341-8-7> – Title from Screen. – Date of Access: 21 May 2018. doi: 10.1186/1747-5341-8-7
- Porcher, J. The philosophy of psychiatry and psychopathology / J. Porcher // *Unisinos Journal of Philosophy*. – 2016. – Vol. 17, Is. 2. – P. 168–170.

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

- Potter J. Re-reading discourse and social psychology: Transforming social psychology. / J. Potter // *British Journal of Social Psychology*. – 2012. – Vol. 51, Is. 3. – P. 436–455. doi: 10.1111/j.2044-8309.2011.02085.x
- Скиртач, В. М. Філософсько-клінічний дискурс ХХ століття / В. М. Скиртач, Р. С. Мартинов, А. О. Карпенко // *Антропологічні виміри філософських досліджень*. – 2016. – Вип. 10. – С. 17–23. doi: 10.15802/ampr.v0i10.87056
- Zwart, H. The oblique perspective: philosophical diagnostics of contemporary life sciences research [Virtual Resource] / H. Zwart // *Life Sciences, Society and Policy*. – 2017. – Vol. 13, Is. 4. – 20 p. – Access Mode: <https://lssjournal.springeropen.com/articles/10.1186/s40504-017-0047-9> – Title from Screen. – Date of Access: 21 May 2018. doi: 10.1186/s40504-017-0047-9
- Szasz, T. Psychiatric diagnosis, psychiatric power and psychiatric abuse / T. Szasz // *Journal of Medical Ethics*. – 2012. – Vol. 20, Is. 3. – P. 135–138. doi: 10.1136/jme.20.3.135

В. М. СКИРТАЧ^{1*}

^{1*}Донбасский государственный педагогический университет (Славянск, Украина), эл. почта skirtachv5@gmail.com, ORCID 0000-0001-9726-8553

ТРАНСФОРМАЦИИ КОНЦЕПТА "СУБЪЕКТ" В КЛИНИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Цель работы заключается в постметафизичній концептуалізації суб'єкта в клінічному дискурсі філософської антропології. **Теоретический базис** исследования сочетает средства дискурсивной аналитики и общие принципы историко-философской науки. Логика исследования совпадает с парадигмальным пониманием трансформаций субъекта и предполагает переход от диагностических стратегий анализа индивидуально-бытия как основы патологичности субъекта к исследованию терапевтических моделей коммуникации как детерминанты патологии и, наконец, к аналитике субъекта в горизонте полисубъектной социальности. **Научная новизна** заключается в раскрытии основных антропологических моделей субъекта, соответствующие функциям диагностики и терапии. Показано, что, несмотря на революционность определенных проектов, что позволяет их отнести к постметафизическим, у них остаются рецидивы метафизичности, существующие в образе субъекта, который мыслится как основа подлинности. Согласно критериям практической имплементации, ключевой является трансформация теорий субъекта, ориентированных на самополагание и автономию, в концепции, сфокусированные на ответственности, заботе о сущем и осуществлении в качестве человека. **Выводы.** Доказано, что образ постклассического субъекта, сосредоточенного на идеале собственной аутентичности, должен диагностироваться как патологический. Показана нецелесообразность акцентуации исключительно на дискурсивности, разговоре, результатом чего становится утверждение независимости внутреннего, хотя и маргинального мира девиантного субъекта. Обоснована необходимость доведения проблемы до логики социального взаимодействия, в которой возникает форма смысловой организации феноменов, являющейся нормальной структурой жизненного мира; на её основе возникает полноценный субъект и с представлениями о собственной самодостаточности, и с заботой о сущем.

Ключевые слова: субъект; онтология; феноменология; Хайдеггер; дискурс; антропология; патология

V. M. SKYRTACH^{1*}

^{1*}Donbass State Pedagogical University (Slavyansk, Ukraine), e-mail skirtachv5@gmail.com, ORCID 0000-0001-9726-8553

TRANSFORMATION OF THE CONCEPT "SUBJECT" IN THE CLINICAL DISCOURSE OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

Purpose is the post-metaphysical conceptualization of the subject in the clinical discourse of philosophical anthropology. **Theoretical basis** of research combines the means of discursive analytics and the general principles of historical and philosophical science. The logic of the research coincides with the paradigmatic understanding of the subject's transformations and suggests a transition from diagnostic strategies of the analysis of individual being as the basis of the pathological nature of the subject to the study of therapeutic models of communication as the determinants of pathology and, finally, to the analytics of the subject in the horizon of polysubject sociality.

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

Originality of the work consists in disclosing the basic anthropological models of the subject, corresponding to the functions of diagnosis and therapy. It is shown that, in spite of the revolutionary nature of certain projects, which allows them to be classified as postmetaphysical, they still have relapses of metaphysics existing in the image of the subject, which is conceived as the basis of authenticity. According to the criteria for practical implementation, the key is the transformation of the theories of the subject oriented toward self-determination and autonomy into concepts focused on responsibility, caring for what exists and how to exercise it as a person. **Conclusions.** The research proved that the image of the postclassical subject focused on the ideal of his own authenticity should be diagnosed as pathological. It showed that the accentuation is purely inexpedient in terms of discursiveness, conversation, and the result is the assertion of the independence of the internal, albeit marginal, world of the deviant subject. There is grounded the necessity of bringing the problem to the logic of social interaction, which raises the semantic phenomena organization form that is normal structure of the vital world; on its basis a full-fledged subject emerges with ideas about his own self-sufficiency, and concern for what exists.

Keywords: subject; ontology; phenomenology; Heidegger; discourse; anthropology; pathology

Надійшла до редколегії: 25.09.2017

Прийнята до друку: 5.03.2018

UDC 1[11.12+40.8+59.9.016+77]

U. I. LUSHCH^{1*}^{1*}Danylo Halytsky Lviv National Medical University (Lviv, Ukraine), e-mail ulyana.lushch@gmail.com, ORCID 0000-0002-3213-595X**THE SELF IN THE WORLD: OVERCOMING CLASSICAL DUALISM AND SHAPING NEW LANDMARKS**

Purpose. Based on tracing dualistic tendencies in the history of the concept "self" formation, the paper aims to clarify in what way dualism – contradistinction of the self and sociality, in particular – is being overcome in phenomenological and hermeneutic approaches to the self. **Methodology.** The systematic and integrative approaches, hermeneutic, phenomenological and retrospective methods, comparative analysis, description and synthesis underlie the research conducted in this paper. **Theoretical basis.** The development of the concept "self" is traced based on historical retrospective of its definitions. The paper shows the influence of Kantian interpretation of the self upon the contemporary approaches, presents the comparative analysis of the most recent definitions of the self and illustrates the study results on the relation of the self to the body, the world, the narration and the identity with reference to Martin Heidegger, Paul Ricoeur and Charles Taylor in particular. **Originality.** An integration of phenomenological and hermeneutic approaches to the self is introduced in the paper. It is argued that phenomenological and hermeneutic interpretations can be represented as complementing each other, since they share the anti-dualist perspective and interweave in description of the key aspects of the self, particularly sociality and language. **Conclusion.** Dualism is overcome in the contemporary interpretations of the self as it is clear from the phenomenological and hermeneutic approaches example. There is no more acute opposition between the self and the world, the self and the body, the self and the social life of a person. The self is considered as "being-in-the-world" which unfolds through intersection of different dimensions: subjectivity, body, temporality, language and sociality. Sociality provides the self with a moral framework through identity and enables conditions for person's self-fulfillment, since the self reaches completeness only by transcending itself towards the others. The modern discovery of the self entails the need to invent a new type of solidarity.

Keywords: self; body; sociality; identity; narrative; good; authenticity; phenomenology; hermeneutics

Introduction

The contemporaneity is usually described as the period when the Modern mindset has been undermined and the fundamental values have collapsed. Relativization becomes its determinant feature and, in a sense, its destiny. The contemporary person experiences melancholy, apathy, "ennui" and existential discomfort in a crumbled universe of meanings. Driven by the feeling of loss and disorder, the human being has the need to fill the gaps. Metaphysical systems have crashed, a traditional form of religion has been transformed by secularization, social institutions have been compromised – consequently, a person has no solid ground to rely on except oneself, except one's own *self*. Facing the petrifying, mechanizing and instrumentalizing civilization, a person seeks internal coherence and integrity. Charles Taylor calls the contemporaneity "the Age of Authenticity", inasmuch as since 1960s a philosophical focus has been shifted to person's subjectivity and self. Henceforth, a person rebels against the discipline and limits imposed by the "system", strives "to be oneself", endeavors to discover one's own *authentic* path (Taylor, 2007, p. 473, p. 476). Personal feelings, personal wealth, personal fulfilment, personal life, personal health, personal privacy, and much else "personal" besides become the major preoccupations of people. Media culture intensifies this tension through dramatization of the real vs. the fake, the natural vs. fabricated (McCarthy, 2009, p. 241, p. 243). By the way, "this gives much of the 20th century human sciences, like psychology and sociology, their subject matter" and make them extremely significant and popular in nowadays (Smith, 1997, p. 49).

However, the self-orientation, the shift to subjectivity and the pursuit of authenticity often qualify as a mere egoism or an outbreak of hedonism. Personal affiliations seem to be purely instrumental, since they must only satisfy desires and aspirations of one's own self. Such self-centered interpretation of authenticity, on the one hand, and acute social problems of multicultural world entailing discussion on the concept of identity, on the other hand, evoke the need for a careful research on the human self. The questions raised in this respect are: can the human self – and to what extent if it can, indeed – cooperate with others and be open to the others? What is the correlation between selfhood and identity? What is the most adequate interpretation of selfhood to be applied in the contemporary world?

Purpose

Based on tracing dualistic tendencies in the history of the concept "self" formation, the paper aims to clarify in what way dualism – contradistinction of the self and sociality, in particular – is being overcome in phenomenological and hermeneutic approaches to the self.

Methodology

The systematic and integrative approaches, hermeneutic, phenomenological and retrospective methods, comparative analysis, description and synthesis underlie the research conducted in this paper.

Presentation of the main material

Taken for granted contemporary conception of self does not reflect, indeed, some kind of innate human property. The self – according to the formulation of the 20th century anthropologist Marcel Mauss (Hundert, 1997, p. 72) – is "an artefact of a long and varied history of human communities". Human beings of archaic cultures were defined through their belonging to a group; and, surely, emotions or conscience alone could not motivate them, whereas their actions were justified by kinship, descent and status responsibilities deriving from their membership in a particular family clan.

Graeco-Roman philosophical tradition yielded two approaches to interpretation of the self classified by Christopher Gill as "objective-participant" and "subjective-individualist" (Sorabji, 2008, p. 14).

The first one was elaborated in the Classical period by Socrates, Plato and Aristotle. Although there was a range of words for "self" in the Ancient Greek language, their meanings were varying even in the same sentence and there was no single word with a strict definition that we could identify with what we currently understand as "self" (Organ, 1987; Seafood, 2017; Sorabji, 2008). Sometimes the self in the ancient Greek texts is identical with soul or some aspect of soul. In "Phaedo" and "Phaedrus" we find out that Plato, following Socrates, defined soul as immortal and divine, but intellectual rather than spiritual. According to Plato, soul was a rational part of the human being whereby Forms were perceived and known. Hence, the true self, according to Plato, was human reason superior to and separable from the body. Aristotle interpreted soul as the Form of the body – that is the essence of the human being – which was individual for each person and at the same time similar to the Forms of other people. The true self consisted in the accomplishment of this substantial universal human essence that he defined as leading a good life and the good life meant the life guided by reason. Socrates, Plato and Aristotle concurred about the definition of the good life: they agreed that the deployment of the true self was possible exclusively through participation in the life of polis, through fulfillment of civic duties; being a good person was equal to being a good citizen (Raaflaub, 2016; Sihvola, 2008).

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

An explicit "subjective-individualist" interpretation originated with Hellenistic philosophers, Stoics to be precise, who discovered the internal world of the human being and separated it from the external social mask that people were condemned to wear. Panaetius distinguished the *first persona* as a rational being, which was universal and common for all people, and the *second persona* as individual and the only necessary for making moral decisions. Epictetus referred to *pro-hairesis* – will, which he described as the only part of the human being independent of any external authority and completely controlled and enhanced by a person herself. Self-sufficiency of the human being – independence of human self-fulfillment and happiness from any external factors and social participation – was expressed with the concept of *autarky*. The shift to inwardness resulted from the collapse of the *polis* and the consequent downgrading of *civic values*. An abstract notion "person" – for which the self is a core – kept being elaborated in the Ancient Rome where a person was seen as the locus of general rights and duties endowed with conscience and inner life.

In Christianity a person was interpreted as a sacred being, as a possessor of an immortal soul, as the source of autonomous motivation and capability of self-development. As Charles Taylor (1992) formulates "It is hardly an exaggeration to say that it was Augustine who introduced the inwardness of radical reflexivity and bequeathed it to the Western tradition of thought" (p. 131). St Augustine claimed: "in interiore homine habitat veritas" – "the truth lives in the internal man"; he focused on the internal dimension of a human being and defined a true way to the God through self-knowledge, through self-discovery of one's own soul.

In Italian Renaissance the rise of an individual self was reflected in autobiographies and portraits whereby self-awareness and subjectivity were developing. Renaissance humanists singled out four basic components of self: 1) self-knowledge; 2) self-presentation as "giving a good impression of oneself" examined through interest to character types, psychological disorders, simulation and dissimulation (Marsilio Ficino, Francis Bacon, Robert Burton); 3) uniqueness of an individual and one's independence of definitions through membership; 4) sincerity – the need "to thine own to be true" as Shakespeare mentioned in "*Hamlet*" (Burke, 1997, p. 19).

In the 17th century an increased interest in the concept of self was connected to developments in natural and moral philosophy as well as society and culture in general. While the Middle Ages could be characterized with emotional instability of a person, "oscillation between despair and distracted joy, between cruelty and pious tenderness", as Johan Huizinga puts it (Burke, 1997, p. 19), the consolidation of centralized state in the Early Modernity led to consolidation of the self. The chaos of the religious wars had been overcome and a political stability of the Modern state entailed a psychological stability of a person. Self-control became a subject of examination in a variety of "conduct books". Due to philosophy of Rene Descartes and John Locke the question of person's self was detached from theology and associated with consciousness. Modern definition of the self – that underlies the contemporary Western culture – relied on *role distance* of the self (that is person's ability to adopt or abandon social roles by will) and *autonomy* (meaning person's capacity and responsibility to decide on one's own actions and life plan) (Hundert, 1997, p. 73).

Charles Taylor calls this modern version a "buffered self" and traces its origin from secularization and deism. In the Pre-modern and pre-secular age a human being was considered as "porous" that is vulnerable to spirits, demons, cosmic forces and gripped with fear. Illness was explained as a condition of being sapped by sins or possessed by demons (Taylor, 2007, p. 39). Secularization paved the way to deism which reduced God's power to creation of unbreakable natural laws and whereby disenchanting the world. Henceforth, the world was completely ration-

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

al, intelligible, scientifically explicable and predictable. In its turn, the scientific picture of the world implied a very different existential condition compared to the pre-modern "porous" one – "buffered" self. Charles Taylor (2007) explains "I can see the boundary as a buffer, such that the things beyond don't need to 'get to me'... The self can see itself as invulnerable, as master of meanings of things for it" (p. 38). The modern "buffered" self is disengaged of everything outside of its mind; it is detached of any external impact and defines meanings and its ultimate purposes within itself. Driven by self-discipline and self-control the "buffered" self prescind from its own desires, inclinations, compulsions, emotions, and therefore, its actions are completely rational. The "buffered" self is even withdrawn of its own body; the idea of such withdrawal was explicitly formulated in Cartesian dualism. *Cogito* implies that I know about my thinking with certainty, and thus, thinking is my essence; since bodily nature is not reliable, it cannot belong to my essence which must be incorporeal. Hence, my thinking – which is my *self* and which constitutes my essence – is independent of my body (Taylor, 2007, p. 285).

Unity and importance of an individual self is affirmed through Cartesian *cogito* but in a specific manner. Interpretation of the self by Rene Descartes has a scientific form, since it is based on definition of the human being as the subject in its general essence, the subject who is guided by impersonal reason and universal method rules. The purpose of the Cartesian research is a scientific and instrumentally efficient knowledge.

However, there is a contrasting early modern approach to the self – the one formulated by Michel de Montaigne. Montaigne did not examine a sort of general rules, regularities or essential common characteristics of the self; on the contrary, he asserted the necessity to affirm one's own distinctiveness and uniqueness, to acknowledge one's own true needs, intentions and desires conflicting with established common social norms. Montaigne defined self-discovery as aimed at plunging into the depth of one's self, revealing one's own ways of expression, inquiring one's own individual interpretations non-reducible to any general common system. In fact, Montaigne's approach – and not Cartesian one – can be identified among the fundamentals of the Expressivist turn deploying in the 19th century on the grounds of Romanticism. The Expressivist turn marked a shift from the Cartesian disengaged cold self-discipline to post-Augustinian discovery of one's own inwardness, to the need of revealing one's own immense depth and to the urge of self-expression. Within this paradigm, a human being was interpreted as the one with the power of expression and creative imagination, the one with the need to articulate one's own inward source (Taylor, 1992, p. 181, p. 389). The contemporary Age of Authenticity has emerged due to the Expressivist turn, indeed.

The historical review above shows that all conceptions in question share common metaphysical fundamentals: substantialism, essentialism and dualism. The self is defined – explicitly or implicitly – as an independent substance, superior to the body, separate from the body, as the essence of human being, as having definitive role compared to the body. The one who broke this tradition – and, eventually, whose ideas underlie the contemporary reinterpretations of the self – was Immanuel Kant (Parasain, 2017).

He defined subjectivity as spontaneous self-activity. The "I think" is a self-activity which is a basic fact of human subjectivity and gives subjectivity its unique ontological character (Kant, 1998, p. 246).

On distinguishing the phenomenal self and the noumenal self, Immanuel Kant (1998) explained that "one can consider the causality of this being in two aspects, as intelligible in action as a thing in itself, and sensible in the effects of that action as an appearance in the world of senses" (p. 535). The empirical self is the object of inner sense, the soul in appearance. The noumenal self is invisible and active of itself. The actions of the noumenal self have effects in

the sensible world. By definition noumenal self is unknowable and not available for perception, cognition or any insight; however, Immanuel Kant called it the "proper self", a source of morality, personality and intelligence.

He also added a crucial point about the noumenal self (Kant, 1996, p. 99) "Now, a human being really finds in himself a capacity by which he distinguishes himself from all other things, even from himself insofar as he is affected by objects, and that is reason". Therefore, as it follows, the self is unknowable not only because it is a thing-in-itself (noumenon) but also because it is a *subject* and can never be treated as an object, as a thing. Subjectivity is a fundamentally different ontological category from thinghood.

Søren Kierkegaard also broke with substantialist-objectivist tradition and refuted definition of the self as an immutable entity, a fixed monad, or a substance constituted once and for all. He explained that the self manifested itself through constant relation and becoming, the self consisted in subjectivity and not in something detached and objective. He described the self as a particular self in living interaction with its particular surrounding, life conditions and itself (as self-awareness), as a dialectical relation between opposite poles: finitude and eternity, necessity and possibility. The true self was also interpreted as becoming and as relation to and dependence upon a higher power not through objective thought but through subjective passion (Stan, 2017, p. 47, p. 95).

Summing up the review of genealogy of the self, we can infer that the concept "self" is multi-dimensional, has a long transformation story and, hence, should be historically and culturally situated.

Kantian and Kierkegaardian interpretations of the self impacted the development of the 20th century conceptions of the self the majority of which share an anti-essentialist orientation. Although, the self is denied at all in analytic philosophy (Sorabji, 2006, p. 17), the two crucial approaches to the self, reflecting the core trends of the 20th century philosophical thought, are *phenomenological* and *hermeneutic* ones (Galuschek, 2017, p. 35) that will be examined in more details below. A contemporary Danish philosopher Dan Zahavi explains that according to the *phenomenological* definition the self is "a dimension that is always already implied in any kind of experience" and according to the *hermeneutical* definition the self consists in "a constantly changing result of a process of narrative construction of identity" (Engberg-Pedersen, 2008, p. 179).

Nevertheless, some contemporary researchers – as Corey Anton and Richard Sorabji, for instance – claim that we should reconsider the possibility of metaphysics of selfhood, since avoiding metaphysical arguments leads to errors and contradictions. Richard Sorabji (2008) states that a basic metaphysics of the self is to be found in a definition that he suggests: self is "an embodied individual owner who sees himself as me and me again and views the world in terms of its relation to me and me again" (p. 13), where *me* is considered as *individuality*, *self-awareness* and *subjectivity*. Hence, the self is not an essence, it's an owner (Sorabji, 2006, p. 22). Yet, he emphasizes that social relations and roles (like being a son/father, a teacher/engineer, an American/Italian etc.) – that is, our *identities* which we build into our *selves* – are important to our overall picture of our *selves* but they are not metaphysical and essential, since they keep changing throughout our lives under different circumstances. Speaking of some essential characteristics of the self, *interiority*, *unity* and *continuity* are to be mentioned (Arciero, & Bondolfi, 2009, p. 32). The self is inward and the variety of its experience keeps being integrated within it throughout a human life. The permanence of a particular self holds in time: the uninterrupted continuity and sameness are always observed between the first and the last stage in the development of an individual, like an oak tree is the same from the acorn to the fully developed tree, or

a person from birth to death. As Paul Ricoeur (1992) puts it "[T]he ordered series of small changes... threaten resemblance without destroying it" (p. 117).

Due to the self, a human being also cognizes her own experience. Knowledge about herself turns a human being from an observer of the world to an actor in the world: self-discovery and self-knowledge entail self-creation. Hence, man-as-self is both process and product.

Paul Ricoeur stated that the self is specified by the power-to-do; a person is the agent on whom the action depends and who has one's one history (Ricoeur, 1992, p. 113). A contemporary Canadian researcher Henry Venema (2000) concludes likewise that the self is the subject endowed with the *power of agency* whereas the agency is expressed through (1) *speech*, (2) *action* and (3) *narration*. These three aspects, on the one hand, intersect at some points with and, on the other hand, are complemented by the four interwoven dimensions of selfhood distinguished by Corey Anton (2001): 1) embodiment; 2) temporality; 3) sociality; 4) symbolicity. These mutually complementing classifications draw a holistic picture of the self by combining hermeneutic and phenomenological approaches. Let us take a closer look on them.

A key representative of phenomenological approach to the self Martin Heidegger opposes, like Immanuel Kant, selfhood to thinghood and refutes the Cartesian mind-body and subject-object dualism. He explains that the initial relation we have to the world is not the one of knowledge about the world as an alienated object. We have, instead, an immediate relation to the world and we can be compared to a craftsman who knows his craft, who knows to do it but is not necessarily capable for a clear explanation of it. We relate to the world as the world of "tools, equipment" we use for our tasks. Alienated reflexion about them as "things" independent of our activities is secondary and derivative. Martin Heidegger coins a term *Dasein* – "being-there" that is there in the world, "being-in-the-world" – with which the mind-body and mind-world integrity is grasped. *Dasein* does not allow the distinction between mind or self and the world.

Hence, the self is not a "thinking thing", distinct of bodily experience. Self exists in the world as a lived body here and now, in space and time. The self is "being-in-the-world" and the *body* enables "being-in-the-world": it is through the body that we perform our activities in the world and interact with others. The self and the body are inseparable (Heidegger, 2010, p. 350). Body is not something I possess; body is not an object of ownership and is not a thing or a property to dispose. Body is a way to be in the world. Such anti-Cartesian interpretation of body is extremely topical in the contemporary Media culture grounded in consumerism and consideration of the body as a marketable commodity, as objectivated and alienated of the self. In nowadays, the body is essential for fashion industry and advertisement; it is exposed to hygienic and therapeutic care, diet and exercising; it is used in medical and pharmaceutical research and commercial enterprises; it underlies the cult of health and eternal youth. The body became an object of consumption, possession and investment: it is considered as something that is supposed to give profit. Under such circumstances, reconsideration of phenomenological interpretation should evoke the reevaluation of the human body and the restoration of person's integrity.

There is no mind or self before or independently of the activity likewise. *Dasein* is self-constituting through its *self-temporalizing* and self-affecting activity. Embodiment and temporality correlate with two fundamental existentials that constitute *Dasein* and disclose "being-in-the-world": *understanding* and *attunement* (Heidegger, 2010, p. 130, p. 155).

"As understanding, *Dasein* projects its being upon possibilities" (Heidegger, 2010, p. 144). It means to project oneself upon one's possibility of "having the potentiality-for-being-in-the-world", to form or to picture possibilities that the world and one's current situation afford. (Heidegger, 2010, p. 140, p. 283). Understanding entails interpretation; understanding and inter-

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

pretation are always to be expressed, and expression is possible by means of *language*. In forming the horizon of possibilities, Dasein is giving itself a temporal character. Understanding is grounded in the future, whereas attunement temporalizes itself in having-been, since the "nature of mood is a bringing back to" (Heidegger, 2010, p. 162, p. 325).

Attunement means that we always find ourselves in the world through some mood. Being in some mood is a specifically human way of having the world and being in the world. We do not find ourselves in the world as neutral alienated spectators; we rather find ourselves in the world as belonging to it as to a realm of significance and meaning, and thus, moods and attunement constitute a sense of belonging to the world. Dasein expresses its moods (modes of attunement) through body and language: intonation, gesture etc.; and it needs to express itself "not because it has been initially cut off as 'something internal' from something outside, but because as being-in-the-world it is already 'outside'" (Heidegger, 2010, p. 157).

Being-a-self is also revealed through care. Being-a-self means that its own being and the world are always an issue for it; they always matter to it. Martin Heidegger (2010) emphasizes "[H]aving to do with something, producing something, attending something and looking after it, making use of something, giving something up and letting it go, undertaking, accomplishing... considering, discussing" (p. 57) – all these ways of being-in-the-world have concern or care.

Being-in-the-world is also being-with (Mitsein), being-with-others, and thereby attunement implies co-attunement with others. We are "attuned" together in the world: we interact with others, feel empathy and compassion. Our body is what connects us to others. We do not feel the other's pain but we feel it with him and we sense an urge to help him. When someone is afraid it does not mean that we are afraid as well or afraid together, it rather means that we are afraid *for* him (Heidegger, 2010, p. 111, p. 138).

However, Martin Heidegger clarifies that the self can be authentic and inauthentic. Daily activities and social roles absorb the self and lead to an inauthentic way of being: the self dissolves in the They (das Man). Authenticity, by contrast, can be achieved only through plunging into individuality and solitude – through being-toward-death (each one meet one's death alone and cannot understand it through someone else's death). Being-toward-death enables the reevaluation of life from the finitude perspective and reveals the lostness of Dasein in the They (Heidegger, 2010, p. 241, p. 255).

Hence, as it has just been illustrated, phenomenological approach to the self implies that body and temporality are integral components of the self and this integrity excludes a mere possibility of dualism. Furthermore, Martin Heidegger had added language as a third inherent constituent of the self, and this specification, eventually, branched off as a hermeneutical interpretation of the self outlined here below.

Symbolicity of the self is a linguistic nature of the self. Formation and development of the self are possible exclusively within and by means of a particular language. Language is that whereby a person tells the story of her life and whereby others are inscribed in her life story. Consideration of the self in terms of narrative belongs to the hermeneutic approach, and its key advocates in the 20th century philosophy are Paul Ricoeur and Charles Taylor.

The junction between self and narrative was first made in Stoicism, indeed. Plutarch noted that memories were needed to weave one's life into a united whole, to make a story of one's life holistic (Sorabji, 2008, p. 22). In later centuries, when the future received an outstanding and sacred meaning due to the Biblical concept of the linear history, the *future* replaced the past in its role of a cornerstone of person's life story.

Understanding of one's life as an unfolding story, as a narrative is based on weaving past, present and future: a human being is permanently changing, becoming different, so the question

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

is not only "who am I?" but also "how have I become who I am now?" and "who am I planning to become?". Grasping human life in a narrative means interpreting it as a quest, as a process, as a linear development. Charles Taylor (1992, p. 48) explains it this way "[A]s I project my life forward and endorse the existing direction or give it a new one, I project a future story, not just a state of momentary future but a bent for my whole life to come". So what is crucial here is not the goal of life itself or how close one is to it; it is rather about directedness towards the goal, towards the good and the happy life and one's motivation in regard to them. The goal might be difficult or even impossible to achieve but a key question is about basic orientation towards it, about a gradual process of striving and approaching it.

As it follows from narrative interpretation, the self is not something that we possess as an object independent of our understanding or values, in the same way as we possess organs of our bodies. "But we are only selves insofar as... we seek and find orientation to the good" (Taylor, 1992, p. 34).

Paul Ricoeur points out to the triad "describe, narrate, prescribe" which relates constitution of the action with the constitution of the self. He deduces that there is no ethically neutral narrative because narration – shifting from description to prescription – always requires an ethical framework: "a narrative as an exchange of practical wisdom always includes approval or disapproval of actions, and any evaluation relies on ethical determinations" (Ricoeur, 1992, p. 114, p. 163).

Therefore, narrative interpretation of the self always implies a teleological perspective – the aim to the good life (Ricoeur, 1992, p. 169). A way in which a person defines the good shapes the self. So the self and the good correlate and this correlation is one of fundamentals of the self.

From the first glance it might seem that sociality and self are contradictory concepts, that sociality restricts the freedom of self, deprives it of its individuality and uniqueness, leads it away from its authentic path. Such conclusion is inspired by self-centered, distorted interpretation of authenticity, its fallacy is already acknowledged by the contemporary philosophers, and yet, counter-arguments are not fully articulated.

"The self is social", as Corey Anton (2001) radically states. Along with self-discovery, self-knowledge, self-awareness, self-creation and self-realization all humans – even though to a different extent – are naturally inclined to care about making a good impression on themselves and people who surround them, to care about corresponding socially conditioned standards and norms. Self-image, self-presentation and self-stylization are significant elements of the overall picture of person's self, as they construct "social mask", *persona*, a set of public roles we all have. Here again, following social norms, standards or traditions does not deprive one's self of its autonomy, uniqueness or authenticity, as long as one uses rationality and autonomous intentionality of acting. A person remains free by doing the same thing as the others if and only if a person acts entirely through herself, meaning if a person understands and rationally grounds reasons and purposes of acting in this particular way inwardly for herself instead of repeating blindly what the others do.

Sociality enables the relation between the world and the self. "[W]e are not simply thrown into social world. We find ourselves undergoing something together" (Crosby, 1996, p. 34). One can be a self only among other selves. One becomes a self due to the others; becomingness of the self is possible only in dialogue; one develops a self, reaches self-definition, self-understanding and self-fulfillment only in relation to selves of the surrounding others. It does not necessarily mean that one's self is determined by others, it does not necessarily eliminate autonomy of the self, because one can also define and shape one's self by opposing and resisting the others (Taylor, 1992, p. 35).

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

Therefore, "both I [and] others are that through which world is what it is, and also other people are one of the conditions by which I am able to become who I am as I am one of the conditions by which others are able to become who they are" (Anton, 2001, p. 54).

Identity is a condition whereby sociality is manifested. Identity is the sameness among members of a group; it implies a strong notion of group boundedness, an emotionally coloured feeling of belonging to a group, and hence, it eases a fit between the individual and the social. Identity serves as grounds for solidarity and makes collective actions possible. Roger Brubaker and Frederick Cooper (2000, p. 15, p. 20) describe three main components of identity: 1) commonality (sharing the same attributes with other group members); 2) connectedness (the relational ties); 3) groupness (the sense of belonging to a group). They distinguish two types of identity based on different modes of its formation. The *relational type* derives from a position of a person in a relational web, depends on a job or a role an individual plays in relationships (e.g. friend, husband, engineer, student, client etc.). The *categorical type* of identity is defined by a membership in a class or a category based on sharing the same attributes (e.g. language, gender, ethnicity, religion, citizenship etc.). This latter one is constructed through narratives. "Social life is 'storied'" (Brubaker, & Cooper, 2000, p. 12), that is, narratives constitute the world in which social actors act. Categorical type of identity usually depends on sharing the same attitude to some events and this attitude along with the interpretation of these events are encoded in narratives.

To identify oneself means to situate oneself in a narrative, to locate oneself in the social reality, and thus, to understand how one is prepared to act. Charles Taylor (1992) indicates the essential link between identity and orientation in moral space. He clarifies that to have identity is to answer the question "who am I?", that is, to be oriented in moral space. On being a Catholic, or a German, or an anarchist, or a teacher, a person defines herself by some moral or spiritual commitments which provide the framework for her to know what is good or bad, what is worth doing, what has meaning and importance for her, what is trivial and secondary. Knowing what is good, significant and valuable orients a person towards happiness, the most admirable way of life (in whatever way it might be defined within different moral frameworks). Charles Taylor (1992) emphasizes that moral orientation is not a metaphysical view we can accept or refute; on the contrary, it is "a condition of being a functional self" (p. 99). The self needs identity insofar as it needs the orientation towards the good, and thus, the happiness.

So, on the one hand, solitude and inwardness are inherent to the self, but on the other hand, the self cannot be fulfilled beyond sociality which at the same time threatens person's authenticity and autonomy. If a person reduces herself to some partial social role and believes that playing this role is the single and sufficient way of gaining her whole reason for being, such a person, eventually, loses her own *self* (Crosby, 1996, p. 16, p. 22). Identity is contextual, situational, unstable, multiple and fluctuating. Identity is a fragment of the self but it can never fully constitute the self. A person participates in society but she is never a mere element of something complete, or a detail of a mechanism, or an instrument to some higher goal. As Jacques Maritain (1947) claimed "Community is the whole composed of wholes" (p. 47). The person is the subject of rights and belongs only to herself.

Paraphrasing Protagoras: the person lives in the world of which she is the center and the measure; and yet, the person can reach self-fulfillment only through participation in the being of others and orientation towards the good and happiness, that is, only through transcending herself towards the reality beyond herself. "When we deal with persons...we show respect for such beings because of their objective value...then we are transcending ourselves" (Crosby, 1996, p. 178). On respecting the value of others, their dignity and rights, we are transcending ourselves as long as we do not chase our own self-centered interests.

Originality

An integration of phenomenological and hermeneutic approaches to the self is introduced in the paper. Examination of different dimensions of the self shows that phenomenological and hermeneutic interpretations of the self can be represented as complementing each other, since they share the anti-dualist perspective and interweave in description of the key aspects of the self, particularly sociality and language.

Conclusion

The outlining of historical deployment of the concept "self" allows to make a chain of conclusions.

The first one is that dualism is overcome in the contemporary interpretations of the self as it is clear from the phenomenological and hermeneutic approaches example. There is no more acute opposition between the self and the world, the self and the body, the self and the social life of a person. Henceforth, the self is considered as "being-in-the-world" which unfolds through intersection of different dimensions: subjectivity, body, temporality, language and sociality.

Secondly, participation, belonging, identity are no longer regarded neither as a unique determinant of the true self, nor as a distorter of the true self. From the contemporary perspective, sociality complements individuality and subjectivity of the self, provides it with a moral framework through identity and enables conditions for person's self-fulfillment, since the self reaches completeness only by transcending itself towards the others (through care, respect etc.)

Thirdly, the modern discovery of the self obviously brings changes to the social life but does not necessarily lead to self-centered ideology, egoism, rootlessness, isolation and collapse of sociality. It entails, instead, the need to invent a new type of solidarity grounded in the new interpretation of selfhood and person's value.

REFERENCES

- Anton, C. (2001). *Selfhood and Authenticity*. Albany: State University of New York Press. (in English)
- Arciero, G., & Bondolfi, G. (2009). *Selfhood, Identity and Personality Styles*. Singapore: Markono Print Media. (in English)
- Brubaker, R., & Cooper, F. (2000). Beyond "Identity". *Theory and Society*, 29, 1-47. doi: 10.1023/A:1007068714468 (in English)
- Burke, P. (1997). Representations of the Self from Petrarch to Descartes. In R. Porter (Ed.), *Rewriting the Histories of the Self from Renaissance to the Present* (pp. 17-28). London: Routledge. (in English)
- Crosby, J. F. (1996). *The Selfhood of the Human Person*. Washington: The Catholic University of America Press. (in English)
- Engberg-Pedersen, T. (2008). Philosophy of the Self in the Apostle Paul. In P. Remes, & J. Sihvola (Eds.), *Ancient Philosophy of the Self* (pp. 179-194). New York: Springer. (in English)
- Galuschek, A. C. (2017). *Selfhood and Recognition: Melanesian and Western Accounts of Rationality*. New York: Berghahn Books. (in English)
- Heidegger, M. (2010). *Being and Time*. J. Stambaugh, Trans. Albany: SUNY PRESS. (in English)
- Hundert, E. J. (1997). The European Enlightenment and the History of the Self. In R. Porter (Ed.), *Rewriting the Self. Histories from the Renaissance to the Present* (pp. 72-83). London; New York: Routledge. (in English)
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. P. Guyer, & A. Wood (Eds.), Trans. Cambridge: Cambridge University Press. (in English)
- Kant, I. (1996). *Practical Philosophy*. M. J. Gregor (Ed.), Trans. Cambridge: Cambridge University Press. (in English)
- Maritain, J. (1947). *The Person and the Common Good*. J. Fitzgerald, Trans. New York: Charles Scribners Sons. (in English)

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

- McCarthy, E. D. (2009). Emotional Performances as Dramas of Authenticity. In P. Vannini, & J. Williams (Eds.), *Authenticity in Culture, Self, and Society* (pp. 241-255). Padstow: TJ International. (in English)
- Organ, T. W. (1987). *Philosophy of the Self: East and West*. London: Associated University Press. (in English)
- Parasain, M. (2017). *On Moral Law and Quest for Selfhood*. London: Taylor & Francis Group. (in English)
- Raaflaub, K. A. (2016). Ancient Greece: Man the Measure of All Things. In K. A. Raaflaub (Ed.), *The Adventure of the Human Intellect: Self, Society, and the Divine in Ancient World Cultures* (pp. 127-148). Chichester: Wiley Blackwell. (in English)
- Ricoeur, P. (1992). *Oneself as Another*. B. Kathleen, Trans. Chicago: The University of Chicago Press. (in English)
- Seaford, R. (2017). The Psuche from Homer to Plato. In R. Seaford, J. Wilkins, & M. Wright (Eds.), *Selfhood and the Soul: Essays on Ancient Thought and Literature in Honour of Christopher Gill* (pp. 11-32). Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093/acprof:oso/9780198777250.003.0002 (in English)
- Sihvola, J. (2008). Aristotle on the Individuality of Self. In P. Remes, & J. Sihvola (Eds.), *Ancient Philosophy of the Self* (pp. 125-137). New York: Springer. (in English)
- Smith, R. (1997). Self-Reflection and the Self. In R. Porter (Ed.), *Rewriting the Histories of the Self from Renaissance to the Present* (pp. 49-60). London: Routledge. (in English)
- Sorabji, R. (2008). Graeco-Roman Varieties of Self. In P. Remes, & J. Sihvola (Eds.), *Ancient Philosophy of the Self* (pp. 13-34). New York: Springer. (in English)
- Sorabji, R. (2006). *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*. Oxford: Clarendon Press. (in English)
- Stan, L. (2017). *Selfhood and Otherness in Kierkegaards Authorship: A Heterological Investigation*. Lanham: Lexington Books. (in English)
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press. (in English)
- Taylor, C. (1992). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press. (in English)
- Venema, H. I. (2000). *Identifying Selfhood: Imagination, Narrative, and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricoeur*. Albany: State University of New York Press. (in English)

LIST OF REFERENCE LINKS

- Anton, C. Selfhood and Authenticity / Corey Anton. – Albany : State University of New York Press, 2001. – 185 p.
- Arciero, G. Selfhood, Identity and Personality Styles / G. Arciero, G. Bondolfi. – Singapore : Markono Print Media, 2009. – 269 p.
- Brubaker, R. Beyond "Identity" / R. Brubaker, F. Cooper // Theory and Society. – 2000. – № 29. – P. 1–47. doi: 10.1023/A:1007068714468
- Burke, P. Representations of the Self from Petrarch to Descartes / P. Burke // Rewriting the Histories of the Self from Renaissance to the Present / Ed. by R. Porter. – London : Routledge, 1997. – P. 17–28.
- Crosby, J. F. The Selfhood of the Human Person / J. F. Crosby. – Washington : The Catholic University of America Press, 1996. – 319 p.
- Engberg-Pedersen, T. Philosophy of the Self in the Apostle Paule / T. Engberg-Pedersen // Ancient Philosophy of the Self / Eds. by P. Remes, J. Sihvola. – New York : Springer, 2008. – P. 179–194.
- Galuschek, A. C. Selfhood and Recognition: Melanesian and Western Accounts of Rationality / A. C. Galuschek. – New York : Berghahn Books, 2017. – 198 p.
- Heidegger, M. Being and Time / M. Heidegger ; Trans. by J. Stambaugh. – Albany : SUNY PRESS, 2010. – 482 p.
- Hundert, E. J. The European Enlightenment and the History of the Self / H. J. Hundert // Rewriting the Self. Histories from the Renaissance to the Present / Ed. by R. Porter. – London ; New York : Routledge, 1997. – P. 72–83.
- Kant, I. Critique of Pure Reason / I. Kant ; Trans. and Eds. by P. Guyer, A. Wood. – Cambridge : Cambridge University Press, 1998. – 787 p.
- Kant, I. Practical Philosophy / I. Kant ; Trans. and Ed. by M. J. Gregor. – Cambridge : Cambridge University Press, 1996. – 669 p.
- Maritain, J. The Person and the Common Good / J. Maritain ; Trans. by J. Fitzgerald. – New York : Charles Scribner's Sons, 1947. – 98 p.
- McCarthy, E. D. Emotional Performances as Dramas of Authenticity / E. D. McCarthy // Authenticity in Culture, Self, and Society / Eds. by P. Vannini and J. Williams. – Padstow : TJ International, 2009. – P. 241–255.
- Organ, T. W. Philosophy of the Self: East and West / T. W. Organ. – London : Associated University Press, 1987. – 243 p.

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

- Parasain, M. On Moral Law and Quest for Selfhood / M. Parasain. – London : Taylor & Francis Group, 2017. – 202 p.
- Raaflaub, K. A. Ancient Greece: Man the Measure of All Things / K. A. Raaflaub // The Advanture of the Human Intellect: Self, Society, and the Divine in Ancient World Cultures / Ed. by K. A. Raaflaub. – Chichester : Wiley Blackwell, 2016. – P. 127–148.
- Ricoeur, P. Oneself as Another / P. Ricoeur ; trans. by B. Kathleen. – Chicago : The University of Chicago Press, 1992. – 363 p.
- Seaford, R. The Psuchē from Homer to Plato / R. Seaford // Selfhood and the Soul: Essays on Ancient Thought and Literature in Honour of Christopher Gill / Eds. by R. Seaford, J. Wilkins, M. Wright. – Oxford : Oxford University Press, 2017. – P. 11–32. doi: 10.1093/acprof:oso/9780198777250.003.0002
- Sihvola, J. Aristotle on the Individuality of Self / J. Sihvola // Ancient Philosophy of the Self / Eds. by P. Remes, J. Sihvola. – New York : Springer, 2008. – P. 125–137.
- Smith, R. Self-Reflection and the Self / R. Smith // Rewriting the Self: Histories from the Renaissance to the Present / Ed. by R. Porter. – London : Routledge, 1997. – P. 49–60.
- Sorabji, R. Graeco-Roman Varieties of Self / R. Sorabji // Ancient Philosophy of the Self / Eds. by P. Remes, J. Sihvola. – New York : Springer, 2008. – P. 13–34.
- Sorabji, R. Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death / R. Sorabji. – Oxford : Clarendon Press, 2006. – 400 p.
- Stan, L. Selfhood and Otherness in Kierkegaard's Authorship: A Heterological Investigation / L. Stan. – Lanham : Lexington Books, 2017. – 248 p.
- Taylor, C. A Secular Age / C. Taylor. – Cambridge : Harvard University Press, 2007. – 874 p.
- Taylor, C. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity / C. Taylor. – Cambridge : Cambridge University Press, 1992. – 609 p.
- Venema, H. I. Identifying Selfhood: Imagination, Narrative, and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricoeur / H. I. Venema. – Albany : State University of New York Press, 2000. – 207 p.

У. І. ЛУЩ^{1*}

^{1*} Львівський національний медичний університет імені Данила Галицького (Львів, Україна),
ел. пошта ulyana.lushch@gmail.com, ORCID 0000-0002-3213-595X

САМІСТЬ У СВІТІ: ПОДОЛАННЯ КЛАСИЧНОГО ДУАЛІЗМУ ТА ФОРМУВАННЯ НОВИХ ОРІЄНТИРІВ

Мета. Простеживши дуалістичні тенденції в історії формування концепту самості, з'ясувати, яким чином у феноменологічному та герменевтичному підходах до самості долається дуалізм, зокрема протиставлення самості та соціальності. **Методологія.** Дослідження опирається на синтетичний та інтегративний підходи, герменевтичний, феноменологічний та ретроспективний методи, компаративний аналіз, дескрипцію та синтез. **Теоретична основа.** Простежено розвиток концепту самості на основі історичної ретроспективи його визначень. Проілюстровано вплив Кантівської інтерпретації самості на сучасні підходи, здійснено компаративний аналіз найновіших визначень самості та досліджено стосунок самості до тіла, світу, наративу та ідентичності на основі праць, зокрема, Мартіна Гайдеггера, Поля Рікера та Чарльза Тейлора. **Наукова новизна.** У статті представлено інтеграцію феноменологічного та герменевтичного підходів до самості. Доведено, що феноменологічна та герменевтична інтерпретації доповнюють одна одну, оскільки вони ґрунтуються на анти-дуалістичному погляді на самість та перетинаються в описі основних аспектів самості, зокрема соціальності та мови. **Висновки.** Приклад феноменологічного та герменевтичного підходів свідчить про те, що сучасна філософія подолала дуалізм у трактуванні самості. Відтепер більше немає гострої опозиції між самістю та світом, самістю та тілом, самістю та соціальним життям особи. Самість розглядається як "буття-у-світі", що розгортається через переплетення різних вимірів: суб'єктивності, тіла, часовості, мови та соціальності. Соціальність за допомогою ідентичності створює для самості моральну систему координат та уможливорює самоздійснення, оскільки самість досягає повноти тільки шляхом трансцендування до інших. Внаслідок модерного відкриття самості виникає потреба винайти новий тип солідарності.

Ключові слова: замість; тіло; соціальність; ідентичність; наратив; добро; автентичність; феноменологія; герменевтика

У. І. ЛУЩ^{1*}

^{1*} Львовский национальный медицинский университет имени Данила Галицкого (Львов, Украина),
эл. почта ulyana.lushch@gmail.com, ORCID 0000-0002-3213-595X

САМОСТЬ В МИРЕ: ПРЕОДОЛЕНИЕ КЛАССИЧЕСКОГО ДУАЛИЗМА И ФОРМИРОВАНИЕ НОВЫХ ОРИЕНТИРОВ

Цель. Проследив дуалистические тенденции в истории формирования концепта самости, выяснить, каким образом в феноменологическом и герменевтическом подходах к самости преодолевается дуализм, в частности противопоставление самости и социальности. **Методология.** Исследование проведено с использованием синтетического и интегративного подходов, герменевтического, феноменологического и ретроспективного методов, компаративного анализа, дескрипции и синтеза. **Теоретический базис.** Прослежено развитие концепта самости на основе исторической ретроспективы его определений. Проиллюстрировано влияние Кантовской интерпретации самости на современные подходы, произведен компаративный анализ самых новых определений самости и исследовано отношение самости к телу, миру, наррации и идентичности на основе работ, в частности, Мартина Хайдеггера, Поля Рикёра и Чарльза Тейлора. **Научная новизна.** В статье представлена интеграция феноменологического и герменевтического подходов к самости. Доказано, что феноменологическая и герменевтическая интерпретации взаимодополняемые, поскольку основываются на антидуалистической точке зрения на самость и пересекаются в описании ключевых аспектов самости, в частности социальности и языка. **Выводы.** Пример феноменологического и герменевтического подходов свидетельствует о том, что современная философия преодолела дуализм в трактовке самости. Пример феноменологического и герменевтического подходов свидетельствует о том, что современная философия преодолела дуализм в трактовке самости. Самость рассматривается как "бытие-в-мире", которое разворачивается через переплетение разных измерений: субъективности, тела, темпоральности, языка и социальности. Социальность при помощи идентичности создает для самости моральную систему координат и делает возможной самореализацию, поскольку самость достигает полноты только путем трансцендирования к другим. Модерное открытие самости влечет за собой необходимость изобретения нового типа солидарности.

Ключевые слова: самость; тело; социальность; идентичность; нарратив; добро; аутентичность; феноменология; герменевтика

Received: 06.12.2017

Accepted: 25.03.2018

UDC141.319.8:130.121/.2

V. V. PRYHODKO^{1*}, S. V. RUDENKO^{2*}^{1*}Taras Shevchenko National University of Kyiv (Kyiv, Ukraine), e-mail pryvo@ukr.net, ORCID 0000-0003-1794-5265^{2*}Taras Shevchenko National University of Kyiv (Kyiv, Ukraine), e-mail rudenkosrg@gmail.com, ORCID 0000-0001-9069-0989**BODY AND SPACE RELATIONSHIP IN THE RESEARCH FIELD OF PHENOMENOLOGICAL ANTHROPOLOGY: BLUMENBERG'S CRITICISM OF EDMUND HUSSERL'S "ANTHROPOLOGY PHOBIA"**

Purpose. The article suggested for consideration is aimed at clarifying the shift in human perception from the spatial turn announced by Michel Foucault, to a performative turn. The performative turn has an anthropological footing. It is based on the all-round investigation of the body's principal role for cultural existence, as a result of a reverse reaction to artificial conceptual gap between space and body, which basically means ignoring the embodiment theme. An example of such theoretical deformation was Edmund Husserl's "anthropology phobia" revealed and thoroughly analysed by Hans Blumenberg in his critical works. **Originality** of the approach applied in this research, first and foremost, demonstrates not an abstract phenomenological conception as a theoretical construct, but a phenomenological activity itself, as well as practical work expressing antepredicative experience and solving the problems arising in this complicated process. Applying the Blumenberg's analysis also allows to peep in the sideline notes of Edmund Husserl himself, which, for their part, acquire special meaning in relation to such a practical (performative) turn. **Conclusions** show the following state of affairs demonstrated by the anthropological and performative shift towards the body theme: 1) absolutisation of space without mentioning its relation to body experience is *unreasonable* and *groundless*, like in Husserl's "anthropology phobia"; 2) since the ground itself is a metaphorical anthropology basis, anthropology can reveal the structural conditions of perception due to thematic fronting of embodiment; 3) this gives anthropology some compensational features, to avoid false culture and nature dualism; 4) so, the space and body relationship is expressed by the *Vehikel*-phenomenon (transport phenomenon) of the body itself, by placing, arranging and depicting, and thus replacing something missing and unavailable for direct contemplation, by revealing the spatial infrastructure for object perception, creating the presence conditions and metaphorically marking the contemplation boundary; 5) the depicting arrangement (*Darstellung*) is at the same time a bodily performance, a play, staging and performing, which gives an aesthetic, poetic and emphatic impact on the use of philosophy language, in our case, on the way a phenomenology philosopher works with the language.

Keywords: performative turn; body; space; transport phenomenon; Husserl; Blumenberg; phenomenological anthropology; anthropology phobia

Introduction

In his report at the conference of the Architecture Research Society of March, 14, 1967, Michel Foucault characterised the modern age as an epoch of space:

The present age would rather be an epoch of space. We are in the epoch of simultaneity, we are in the epoch of contiguity, in the epoch of something close and distant, shoulder-to-shoulder and scattered. I believe we are at the moment when the world is testing itself, at least as a great life developing through the time, as a network connecting the points and twisting its bundle. One could say for sure that ideological

conflicts activated by the polemic debates of today are heated up among

the devout descendants of the time and furious inhabitants of space.

(Foucault, 1994, p. 752)

Almost 40 years passed and Christoph Wulf (2008) in the introduction to his review paper "Anthropology. History, Culture, Philosophy" mentioned the unification of anthropological research (evolutionary research, philosophical anthropology, anthropological research in historical studies, cultural anthropology, historical anthropology) around the body as the main object of research (p. 9). What was going on at that period? And why did the space happen to come into strong relationship with the body? The first question is easier to answer: at that time period there appeared a performative turn in understanding culture. It marked the transition from purely hermeneutic (language-focused) understanding of culture, similarly to the text which needs theoretical knowledge to interpret the things already done, to a dramatised and executive cultural action requiring practical knowledge. Such culture performativity is impossible without the body (Wulf, 2008, p. 147). The second question is not so easy to answer. It needs thorough philosophical work, since there must be dismissed the doubts of occasional relationship between space and body. The rationale of this article is closely connected with this answer.

Purpose

There is no sense to consider in great detail the general discursive conditions of our appeal to the body. Of great importance is to demonstrate the complicated formation of philosophical thematisation of embodiment. All that is left to do is to clarify the basic research hypothesis that the spatial turn announced by Michel Foucault has its own reverse side – the theme of embodiment. However, this is impossible to achieve without analysing the principles of Husserl's phenomenology research, in terms of which there first appears a continuous connection of space and body. This could be the basic answer to the question about the reason of shift of the humanitarian research from abstract spatiality to performativity based on embodiment, all the more so, because for us such a shift of scientific view looks like phenomenologisation of spatiality, inclusion in the primary bodily experience.

Statement of basic materials

If Michel Foucault discovers the "spatial" side of relationship between space and body, its reverse "bodily" side can be perceived through the phenomenology experience of Edmund Husserl. In this context, a key to penetrating into Husserl's survey will be his well-grounded interpretation given by Hans Blumenberg (2002). This interpretation accounts for painstaking moments of a phenomenologist's work (for example, Husserl's work) as numerous sideline notes which express not only and not just dissatisfaction with his work but also express true phenomenological thought and energy. Moreover, Blumenberg states the basic features of phenomenological anthropology that, at first sight, conceptually contradicts Husserl's vision of phenomenology and phenomenological reality which is to be pure and universal. It is the Husserl's concept of life world that became an important step on the way to creating a phenomenological and anthropological project. Blumenberg wrote:

Phenomenologically, the "life world" is a concept opposite to the "objective" scientific world. However, there inevitably arises a question of preconditions for having the life world since it is the world of highest stability, like a fixed constant. Though, there can be obvious semantic differences between the life worlds. Then, one should ask a question: is this an anthropological category? It could be so, if the "life world" did not need to be described otherwise than the world ascribed to a creature of "lost accommodations". (Blumenberg, 2006, p. 656)

In this half-ironical answer one can see a description of paradoxical human existence, which is impossible to reveal positively, in terms of biology. This is due to the fact that "lost accommodations" describe the life world as stabilisation of a naturally unstable being through norms and rules of culture. In this way, the human's negative biological basis does not conflict with the cultural superstructure, it directs to this superstructure, on the contrary, and cannot be clarified without it. Thus, phenomenological anthropology is aimed at revealing this negative structure that consolidates the necessity of culture.

At the start of our account of Blumenberg's interpretation of Husserl's phenomenology, we should note the two principal points which are to clarify the sense of spatial phenomenologisation and demonstrate that it is impossible to talk about space without bodily experience. The first point is stated in the title of Blumenberg's essay itself "Back From the Things. Self-Interpretation: Phenomenology as a Life Form" (*Von den Sachen zurück. Selbstaufklärung: Phänomenologie als Lebensform*) from the collection of his posthumously published works compiled by Manfred Sommer (Sommer) "To the Things and Back Again" (*Zu den Sachen und zurück*) (Blumenberg, 2002, p. 63). Here one can see the conceptual importance of this short essay aimed at revealing the reverse side (one can say the dark one, since its relation to mistakes and phobias) of the work by a phenomenologist who is striving to realise Husserl's motto "To the Things!", without which one cannot give sense to the phenomenological work. However, from the subtitle one can understand that it is phenomenological anthropology which is to deal with this reverse side. It is "anthropology phobia" (*Anthropologie-Phobie*) that is chosen by Blumenberg to name the central problem of Husserl's phenomenology (Blumenberg, 2002, p. 98). Thus, the first point is phenomenologisation as anthropologisation.

One can also observe in this way a return from abstract, reduced, idealised, "pure" layers of science to the primary, life world layers of experience. Without the latter, it is impossible to be in touch with a world in the world. And this connection is so complicated that there are no sufficient scientific methods of its revealing. Anthropology could recover the connectivity to the world. Truths, which are given with evidence and serve as guides, oppose various methods of their grasping. Though they are given with evidence and easiness as facticity of our being, they cannot be directly and clearly formulated. Certainly, Husserl's successors have clearly claimed it in their works, considering phenomenology as a philosophy of origins, which, in their facticity, go before any reflexive work, and without them it is impossible to unwind the thought. Here,

first of all, we need to refer to Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, the above mentioned Blumenberg and many others. Thus, phenomenologisation in this relation is ontologisation of archaeology presented by Foucault as a historical comeback to the discursive archaea (origin) (Revel, 2002, p. 6), or, in other words, archaeology of archaeology. This is the way of reviving the project of existential geology on account of prehistory origination (Prykhodko, 2017, p. 127). If archaeology is focused on history and is a realisation of a new metaphysics, then existential geology is focused on prehistory and it is a new physics. This physics is based on the body as a complex system of making a relief of a terrain available for cultural existence, with numerous methods, forms and senses.

But what did Blumenberg reveal in Husserl's diligent work on correcting his own mistakes, in relation to our thesis on continuity of space and body? The subject begins with the problem of verbal expression of empirical data being the most significant in philosophy. It particularly concerns the Husserl's phenomenological project aimed at antepredicative layers which could reveal the obvious truths of our perception of the world. As mentioned by Husserl, a phenomenologist can give word to the inexpressible, penetrating into the antepredicative experience. He, who confines himself to words (or concepts) and pays no attention to experience, gets into a trap of dogmatic metaphysics. This was again expressed clearly, with phenomenological intention, by Maurice Merleau-Ponty in the preface to "Phenomenology of Perception":

Separated essences are the essences of language. This is a function of
a language to give existence to essences of separability which, to tell the
truth, only seems to be this, since through it essences base themselves
upon the antepredicative life of conscience. (Merleau-Ponty, 1945, p. 10)

Thus, it becomes clear that it is impossible for true philosophy to avoid language problems. Therefore, it presents various language substitutes of the inexpressible which are close to concepts and even have power over the latter, due to their demonstrating the world intervention in our experience. It is intervention, since we cannot resist life with its unavoidable facticity, with its power of anteriority that sharply impresses the human mind with anxiety and groundlessness of its The Fact That (*das Daß*). Philosophy is overfull with metaphors and symbols. They are the growing base for philosophical "muscles" of theory. According to Blumenberg (2002), the key philosophical metaphors are absolute, since they are independent of time. For instance, a flow metaphor which can easily unite Heraclites and Husserl. (Therefore, one of the most promising Blumenberg's (1998) philosophical projects became known as "metaphorology".

Coming back to Blumenberg's essay, we can trace with more attention Husserl's facing the language problem. We can trace the way he, dipping again into the inexpressible of the antepredicative, gradually changes not only terminology but brings to the surface new themes of phenomenology studies. Megasignificant for our research is a space and body story. Blumenberg clings straightaway to one of the most important terms of Husserl and phenomenology as a whole. He also clings to evidence (*Evidenz*) and its numerous derivatives which are to demonstrate true results of phenomenology work based on contemplation (*Anschaung*), perception of essences (*Wesenschau*). The contemplation result is to be obvious, it does not have to leave something behind, otherwise it would contradict the phenomenological demand of demonstrating something exhaustively as a phenomenon, as such that presents itself and gives itself. But what is

evidence? Any thought of evidence is based on the concept of an optimal position, a line of sight which we observe things from. To find an optimum means not to make mistakes as to a thing, to see it fully and comprehensively. Thus, the image of a thing is to be immobilised, to be its everlasting idea and its essence. But this is not all. According to the so-called "Lecture on Things" ("Ding"-Vorlesung) of the year 1907, there should be also demonstrated the "perception of immanent transcendence", as précised by Blumenberg (2002) "The immanence of conscience had to contain all that transcendence of conscience could be able to fulfil and take" (p. 71).

Otherwise speaking, such absorption of transcendence by immanence could provide for a true and complete result. Husserl is known to have established a difference between the immanent (such that puts itself (*selbststellende*), that gives itself (*selbstgebende*)) and the transcendent (such that depicts and arranges itself (*darstellende*), such that gives (*gebende*)) perception based on complete and incomplete results. Transcendent perception always presents everything in the row of shades, in a continuous line of facticity. It is steeped in particularity, and integrity is available in immanence only.

However, things perceived both in direct contemplation and at an optimum distance of a certain position claiming for clarity (*Deutlichkeit*), will still remain particular: the attention of contemplation is affected by previously received contemplation. This process reminds Blumenberg of a cartographer's selecting the scale needed or a microscope's optical magnification. A physical body breaks up into aspect views, or shades, where one side needs another one, the side available needs a reverse one, etc. Adequate perception does not guarantee self-givenness and completeness. And incompleteness, plurality and particularity are not drawbacks but a condition without which no essence can be thought of. Why so? For this reason the world of things opens up in its transcendence and differences. Transcendence in immanence appears through understanding of any entity's relateness, since this entity has an opportunity of another entity for still another one (Blumenberg, 2002, p. 72).

So, transcendence in immanence becomes a productive paradox resulting in shifts in understanding of perception: a clear optimum distance can be the result of momentary fixation of contemplation (which could resemble the metaphysical contemplation of essences), since clarity itself has no power criteria and can be imagined only in relation to its distortion, to its obscurity of various degrees. Such going beyond the limits (that is criteria) can be observed in dynamics of approximation and distancing (Blumenberg, 2002, p. 74).

Approximation is mentioned by Blumenberg (2002) with reference to Husserl "It will not actually happen. But principally it is imaginable" (p. 74).

Thus, we cannot really experience approximation, since there can be no convergence of optics and haptics. In real life there is either this, or that, *tertium non datur*. Stepping over the optimum distance in approximation, we are just "knocking our head against the thing", receiving maximum reality but nothing for visualisation of phenomenological order.

But, on the other hand, following the optics and haptics divergence, a thing being distanced, loses its clarity in a continuous descent to obscurity, gradually disappearing. Surely, it can be brought back to memory, but there is growing certainty of not meeting it again. Consequently, there is lost a "marginal value of generally possible transcendence in immanence" (*der Grenzwert der in Immanenz überhaupt möglichen Transzendenz*) (Blumenberg, 2002, p. 74). If the approximation side has a real bumping boundary, then what is to be done with distancing, since unclarity is infinite in its formation? What does this infinity mean for a thing getting farther? Blumenberg states straight away that this is indisputably not the endless distance to an object, but a boundary beyond which further modification of this object is impossible. This is a zero boundary which, as mentioned by Husserl, is to be kinaesthetically conformed to infinity

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

(Blumenberg, 2002, p. 75). Thus, at distance, one can speak about experience of an infinitely remote object, where infinity is a sphere of emotional experiences. This sphere involves remembering (*Erinnerung*), that is trying, through imprinting, to keep the distance, without which there is indifference and loss, and hoping for return (*Erwartung*) which is based on "residual intention" (*Restintention*) aimed at this infinitely distanced object, since it contains sensor remnants referring to the subject history. Moreover, the residual intention has knowledge that no thing can fall out of the world (Blumenberg, 2002, p.76).

Blumenberg further states that it is this phenomenon of infinitely distanced perception objects which is the constituent base for space and its absolute conception, as expressed by Husserl. The most complicated thing here is that it is necessary to experience space for it to become an object of phenomenological research. Space cannot be simply supposed to be ready, inborn (as mentioned by Blumenberg (2002), "by the type of inborn concept" (*auf eine Art von eingeborenem Begriff*) (p. 77), as stated by Immanuel Kant. Though totality cannot be presented (*vorstellt*), but it can be depicted and arranged (*darstellt*). With Husserl, there is to be a found "experience" (*Erlebnis*). It is the zero boundary which is to linearly express an empty space in a number of points, similarly to *Abschattungen* of a physical body, in an arrangement which, on the one hand, destroys sensority and, on the other hand, opens a total possibility of emotional experiences in any direction from the Ego-centre which has emotional experience (Blumenberg, 2002, p. 77).

But there arises a problem: empty space is an abstract concept, a fact which is impossible for emotional experience. Experiences are related to space which empties itself. "Empty space could be a result of the considered total outcome of all emptyings of the space of experiences" (Blumenberg, 2002, p. 78).

Thus, we can see that the abstract empty space finds its base in the space of experiences, but not vice versa, to which it would be urged by apriori forms understood mathematically. But there is another thing: experiences do not mean anything real. Disappearance in distance of objects or things does not mean their real vanishing. If things even disappear, they do this behind other things or beyond our planet's horizon. Blumenberg states the following:

An experience constitutive for empty space is a lost experience in free variation. It does not occur on the earth surface, it occurs as a relation of a living body and thing in space, as a relative movement of both in reference to each other. It is subjectively experienced as distancing and disappearing of a thing. (Blumenberg, 2002, p. 78)

Thus, approximation and distancing are the modi of distance which is the result of experiencing the interaction of things and body. The body is invisibly present in a look as its carrier. Blumenberg states the following:

This essay deals with differentiating active and passive movements in places, more precisely, with a phenomenon of a relocation facility. Husserl described it as the only relocation means which we cannot leave,

which can neither be captured nor left. For the subject, a living body

is a zero point of all orientations, everything moves relatively it.

(Blumenberg, 2002, p. 84)

This is the phenomenon of *Vehikel*, a transport arising as a certain paradox of a blind spot in contemplation, without which nothing can be seen properly. For Husserl it meant that here is the limit of visibility and thus the limit of evidence, and with evidence one can not speak of transporting the view to things. The space for contemplation of things, the subject field, is based on the ground of a body and the Earth as a body of all bodies. They are the transport that forms the experience space, approximation and distancing, emptying and filling. As to this, Blumenberg wrote that the body, as well as the Earth, appears in Husserl's works as a metaphor, but not as a phenomenon, since they cannot be contemplated, they are on the verge of their ability to contemplate. And vice versa, they express the boundaries *Anschaung*, contemplation, and its conditions. Blumenberg emphasized:

The earth ground and the living body are elementary vehicles on the

boundary of contemplation inability. Their belonging to the life world is the

base for their disposition as absolute metaphors. Groundlessness is an ex-

tremity of what is thought to be useless for the essence of case, and embod-

iment is the extremity of what can possess it in thickness and faultlessness

of its presence. (Blumenberg, 2002, p. 86)

Summing up, there is a certain sequence of important steps in Blumenberg's critical analysis that draw up an abstract scientific curtain of understanding space in Husserl's works: from abstract mathematical assumption of empty space to bodily experience of emptying, what, on its boundary, gives an absolute metaphor for further mathematical and generally scientific perception of the world. The body as a centre of an orientation system, a zero point, is not simply a physical body (*Körper*), but a life world, a living body (*Leib*). So, here the scientific is adjacent to the philosophical and unites with it. Embodiment thus includes the Earth as well, since it is the empirical "body of all bodies", which organises our cognitive relation to the world as a whole. In this way Husserl discovers existential cosmology, since the Earth is an embodiment of intersubjectivity and the orientation centre in the Universe. So, it can be seen that the return of space to the limits of bodily experience expresses the same cosmology processes, where one can observe a transition from purely physical and mathematical conception of the Universe to more balanced interdisciplinary approaches (Bazaluk, 2015, p. 11; Bazaluk, 2015, p. 25) and reinstatement of philosophical cosmology. For instance, one can mention the development of a concept of "ontological framework" by Bernardo Kastrup (2017) to overcome philosophical doubts as to multidirectional and multiform cosmological knowledge. Other examples are a philosophical plunging into the concept of multiversum developed by Ward Blondé (2016), historical and philosophical analysis of such a process that reveals the plurality of cosmology subjects (Rudenko, Sobolievskiy, & Tytarenko, 2018, p. 128) and diversity of philosophical cosmologies (Aliaiev, & Kutsepai, 2018, p. 154).

Scientific novelty

The authors of the article have emphasized the productive role of space theme anthropologisation in the context of modern performative turn. Such anthropologisation is impossible without using the results of the previous phenomenology research and its critical analysis. This was demonstrated on the example of philosophical reflection of Hans Blumenberg concerning Husserl's phenomenology and revealing its hidden "anthropology phobia". Moreover, anthropologisation is marked by bringing back to the philosophical discourse of the embodiment theme which at the same time saves from excessive abstraction of human problems. It is also characterised by having found a new empirical ground for philosophical anthropology itself. In addition, this paper does not display an abstract phenomenology conception as a theoretical construct, but phenomenology activity, practical work on expressing the antepredicative experience and solving the problems arising in this complicated process. Applying the Blumenberg's analysis also allows to peep in the sideline notes of Edmund Husserl himself, which for their part acquire special meaning in relation to such a practical (performative) turn.

Conclusions

It becomes possible to answer the question of the reasons for the shift from spatiality to performativity after the demonstrated Blumenberg's analysis of Husserl's phenomenological work. The answer is as follows:

1) absolutisation of space without mentioning its relation to body experience is doomed to metaphysical abstraction, which means being up in the emptiness (a vivid example of what, as mentioned by Blumenberg, is Husserl's "anthropology phobia") – to being unreasonable and groundless, since

2) the ground is metaphorically expressed by an anthropology basis. This is why anthropology, through thematic fronting of embodiment, can reveal the structural conditions for perception, though

3) this requires the anthropology having compensational features, to avoid false culture and nature dualism.

Summing up the three conclusions above, it should be noted that:

4) the space and body relationship is expressed by the *Vehikel*-phenomenon (the transport phenomenon) of the body itself, which metaphorically marks the boundary of contemplation: the body as a transport facility deals with transferring – placing as well as arranging and depicting, *Darstellung*, which replaces something missing and unavailable for direct contemplation, revealing the spatial infrastructure for object perception and creating the conditions of presence; and

5) *Darstellung*, a depicting arrangement, is at the same time a bodily performance, since one of the word meanings clearly points to a play, staging and performing, which gives an aesthetic, poetic and emphatic impact on the use of language, in our case, on the speech acts of a phenomenology philosopher.

REFERENCE

- Aliaiev, G., & Kutsepal, S. (2018). Nikolay Losskys Cosmology. *Philosophy and Cosmology*, 20, 154-162. (in English)
- Bazaluk, O. (2015). The basic postulates of the universal evolution model "Evolving matter". *Philosophy and Cosmology*, 14, 11-20. (in English)
- Bazaluk, O. (2015). The theory of evolution. *Philosophy and Cosmology*, 15, 25-33. (in English)
- Blondé, W. (2016). Can an eternal life start from the minimal fine-tuning for intelligence? *Philosophy and Cosmology*, 17, 26-38. (in English)

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

- Blumenberg, H. (2006). *Beschreibung des Menschen*. Berlin: Suhrkamp Verlag. (in German)
- Blumenberg, H. (1998). *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Berlin: Suhrkamp Verlag. (in German)
- Blumenberg, H. (2002). Von den Sachen zurück. In M. Sommer (Ed.), *Zu den Sachen und zurück* (pp. 63-122). Berlin: Suhrkamp Verlag. (in German)
- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits 1954-1988* (Vol. IV). Paris: Gallimard. (in French)
- Kastrup, B. (2017). Making Sense of the Mental Universe. *Philosophy and Cosmology*, 19, 33-49. (in English)
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard. (in French)
- Prykhodko, V. V. (2017). Kontseptualizatsiia prostorovoho povorotu u filosofuvanni: "Strukturalistske Epokhe", "Ekzystentsiina Heohrafiia", "Topohrafichna Metodolohiia". *Humanitarni Studii: Collection of scientific papers*, 29(1), 123-132. (in Ukrainian)
- Revel, J. (2002). Archéologie. In J. Revel, *Le vocabulaire de Foucault* (pp. 6-8). Paris: Ellipses Marketing. (in French)
- Rudenko, S., Sobolievskiy, Y., & Tytarenko, V. (2018). Cosmology in the Philosophical Education of Ukraine: History and Modern Condition. *Philosophy and Cosmology*, 20, 128-138. doi: 10.29202/phil-cosm/20/12 (in English)
- Wulf, K. (2008). *Antropologiya. Istoriya, kultura, filosofiya*. G. K. Khaydarova, Trans. from Germ. Saint-Petersburg: St. Petersburg University. (in Russian)

LIST OF REFERENCE LINKS

- Aliaiev, G. Nikolay Lossky's Cosmology / G. Aliaiev, S. Kutsepel // *Philosophy and Cosmology*. – 2018. – Vol. 20. – P. 154–162.
- Bazaluk, O. The Basic Postulates of the Universal Evolution Model "Evolving Matter" / O. Bazaluk // *Philosophy and Cosmology*. – 2015. – Vol. 14. – P. 11–20.
- Bazaluk, O. The Theory of Evolution / O. Bazaluk // *Philosophy and Cosmology*. – 2015. – Vol. 15. – P. 25–33.
- Blondé, W. Can an Eternal Life Start from the Minimal Fine-Tuning for Intelligence? / W. Blondé // *Philosophy and Cosmology*. – 2016. – Vol. 17. – P. 26–38.
- Blumenberg, H. Beschreibung des Menschen / H. Blumenberg. – Berlin : Suhrkamp Verlag, 2006. – 918 s.
- Blumenberg, H. Paradigmen zu einer Metaphorologie / H. Blumenberg. – Berlin : Suhrkamp Verlag, 1998. – 199 s.
- Blumenberg, H. Von den Sachen zurück / H. Blumenberg // *Zu den Sachen und zurück* / H. Blumenberg ; herausgegeben von M. Sommer. – Berlin : Suhrkamp Verlag, 2002. – S. 63–122.
- Foucault, M. Dits et écrits 1954-1988 / M. Foucault. – Paris : Gallimard, 1994. – Vol. IV. – 912 p.
- Kastrup, B. Making Sense of the Mental Universe / B. Kastrup // *Philosophy and Cosmology*. – 2017. – Vol. 19. – P. 33–49.
- Merleau-Ponty, M. Phénoménologie de la perception / M. Merleau-Ponty. – Paris : Gallimard, 1945. – 531 p.
- Приходько, В. В. Концептуалізація просторового повороту у філософуванні: "структуралістське епохе", "екзистенційна географія", "топографічна методологія" / В. В. Приходько // *Гуманітарні студії : зб. наук. пр. Київського національного університету ім. Т. Шевченка*. – Київ, 2017. – Вип. 29, т. 1. – С. 123–132.
- Revel, J. Archéologie / J. Revel // *Le vocabulaire de Foucault* / J. Revel. – Paris : Ellipses Marketing, 2002. – P. 6–8.
- Rudenko, S. Cosmology in the Philosophical Education of Ukraine: History and Modern Condition / S. Rudenko, Y. Sobolievskiy, V. Tytarenko // *Philosophy and Cosmology*. – 2018. – Vol. 20. – P. 128–138. doi: 10.29202/phil-cosm/20/12
- Вульф, К. Антропология. История, культура, философия / К. Вульф ; пер. с нем. Г. Х. Хайдаровой. – Санкт-Петербург : Санкт-Петербургский государственный университет, 2008. – 280 с.

В. В. ПРИХОДЬКО^{1*}, С. В. РУДЕНКО^{2*}

^{1*}Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна), ел. пошта pryvo@ukr.net, ORCID 0000-0003-1794-5265

^{2*}Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна), ел. пошта rudenosrg@gmail.com, ORCID 0000-0001-9069-0989

СТОСУНОК МІЖ ТІЛОМ І ПРОСТОРОМ У ДОСЛІДНИЦЬКОМУ ПОЛІ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ: БЛЮМЕНБЕРГОВА КРИТИКА "АНТРОПОЛОГІЄФОБІЇ" ЕДМУНДА ГУССЕРЛЯ

Мета. Запропонована на розгляд стаття спрямована на прояснення зсуву в гуманітарному пізнанні від тематики просторового повороту, оголошеного Мішелем Фуко, до перформативного повороту, що має антропологічні засади і ґрунтується на всебічному дослідженні головної ролі тіла для культурного існування, як наслідку зворотної реакції на штучність концептуального розриву між простором і тілом, що полягає переважно в ігноруванні теми тілесності, якраз прикладом такої теоретичної деформації була "антропологієфобія" Едмунда Гуссерля, яку викриває і докладно аналізує в своїй критиці Ганс Блюменберг. **Наукова новизна** здійсненого у цьому дослідженні підходу полягає передусім у показі не абстрактної феноменологічної концепції як теоретичного конструкту, а самої феноменологічної діяльності, практичної роботи з вираження допредикативного досвіду та із вирішення проблем і помилок, які виникають у ході цього складного процесу. Залучення Блюменбергового аналізу дозволяє зазирнути у нотатки на полях самого Едмунда Гуссерля, які зі свого боку набувають особливого значення у зв'язку з таким практичним (перформативним) поворотом. **Висновки** демонструють наступний стан справ, що показує антропологічно-перформативний зсув до проблематики тіла: 1) абсолютизація простору без вказання на його зв'язок з тілесним досвідом є *необґрунтованою* і *безґрунтовною* на кшталт Гуссерлевої "антропологієфобії"; 2) оскільки сам ґрунт є метафорично вираженою антропологічною основою, через це антропологія завдяки тематизації тілесності може розкрити структурні умови пізнання; 3) це наділяє антропологію компенсаторним характером, щоб уникнути хибного дуалізму культури і природи; 4) отже, зв'язок між простором і тілом виражає *Vehikel*-феномен (феномен транспортного засобу) самого тіла, розміщуючи, розставляючи і зображуючи, у такий спосіб заміщуючи щось відсутнє і недоступне для безпосереднього прямого споглядання, розкриваючи просторову інфраструктуру сприйняття предмета, створюючи умови присутності, а також метафорично позначаючи границю споглядання; 5) зображення-розставлення (*Darstellung*) є водночас тілесним перформансом, виставою, інсценуванням та виконанням, що естетично, поетично і емпатично завжди позначається на використанні філософської мови, у нашому випадку на способі роботи з мовою філософа-феноменолога.

Ключові слова: перформативний поворот; тіло; простір; феномен транспортного засобу; Гуссерль; Блюменберг; феноменологічна антропологія; антропологієфобія

В. В. ПРИХОДЬКО^{1*}, С. В. РУДЕНКО^{2*}

^{1*}Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна), ел. пошта pryvo@ukr.net, ORCID 0000-0003-1794-5265

^{2*}Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна), ел. пошта rudenkosrg@gmail.com, ORCID 0000-0001-9069-0989

ОТНОШЕНИЕ МЕЖДУ ТЕЛОМ И ПРОСТРАНСТВОМ В ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОМ ПОЛЕ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ: БЛЮМЕНБЕРГОВСКАЯ КРИТИКА "АНТРОПОЛОГИЕФОБИИ" ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ

Цель. Предложенная статья проясняет смещение в гуманитарном познании от тематики пространственного поворота, провозглашенного Мишелем Фуко, к перформативному повороту, который имеет антропологические принципы и основывается на всестороннем исследовании ведущей роли тела для культурного существования, как следствия обратной реакции на искусственность концептуального разрыва между пространством и телом, суть которого в игнорировании темы телесности. Примером такой теоретической деформации была "антропологиефобия" Эдмунда Гуссерля, которую открывает и подробно анализирует в своей критике Ганс Блюменберг. **Научная новизна** реализованного в этом исследовании подхода является прежде всего в демонстрации не абстрактной феноменологической концепции как теоретического конструкта, а самой феноменологической деятельности, практической работы по выражению допредикативного опыта и по решению проблем и ошибок, возникающих в ходе этого сложного

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

процесса. Привлечение блюменберговского анализа позволяет заглянуть в заметки на полях самого Эдмунда Гуссерля, которые со своей стороны получают особенное значение в связи с таким практическим (перформативным) поворотом. **Выводы** демонстрируют следующее положение дел, которое показывает антропологически-перформативный сдвиг к проблематике тела: 1) абсолютизация пространства без указания на его связь с телесным опытом является *необоснованной* и *безосновательной* подобно гуссерлевской "антропологиифобии"; 2) поскольку сама основа есть метафорически выраженный антропологический фундамент, то антропология благодаря тематизации телесности может раскрыть структурные условия познания; 3) это наделяет антропологию компенсаторным характером, чтобы обойти ложный дуализм культуры и природы; 4) таким образом связь между пространством и телом выражает *Vehikel*-феномен (феномен транспортного средства) самого тела, размещая, расставляя и изображая, таким способом замещая нечто отсутствующее и недоступное для непосредственного прямого созерцания, раскрывая пространственную инфраструктуру восприятия предмета, создавая условия присутствия, а также метафорически обозначая границу созерцания; 5) изображение-расставление (*Darstellung*) является одновременно телесным перформансом, представлением, инсценировкой и исполнением, что эстетически, поэтически и эмфатически всегда отражается на использовании философского языка, в нашем случае на способе работы с языком философа-феноменолога.

Ключевые слова: перформативный поворот; тело; пространство; феномен транспортного средства; Гуссерль; Блюменберг; феноменологическая антропология; антропологиифобия

Received: 10.12.2017

Accepted: 5.03.2018

УДК 7.011.3

С. А. МАЛЕНКО^{1*}, А. Г. НЕКИТА^{2*}

^{1*}Новгородський державний університет імені Ярослава Мудрого (Великий Новгород, Росія), ел. пошта olenia@mail.ru, ORCID 0000-0003-4828-0171

^{2*}Новгородський державний університет імені Ярослава Мудрого (Великий Новгород, Росія), ел. пошта beresten@mail.ru, ORCID 0000-0002-9254-2901

ФІЛЬМИ ЖАХІВ У НЕСВІДОМИХ АНТРОПОЛОГІЧНИХ СТРАТЕГІЯХ БІОВЛАДИ

Мета. Стаття присвячена розгляду фільмів жахів як форми антропологічної кризи масової культури, які породжують специфічні сенси та об'єктивуються у способах контролю та управління суспільством споживання, а також виступають несвідомими ідеологічними медіаторами мультикультуралізму та глобалізації. **Теоретичний базис.** Основним робочим інструментарієм для аналізу фільмів жахів виступає метод історичної ампліфікації, розроблений К. Г. Юнгом, як основа для проведення порівняльного аналізу символічних інтерпретацій культурних реальностей, існуючих, як і традиція американських фільмів жахів, одночасно в різних сферах людського буття. На цій підставі автори пропонують власну методологічну стратегію аналізу фільмів жахів, доповнюючу теоретичний потенціал юнгіанства методологічними напрацюваннями марксизму і неомарксизму, яку умовно можна назвати "юнгомарксизмом". Вона відрізняється спрямованістю і змістом інтерпретацій соціокультурних явищ, сутність яких розглядається у контексті взаємодії соціальних і архетипічних сенсів буття людини і суспільства, а також дозволяє виявляти латентні, несвідомі тенденції виникнення і функціонування соціальних інститутів. При такому підході фільми жахів не тільки є інститутами виробництва і впровадження страху в споживчому суспільстві, але й є біотичною основою управління на всіх рівнях соціальної комунікації. **Наукова новизна.** Фільми жахів істотно впливають на суспільство споживання на основі особливої міфології, в якій сублімуються маніпулятивно-пропагандистські методи формування та трансляції сучасної влади. А поява жанру фільмів жахів в американському та світовому кінематографі означає відмову від моделі класичної політичної влади, заснованої на сакралізації та раціоналізації персонального авторитету і фізичного примусу. Рефлексія над творами цього жанру дозволяє зрозуміти біотичні механізми маніпуляції соціальним простором і констатувати формування біовлади як нового якісного стану соціального управління. **Висновки.** Антропологічна модель фільмів жахів концентрується в такій максимі: страх споживає людину, людина споживає страх, а біовлада споживає як суб'єктів споживання страху, так і весь, пронизаний терором, контекст їх соціокультурної комунікації. Тому фільми жахів є продуктивним засобом ідеолого-пропагандистського зараження та подальшої деформації і споживчого заміщення ментального ядра інших культурних традицій.

Ключові слова: фільм жахів; масова культура; ідеологія; міфологія; архетип; страх; сублімація; біовлада; заміщення культурних традицій; суспільство споживання; антропологічна криза

Вступ

Експансія голлівудської художньої кінопродукції має не тільки очевидний просвітницький і світоглядний ефект, але й несе потужний заряд пропаганди і управління. Він базується на несвідомому запозиченні і копіюванні типових західних зразків поведінки, споживання і профілю повсякденності, які у сукупності представляють культурні та екзистенційні смисли вестернізованого світу. Подібна ситуація провокує розмивання базових культурних цінностей на тлі публічної підтримки "загальнолюдських", глобалістичних трендів. Це ставить під загрозу культурну пам'ять, національну ідентичність і державний суверенітет, які в умовах сучасного багатополярного світу є не менш цінним капіталом, ніж сировинні ресурси та військова міць.

Пересічний обиватель виявився заручником споживчого комфорту, який, особливо в періоди останніх світових криз, виразно оголив екзистенційну порожнечу механічно запозичених вестернізованих міфологічних матриць. Саме емоційне переживання цієї ан-

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

тропологічної порожнечі перетворило жах в "повноважного представника" сутності людини в нестабільному соціальному і культурному просторі сучасного світу.

Тому міфологія голлівудської хоррор-сюжетики спочатку взяла курс на підпорядкування не тільки "високої" та "масової" культури, але практично всього доступного медіа-простору, включаючи новинні, науково-популярні передачі, комп'ютерні ігри та соціальні мережі. В цій ситуації слід констатувати відсутність належного рівня професійної гуманітарної рефлексії над фільмами жахів, які еволюціонували з андеграундного напрямку американського кінематографу в справжній мейнстрім західної масової культури. Це не тільки не сприяє розумінню основних тенденцій трансформації суспільства споживання та його антропологічного фундаменту, але й побічно потурає глобалізаційній, агресивній, ідеологічній експансії, яка неодмінно приходить разом з ним у простори інших культурних традицій.

Мета

У статті аналізується смислове, антропологічне ядро фільмів жахів як засобу контролю та управління суспільством масового споживання, механізму його сублімації в рамках ідеологічної експансії, що здійснюється під гаслами мультикультуралізму та глобалізації, і спрямована на витіснення конкуруючих соціокультурних традицій по всьому світу.

Виклад основного матеріалу

Розвиток хоррор-культури в XX і особливо на початку XXI століття дозволяє визначити ключові антропологічні тренди західної цивілізації та особливості її ідеологічного впливу на людство в цілому. Її символом стає "жахливий" кінематограф, який почав своє формування з боязких і обережних спроб визначити, що ж такого таємничого і незрозумілого здатна принести кожному глядачеві і всьому людству подія, названа братами Люм'єр "Прибуття поїзда на вокзал міста La ciotat" 1896 р. Згодом, поява різних підвидів цього популярного жанру довела його генетичний зв'язок з масовою культурою, в якій відображається та відтворюється нова "антропологія", а саме: фізіологічні, рефлексивно-схематичні відносини людини з навколишнім світом. Їх образне відображення в хоррор-кінематографі є ілюстрацією жахливої ідеологічної експлуатації чуттєво-емоційної природи людини, адреналіновий потенціал якої здатний надійно, а місцями й незворотно заглушити "голос розуму".

Знаком остаточної перемоги несвідомих, ідеологізованих почуттів над раціональністю в XX столітті виступив *слешер* – жанр, що базується на шокуючому препаруванні образів природи, людини і суспільства. Криваві бійні на багато десятиліть стають основним лейтмотивом фільмів жахів, що, водночас, є причиною поступового занепаду глядацького інтересу до них. Однак у 60-90-ті роки минулого століття хоррор-кінематограф ненадовго "відвідує" рефлексія з приводу причин і наслідків тих деструктивних емоційних станів, над якими у першу половину XX століття обиватель лише іронізував. Саме в цей період хоррор-кінематограф перетворюється в серйозний і вдумливий вид мистецтва, який активно конкурує з підготовлюваною відправитися "на спокій" кінокласикою. На деяку мить здалося, що сенс нарешті зміг прокласти собі шлях і крізь ці "багряні ріки". Проте початок нового тисячоліття, як це не дивно, повертає в простір масової культури жорстокий і кривавий *слешер* з його численними жанровими варіаціями (*сплеттер*, *гор*, *вуменгор*, *горно*, *ерогуро*, *треш*, *кемп*, *вамп* тощо). Це неодмінно свідчить про початок нового етапу корпоративного та ідеологічного розшарування суспільства масового споживання та істотного

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

збільшення масової долі витісненої агресії і деструктивності. Показово, що нині кожен окремих піджанр слешера вже претендує на власну ідеологічну самостійність. Відтепер цифрове кіно, з немислими раніше технологічними можливостями і оптико-порнографічним вуайєризмом, намагається переконати обивателя, що його основне завдання – завжди перебувати між життям і смертю – на самому гребені останньої жахливої емоції. Як і два тисячоліття тому, на світанку європейської цивілізації, рядовий член "масового суспільства" наполегливо вимагає від влади "хліба і видовищ". Неозброєним оком помітно, що той обиватель-споживач, який отримав, на думку Лоренса (Lawrence, 2016), "впевненість у своїй здатності впоратися з небезпечним світом" (р. 169), та хоча б один раз спробував саспенс-драйв, перетворив споживання смерті і страждань в найвищу точку свого "особистісного розвитку". Культура екранного жаху стала дієвою і ефективною маніпулятивною технологією і в кривавому шоу, що триває нескінченно, прирівняла жадані видовища до єдиного можливого справжнього "хліба". До того ж, подібний медійний "шабаш" спраглих тіл постійно присмачується адреналіном, надлишок якого просто фізіологічно не припускає не тільки присутність свідомості, але і будь-якої розумової діяльності взагалі. Минуле ХХ століття все ж залишило після себе приклади вдумливого аналізу драматичних і пограничних станів людини та культури. Можна сказати, що саме хоррор-кінематограф був одним з не багатьох видів сучасного мистецтва, в якому почала продуктивно освоюватися і популяризуватися теоретична спадщина західних антропологічних, етнографічних, психолого-соціологічних, філософсько-культурологічних шкіл, правда, в дещо екстравагантній художній формі, далекій від академічних традицій.

Крім того, на відміну від більшості інших видів духовної діяльності саме хоррор-жанр спробував представити наукові новачки гуманітаріїв різних країн і наукових напрямків у наочній, образній формі, доступній для сприйняття мільярдів людей. Таким чином, ми встановили не тільки неминучу актуальність і надзвичайну гнучкість гуманітарного знання, але й онтологічну, культуротворчу та антропологічну місію фільмів жахів як простору реінкарнації і збереження базальних, архаїчних сенсів існування людини і цивілізації. Кидуючи ретроспективний погляд більш, ніж на столітню історію фільмів жахів, не можна не відзначити, що саме їм вдалося впровадити в простір сучасної масової культури нагальну необхідність повсякденної рефлексії над жахом як одним з фундаментальних екзистенціалів людини, яка, на думку Д. Комма (Comma, 2012), "боїться самої себе, чудовиськ, які переходять у безоднях власної душі" (р. 55). Цілком можливо, що процес навчання людини переживанню та продумуванню такого інтимного почуття як власний і колективний страх ще тільки розпочався, адже ідеологічні наслідки тисячолітнього панування християнства продовжують впливати на уми і душі західних обивателів. Дійсно, в проблематиці хоррор-історій як у гранях діаманту відображається вся неосвоєна людством боязливості "темних" сторін власної натури. Печерні часи та похмуре Середньовіччя, полювання на відьом будь-яких епох, багаття інквізиції і переможна хода науки, боротьба з іновірцями і викорінення власних грішників, колоніальні захоплення і піратство, місіонерське завзяття і кошмар етнічних чисток, жах світових воєн і муки астробії – всі ці теми не раз ставали предметом наукового і художнього осмислення. Проте багато в чому завдяки саме фільмам жахів і сформованій ними біотико-пропагандистській домінанті ми на зорі третього тисячоліття цивілізованої історії людства спостерігаємо парадоксальну картину. Жах як основний персонаж хоррор-кінематографу, сприяє повноцінній інституалізації садомазохізму, який у вигляді насильства, сексуальних збочень, тортур, страт, канібалізму, некрофілії, копрофілії, метамерофілії (тяга до розчленування тіл) перетворюється у домінуючу антропологічну, естетичну цінність і самодостатню ідеологічну константу. Що

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

ж поробиш, якщо постмодерністська культура настільки "витонченими" способами трансформувала ідеали прекрасного? Іронізуючи над класичними зразками краси, фільми жахів ось вже більше століття виступають в авангарді ідеологічної ревізії європейської культури. Вони успішно опонують постмодерністській інтерпретації розкоші і пишності, представлених гламуром, у кожній жахливій історії здійснюючи ритуальне заклання цих уявних ідеалів і показуючи обивателям дорогу до розуміння справжньої сутності прекрасного. У той же час у дисциплінарному просторі сучасної культури виявилось, що саме фільми жахів крім своєї "дозвільної" функції виконують ще й першорядну місію соціалізації.

Однак це відбувається тільки в тому випадку, якщо ним за допомогою образу Антигерою вдається спонукати людину подивитися в очі своєму страху, і в потужному емоційному пориві зробити реальні кроки до його усвідомлення, а значить, і почати рух назустріч самому собі. В усіх інших випадках, стаючи пропагандистським рупором, хоррор-ідеологія фактично перетворюється в медійний, антропологічний та біотехнологічний ресурс влади. Як не дивно, але саме фільми жахів здійснили серйозний образно-символічний ребрендинг класичних і новітніх трендів соціал-дарвінізму, від якого офіційна політика і наука давно дистанціювалися. Саме ідея біологічно сильної особи, яка претендує на тотальне панування над усіма іншими людськими організмами та їх спільнотами, стає провідним антропологічним трендом будь-якої подібної кінооповіді. Не гребуючи ніякими засобами і логічними прийомами для виправдання і впровадження своєї життєвої стратегії, така особина на своєму шляху фізично усуває будь-яких конкурентів, розчищаючи простір для об'єктивації та соціалізації "джентльменського набору" своїх "основних інстинктів". Провідна ж ідеологія подібної хоррор-стратегії полягає в тому, що Антигерою, який віталізує світ "мертвих" поколінь, ідей і традицій, доводиться реально, майже самотужки протистояти споживчому Танатосу світу "живих". Так фільми жахів протягом усієї історії свого становлення демонструють людству панораму жорстокої і кривавої, символічної битви поки ще "невоскресших мертвих" з так і "неожившими живими". Тому Антигерою стає таким схожим на Чарівника зі знаменитої п'єси Є. Шварца (Shvarts, 2005), який вигукує: "Радію! Милуюся на свою роботу. Людина з мертвого каменю зробить статую – і пишається потім, якщо робота вдалася. А піді-но з живого зроби ще більш живе. Ось це робота!". Саме це змушує споживача зануритися в архетипічне джерело свого єства, почуттів та свідомості.

Таким чином, біотехнологічна привабливість фільмів жахів для влади полягає в тому, що активно та повсюдно пропагований ним соматичний дискурс обивателів-споживачів редукує і без того витіснені їх духовні здібності і базові інтелектуальні навички до найбільш елементарних фізіологічних реакцій на будь-які комунікативні еманції соціального середовища, які рефлекторно сприймаються ними як агресивні. Така форма соціальної комунікації біовлади і обивателів практично повністю нівелює як історичний досвід, так і культурно-антропологічну традицію взагалі, оскільки будь-яка людина в рамках подібного дискурсу існує як атомарна субстанція, буття якої визначається виключно страхом і жахом. М. Фуко (Fuko, 1996) цілком справедливо вважає, що "ця біо-влада була, без сумніву, необхідним елементом у розвитку капіталізму, який міг бути забезпечений лише ціною контрольованого включення тіл в апарат виробництва і через підгонку феноменів народонаселення до економічних процесів" (р. 244).

І не дивно, що в такому соціальному середовищі тероризм, як форма індивідуального або навіть колективного протесту проти владного насильства отримує статус постійного офіційного політичного опонента біовлади, перетворюючись у її сакральну девіантну

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

"Тінь". Подібна ситуація руйнує спадкоємність поколінь, яка уособлювалась живими батьками, що, з міркувань А. Некити (Nekita, 2017), "були безпосереднім прикладом втілення архетипічної гармонії" (р. 22); знищує зв'язок часів, конституюючи антропологічну і соціокультурну сингулярність людської особини, скутої в соціокультурному просторі пароксизмом жаху. Справді, сформована, в тому числі за безпосередньої участі фільмів жахів, біовлада трансформувала уявлення про соціальний генезис і конкретних суб'єктів насильства і смерті, що склалися століттями.

На тлі традиційного способу життя, що трагічно руйнується, західний обиватель остаточно відкинув ідею натурального типу панування, розчарувався в релігії і поселив себе в новому місці – місті, квінтесенції цивілізованого, імперського тлумачення сутності людини і суспільства. Відтепер, як вважає V. McCollum (2016), в "епоху міського страху і міського тероризму" (р. 4), мегаполіс назавжди привласнює собі право називатися антропологічними просторами реалізації людської природи і осередками культури. Слід зазначити, що міста, особливо в буржуазну епоху, надають можливість розуміння наростаючої від століття до століття тенденції захоплення культури неприродним, штучним, протиприродним і збоченим.

Ці настанови знайшли яскраве відображення в кінематографі, який, вже з самого початку свого переможного завоювання планети, прагнув зображувати внутрішній світ міського обивателя як простір наростаючого екзистенціального шоку і ескалації трагедії. Але якщо перша половина XX століття ознаменувалася появою кінообразів, в яких фіксувалися переважно асоціальні та маргінальні моделі поведінки, то після Другої Світової війни і особливо наприкінці 80-х років, зображення людини і середовища її проживання починає спиратися на естетику смерті і тотальної катастрофи. Саме в цей період трилер набуває особливе соціокультурне звучання, підминаючи під себе інші жанри кінематографу, які ще зовсім недавно продуктивно функціонували. А початок нового тисячоліття вводить в естетику трилеру все більш руйнівні мотиви, поволи навчаючи глядача "ігнорувати страх" (Pendergy, 2017, р. 147) та насолоджуватися абсурдністю і безвихіддю нескінченного страждання все більшої кількості людей. Тому воцаріння фільмів жахів з їх різноманітними підвидами, свідчить про фактичну сформованість нового типу культури, що отримала назву "постмодернізм". Саме він як особлива художня практика, по суті, є міським типом культури з одному йому відомими антропологічними кодами. Не знаючи їх семіотичних і символічних контекстів, ані сучасний обиватель, ані навіть досвідчений, маститий дослідник, не зможе розпредметити сенсового простору естетики фільмів жахів. За шокуєчим натуралізмом і "надприродною" неприродністю їх кінообразів підіймається новий екзистенційний, антропологічний і соціокультурний контекст, який повинен бути осмислений нашим сучасником. В іншому випадку, обиватель буде просто "розчавлений" і "з'їдений" цим контекстом, як би фантастично це не звучало. У цьому сенсі постмодерністський фільм жахів виступає гносеологічним і морально-естетичним фундаментом буття свідомості сучасного обивателя, його базовим соціокультурним споживчим тренінгом, від успішного або ж неуспішного завершення якого залежить його подальша соціальна доля: кар'єра, успіх, благополуччя і т. д. Таким чином, фільм жахів в епоху постмодерну – це особливий різновид урбаністичного фольклору, в якому в концентрованому вигляді, в художній, образно-символічній формі, виражається екзистенційна та антропологічна сутність сучасної цивілізації. У ній, як виявляється, немає місця внутрішньому світові людини, її особистому інтересу, прихованому від соціальних переваг, немає навіть долі. Сучасна медіакратія все менш потребує традиційних, позначених М. Фуко (Fuko, 2016) "дисциплінарних просторів", оскільки вся контрольована нею біосфера перетворилася на таке

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

нормативне середовище, де "надзвичайні ситуації стали буденними, а вся повсякденність – надзвичайною". Така владна архітектура "тепер покликана бути інструментом перетворення індивідів: впливати на тих, хто в ній знаходиться, керувати їхньою поведінкою, доводити до них прояви влади, робити їх доступними для пізнання, змінювати їх" (р. 251). Тому нині виявилося марним шукати порятунку від жаху у "суспільстві споживання", де вбиває і тероризує соціум не сам лиходій, маніяк, зомбі або інопланетне "щось", а влада-наратив, влада-сценарій, влада-монтаж, влада-герой, влада-масовка, влада-костюм, влада-грим, влада-маска, влада-тіло, влада-імідж, влада-декорація, влада-саундтрек, влада-спецефект тощо.

Проголошений же Фр. Фукуямою (Fukuyama, 2007) "кінець історії" у дзеркалі фільмів жахів постав драматичною і кривавою хоррологією цивілізації, чий переможний технологічний розвиток було практично зупинено лавиною несвідомих комплексів, під якою виявилося похованим духовне життя суспільства споживання. Дійсно, якщо новітня історія європейської цивілізації почалася з ніцшеанського пророцтва про "смерть" Бога, то постмодернізм був змушений констатувати крім цього і "фактичну" смерть класичного Героя, а також персоніфікованої ним Людини, яка стала жертвою розгнзуданих спекуляцій біовлади і штучного інституційного середовища її відтворення.

У цієї соціокультурної трагедії існує і ще одна сторона. Часто виявляється, що атомізований обиватель, як сингулярна особа, що позбавлена права на самодіяльну життєву творчість, переведена на штучне "вигодовування" сурогатами і синтетично створеними біодобавками, раптово отримує від екранного Антигероя, що неодноразово підкреслював у своїх роботах К. Wynter (2016), як "транснаціональної фігури серійного вбивці" (р. 43) кривавий екшен-імпульс, і в останній момент вирішує діаметрально змінити владно нав'язану ззовні біотичну програму. Тоді останні життєві сили вона віддає "виробництву" власної смерті, яка іноді виявляється першим і, на жаль, єдиним у її житті Вчинком. Вдаючись до смерті як останнього способу соціального "самоздійснення", обиватель відтворює миттєву несвідому ілюзію споконвічного символічного співвідношення себе і світу, якого він так і не досяг у домінантній інституційній "реальності" споживчого суспільства. Подібне ставлення апіорно зв'язується з досвідом поривом індивіду відновити первинну архетипічну цілісність відносин Себе і Світу як Матері і Дитя. На жаль, екранна смерть і її емоційна проекція, відображена у свідомості обивателя, виявляється не менш буденним, рутинним, начисто позбавленим інтимності актом, як і будь-який інший момент "соціального руху" індивіду в споживчому суспільстві. І це підтверджується, наприклад, тим, що засоби масової інформації ретельно культивують статус як індивідуальної, так і масової смерті як повсякденної, знакової, новинної події, динамічно перерозподіляючи в процесі його капіталізації віртуальний соціальний простір і переозначаючи свої ідеологічні, а слідом за ними, і інші псевдоантропологічні пріоритети. Екзистенційна драма суїциду виражається не стільки в падінні "інстинкту досягнення мети" (Pavlov, 2017, р. 67), але в першу чергу в тому, що він завжди є найбільш "економічним" і "технологічним" соціальним сценарієм, який надає владі можливість звільнитися від поведінкової неадекватності особин у межах контрольованого нею соціокультурного ареалу. Для сучасної ж біовлади це ще й шанс сформувати жадане інституційно гомогенне середовище споживчого суспільства. Можна стверджувати, що сформована за тисячоліття маніпулятивна практика влади ґрунтується на якомусь несвідомому механізмі "самоочищення" соціуму від потенційно-деструктивних елементів. Тоді як кінематографічні хоррор-карнавали носіїв соціальних і психобіотичних девіацій, які тривають уже понад століття, доводять, що навіть біовладі, в рамках ідеології, що трансформувала екзистенційні смисли споживчого

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

суспільства, так і не вдалося відтворити ні архетипічної діалектиці поколінь, ні символічного обміну досвідом між ними. Через те інституційна доля і екзистенційний рок споживчого суспільства – це випрямлена в лінію енергія несвідомих людських переживань, конвертованих фільмами жахів у ідеологію інституційних афектів і "волі до влади". Водночас дослідження причин їх появи, як справедливо вважає Е. Фромм:

Може поставити під сумнів основи найбільших ідеологічних систем.

Тут неможливо уникнути аналізу проблеми ірраціональності нашого

суспільного ладу, тут доведеться порушити деякі табу, які перехо-

вуються за священними поняттями "безпека", "честь", "патріотизм"

тощо. (Fromm, 2016, р. 21)

Таким чином, саме акцентуація на ідеологічному і маніпулятивно-пропагандистському характері впливу цього жанру на споживче суспільство дозволяє оцінити міру деформації культурних традицій та засобів соціальної організації в сучасному світі. Саме поява фільмів жахів знаменує занепад класичної політичної влади (яка традиційно спиралася на сакралізацію та раціоналізацію особистого авторитету і фізичного насильства) і початок ери маніпуляції біотичним, що фактично означає воцаріння біовлади. У традиційної ментальності, міфології конструювалися навколо сильних, самодостатніх і вольових особистостей як "специфічних культурних символів" (Nekita, & Malenko, 2016, р. 385), персоніфікованих богами, напівбогами, героями та їхніми земними "апостолами". Саме вони були універсальними зразками екзистенціального освоєння божественної мудрості, служіння культурної традиції, гідними наслідування прикладами творення власної долі. У саспенс-ідеології фільмів жахів первинні індивідуальні, антропологічні та соціоформуючі сенси принципово деформуються.

Соціокультурний ідеал творця/руйнівника поступово витісняється кінематографічним симулякром креативності, а потім і образом заляканого, позбавленого будь-якої раціональності, заціпенілого від жаху обивателя, чия саспенс-екзистенція знаменує постапокаліпсис "знайомого світу". При цьому навіть зловісний Антигерой фільмів жахів виявляється нездатним подолати наростаючу соціальну ентропію без "героїчного" зустрічного руху з боку обивательського середовища, яке після спровокованої ним панічної атаки прагне відновити колишній емоційний фон як "запрограмований критерій оцінки" (Carroll, 2013, р. 67). Тому в постполітичну еру саме фільми жахів найбільш точно діагностують початок та хід сублімації класичних героїчних міфологій у біополітизовану патоміфологію. А сам хоррор-кінематограф є найяскравішим прикладом "прямої дії" ідеологічних симулякрів. Саме до такої практики вдається будь-який політичний режим для розширення екзистенційної бази свого панування.

Наукова новизна

Наукова новизна статті полягає в аналізі сублімаційного характеру міфологічного і маніпулятивно-пропагандистського впливу фільмів жахів на суспільство масового споживання, що дозволяє оцінити міру несвідомого відчуження, соціокультурної і антропологічної деформації та окреслити перспективи насильницької асиміляції конкуруючих куль-

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

турних традицій та способів соціальної організації в сучасному світі. Саме поява жанру фільмів жахів в американському та світовому кінематографі знаменує занепад класичної політичної влади (що традиційно спиралася на сакралізацію та раціоналізацію особистого авторитету і фізичного насильства) і одночасний початок ери маніпуляції біотичної основою соціальної взаємодії, що фактично означає воцаріння біовлади.

Висновки

Художні засоби фільмів жахів, на відміну від інших видів мистецтва і соціальних інститутів, які так чи інакше камуфлюють свої цілі і завдання, безпосередньо маніфестують агресивну сутність і танатологію влади. Виявляється, що саме "жах" є найважливішим і популярним товаром в споживчому суспільстві. Ключем до його ментальної стратегії є висхідна антропологічна максима: страх споживає людину, людина споживає страх, а біовлада, чийм найважливішим стратегічним ресурсом виступає кінохоррор, "споживає" як власне суб'єктів споживання, так і весь пронизаний терором контекст їх соціокультурної комунікації. Таким чином, фільми жахів виступає ефективним засобом пропагандистського зараження, деформації та споживчого заміщення ментального ядра інших культурних традицій. У рамках подібного ідеологічного пресингу архетипічний потенціал екзистенціальних та антропологічних сенсів нейтралізується і за допомогою саспенсу сублімується в жак, перетворюючись на єдино можливий і повністю керований екзистенціал. Тому фільми жахів постають у сучасному світі апробованою когнітивною технологією, що відображає сутність біоідеології, формує і модернізує маніпулятивну платформу біовлади.

"The reported study was funded by RFBR according to the research project № 18-011-00129".

REFERENCES

- Carroll, N. (2013). Movies, the Moral Emotions, and Sympathy. In N. Carroll, *Minervas Night Out: Philosophy, Pop Culture, and Moving Pictures* (pp. 83-105). Hoboken: Wiley-Blackwell. doi: 10.1002/9781118322925.ch5 (in English)
- Fromm, E. (2016). *Anatomiya chelovecheskoy destruktivnosti*. E. M. Telyatnikova, Trans. from Germ. Moscow: AST. (in Russian)
- Fuko, M. (2016). *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. V. Naumov, Trans. from French. Moscow: Ad Marginem. (in Russian)
- Fuko, M., & Puzyrey, A. (Ed.). (1996). *Volya k istine: Po tu storonu znaniya, vlasti i seksualnosti. Raboty raznykh let*. S. Tabachnikova, Trans. from French. Moscow: Kastal. (in Russian)
- Fukuyama, F. (2007). *The End of History and the Last Man*. M. B. Levin, Trans. from Engl. Moscow: AST. (in Russian)
- Kastrup, B. (2017). Making Sense of the Mental Universe. *Philosophy and Cosmology*, 19, 33-49. (in English)
- Komm, D. (2012). *Formuly strakha. Vvedenie v istoriyu i teoriyu filma uzhasov*. Saint-Petersburg: BKhV-Peterburg. (in Russian)
- Lawrence, K. (2016). The Horror of High School: Formal vs Informal Learning in Teen Horror Television. In M. Readman (Ed.), *Teaching and Learning on Screen* (pp. 169-186). London: Palgrave Macmillan. doi: 10.1057/978-1-137-57872-3_11 (in English)
- McCollum, V. (2016). *Post-9/11 Heartland Horror: Rural horror films in an age of urban terrorism*. London: Routledge. (in English)
- Nekita, A. G. (2017). Ideological transfers in the history of the russian mentality: Sublimation of sophianic matriarchy in the imperial patriarchy. *Bulletin of Udmurt University. Series: Philosophy. Psychology. Pedagogy*, 27(1), 20-25. (in Russian)
- Nekita, A. G., & Malenko, S. A. (2016). Rus Kültür Geleneğinin Taşıyıcısı Olarak "Ana" Arketipi. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6(12), 385-392. doi: 10.29029/busbed.328675 (in Turkish)
- Pavlov, I. P. (2017). *Refleks svobody*. Saint-Petersburg: Piter. (in Russian)
- Pendery, D. R. (2017). Biochemical responses to horror, or, why do we like this stuff? *Horror Studies*, 8(1), 147-163. doi: 10.1386/host.8.1.147_1 (in English)

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

- Shvarts, Y. L. (2005). *Obyknovennoe chudo*. Moscow: Azbuka-klassika. (in Russian)
- Wynter, K. (2016). An Introduction to the Continental Horror Film. In S. Siddique, & R. Raphael (Eds.), *Transnational Horror Cinema* (pp. 43-63). London: Palgrave Macmillan. doi: 10.1057/978-1-137-58417-5_3 (in English)

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Carroll, N. Movies, the Moral Emotions, and Sympathy / N. Carroll // *Minerva's Night Out: Philosophy, Pop Culture, and Moving Pictures* / N. Carroll. – Hoboken : Wiley-Blackwell, 2013. – P. 83–105. doi: 10.1002/9781118322925.ch5
- Фромм, Э. Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм ; пер. с нем. Э. М. Телятниковой. – Москва : АСТ, 2016. – 624 с.
- Фуко, М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / М. Фуко ; пер. с фр. В. Наумова. – Москва : Ad Marginem, 2016. – 416 с.
- Фуко, М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / М. Фуко ; пер. с фр., комм. и послесл. С. Табачниковой ; общ. ред. А. Пузыря. – Москва : Касталь, 1996. – 448 с.
- Фукуяма, Ф. Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма ; пер. с англ. М. Б. Левина. – Москва : АСТ, 2007. – 588 с.
- Kastrup, B. Making Sense of the Mental Universe / B. Kastrup // *Philosophy and Cosmology*. – 2017. – Vol. 19. – P. 33–49.
- Комм, Д. Формулы страха. Введение в историю и теорию фильма ужасов / Д. Комм. – Санкт-Петербург : БХВ-Петербург, 2012. – 224 с.
- Lawrence, K. The Horror of High School: Formal vs Informal Learning in Teen Horror Television / K. Lawrence // *Teaching and Learning on Screen* / Ed. M. Readman. – London : Palgrave Macmillan, 2016. – P. 169–186. doi: 10.1057/978-1-137-57872-3_1
- McCollum, V. Post-9/11 Heartland Horror: Rural horror films in an age of urban terrorism / V. McCollum. – London : Routledge, 2016. – 154 p.
- Некита, А. Г. Идеологические трансферы в истории русской ментальности: сублимация софийного матриархата в имперском патриархате / А. Г. Некита // *Вестник Удмуртского университета. Серия: Философия. Психология. Педагогика*. – 2017. – Т. 27, вып. 1. – С. 20–25.
- Nekita, A. G. Rus Kültür Geleneğinin Taşıyıcısı Olarak "Ana" Arketipi / A. G. Nekita, S. A. Malenko // *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. – 2016. – Cilt 6, Sayı 12. – S. 385–392. doi: 10.29029/busbed.328675
- Павлов, И. П. Рефлекс свободы / И. П. Павлов. – Санкт-Петербург : Питер, 2017. – 432 с.
- Pendery, D. R. Biochemical responses to horror, or, 'why do we like this stuff?' / D. R. Pendery // *Horror Studies*. – 2017. – Vol. 8, № 1. – P. 147–163. doi: 10.1386/host.8.1.147_1
- Шварц, Е. Л. Обыкновенное чудо / Е. Л. Шварц. – Москва : Азбука-классика, 2005. – 896 с.
- Wynter, K. An Introduction to the Continental Horror Film / K. Wynter // *Transnational Horror Cinema, Bodies of Excess and the Global Grotesque* / Eds. S. Siddique, R. Raphael. – London : Palgrave Macmillan, 2016. – P. 43–63. doi: 10.1057/978-1-137-58417-5_3

С. А. МАЛЕНКО^{1*}, А. Г. НЕКИТА^{2*}

^{1*}Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого (Великий Новгород, Россия), эл. почта olenia@mail.ru, ORCID 0000-0003-4828-0171

^{2*}Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого (Великий Новгород, Россия), эл. почта beresten@mail.ru, ORCID 0000-0002-9254-2901

ФИЛЬМЫ УЖАСОВ В БЕССОЗНАТЕЛЬНЫХ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ СТРАТЕГИЯХ БИОВЛАСТИ

Цель. Статья посвящена рассмотрению фильмов ужасов как формы антропологического кризиса массовой культуры, который порождает специфические смыслы и объективируются в способах контроля и управления обществом потребления, а также выступают бессознательными идеологическими медиаторами мультикультурализма и глобализации. **Теоретический базис.** Основным рабочим инструментарием для анализа фильмов ужасов выступает метод исторической амплификации, разработанный К. Г. Юнгом, в качестве ос-

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

новы для проведения сравнительного анализа символических интерпретаций культурных реальностей, существующих, как и традиция американских фильмов ужасов, одновременно в различных областях человеческого бытия. На этом основании, авторы предлагают собственную методологическую стратегию анализа фильмов ужасов, дополняющую теоретический потенциал юнгианства методологическими наработками марксизма и неомарксизма, которую условно можно назвать "юнгомарксизмом". Она отличается направленностью и содержанием интерпретаций социокультурных явлений, сущность которых рассматривается в контексте взаимодействия социальных и архетипических смыслов бытия человека и общества, а также позволяет выявить латентные бессознательные тенденции возникновения и функционирования социальных институтов. При таком подходе фильмы ужасов не только являются институтами производства и внедрения страха в потребительском обществе, но и биотической основой управления на всех уровнях социальной коммуникации. **Научная новизна.** Фильмы ужасов оказывают существенное воздействие на общество потребления на основе особой мифологии, в которой сублимируются манипулятивно-пропагандистские методы формирования и трансляции современной власти. А появление жанра фильмов ужасов в американском и мировом кинематографе означает отказ от модели классической политической власти, основанной на сакрализации и рационализации персонального авторитета и физического принуждения. Рефлексия над произведениями этого жанра позволяет понять биотические механизмы манипуляции социальным пространством и констатировать формирование биовласти как нового качественного состояния социального управления. **Выводы.** Антропологическая модель фильмов ужасов концентрируется в следующей максиме: страх потребляет человека, человек потребляет страх, а биовласть потребляет как субъектов потребления страха, так и весь, пронизанный террором, контекст их социокультурной коммуникации. Поэтому, фильмы ужасов являются продуктивным средством идеолого-пропагандистского заражения, последующей деформации и потребительского замещения ментального ядра иных культурных традиций.

Ключевые слова: фильм ужасов; массовая культура; идеология; мифология; архетип; страх; сублимация; биовласть; замещение культурных традиций; общество потребления; антропологический кризис

S. A. MALENKO^{1*}, A. G. NEKITA^{2*}

^{1*} Yaroslav-the-Wise Novgorod State University (Veliky Novgorod, Russia), e-mail olenia@mail.ru, ORCID 0000-0003-4828-0171

^{2*} Yaroslav-the-Wise Novgorod State University (Veliky Novgorod, Russia), e-mail beresten@mail.ru, ORCID 0000-0002-9254-2901

HORROR FILMS IN UNCONSCIOUS ANTHROPOLOGICAL STRATEGIES OF BIOPOWER

Purpose. The article is devoted to horror films as forms of anthropological crisis in mass culture, which generate specific meanings and are presented in ways of control over consumer society, as well as act as unconscious ideological mediators of multiculturalism and globalization. **Theoretical basis.** The main working tool for the analysis of horror films is the method of historical amplification, developed by C. G. Jung, as a basis for comparative analysis of symbolic interpretations of cultural realities and traditions of American horror films. On this basis, the authors propose their own methodological strategy for the analysis of horror films, complementing the theoretical potential of Jungianism with methodological developments of Marxism and neo-Marxism, which can be called "Jung-Marxism". It is distinguished by the orientation and content of socio-cultural phenomena, the essence of which is considered in the context of the interaction of social and archetypal meanings of life of man and society, as well as allows to identify latent unconscious trends in the emergence and functioning of social institutions. With this approach, horror films are not only institutes of production and introduction of fear in consumer society, but also the biotic basis of management at all levels of social communication. **Originality.** Horror films have a significant impact on the consumer society on the basis of a special mythology, in which the manipulative and propaganda methods of formation and transmission of modern power are sublimated. And the emergence of the horror film genre in American and world cinema means abandoning the model of classical political power based on the sacralisation and rationalization of personal authority and physical coercion. The scientific reflection on the films of this genre allows us to understand the biotic mechanisms of manipulation of social space and the formation of the state of biopower as a new qualitative state of social control. **Conclusions.** The anthropological model of horror films is concentrated in the following maxim: fear consumes a man a man con-

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

sumes fear, and the biopower consumes all the subjects of fear consumption, and all their socio-cultural context of communication. Therefore, horror films are a productive means of ideologue-propaganda infection, subsequent deformation and consumer substitution of the mental nucleus of other cultural traditions.

Keywords: horror film; mass culture; ideology; mythology; archetype; fear; sublimation; biopower; replacement of cultural traditions; consumer society; anthropological crisis

Надійшла до редколегії: 07.01.2018

Прийнята до друку: 24.03.2018

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

УДК 101.9: 572.08

І. М. БОНДАРЕВИЧ^{1*}, Н. М. ДЄВОЧКІНА^{2*}

^{1*} Запорізький національний технічний університет (Запоріжжя, Україна), ел. пошта bondarevych@ukr.net, ORCID 0000-0002-6711-8244

^{2*} Запорізький національний технічний університет (Запоріжжя, Україна), ел. пошта ndev@ukr.net, ORCID 0000-0002-1159-5156

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ НАРИС СОЦІАЛЬНОЇ СТРАТИФІКАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА ПЕРЕХІДНОГО ТИПУ

Метою статті є створення робочої моделі соціальної структури суспільства перехідного типу, що рухається від тоталітарного минулого до демократичної організації. В основу соціальної стратифікації нашої моделі покладено принцип впливу особистісних характеристик індивідів на соціальні трансформації. У якості такого принципу запропоновано самоконтроль індивідом змісту власної свідомості. **Теоретичний базис.** Об'єктом дослідження є суспільство перехідного типу. Предметом дослідження є його соціальна стратифікація. Зміст свідомості індивіда визначає не тільки його поведінку, а й життєву стратегію, яка відбивається на соціальному розвитку суспільства. Прошарки соціальної структури визначені відповідно до ступеню самоконтролю індивіда за змістом власної свідомості. Найнижчий ступінь контролю мають носії рабської свідомості, які від психо-соціальних впливів (ідеології, релігії тощо) перебувають у фанатичному стані. Незначний рівень самоконтролю виявляють власники загарбаної свідомості – схильні до популістичних обіцянок соціальні інфанти. Соціальний прошарок власників травмованої свідомості (егоїсти і нігілісти) демонструє найвищий з цих трьох соціальних прошарків ступінь самоусвідомлення. Всі три соціальні прошарки, з огляду на їх життєві стратегії, які обумовлені превалюючим зовнішнім впливом на їх свідомість, належать до зони соціальної деформації. Остання складає ядро соціальної структури суспільства перехідного типу. Ореол у структурі такого суспільства утворює прошарок соціально чуйних особистостей. Оскільки вони більш самостійно будують стратегію власного життя, можна вважати, що умовно вони знаходяться поза межами зони соціальної деформації. **Наукова новизна.** Запропонована модель соціальної структури суспільства перехідного типу є ефективною для соціального прогнозування. Соціальні прогнози ґрунтуються на порівняльному аналізі кількісного співвідношення всіх соціальних шарів. Наприклад, переважаюча сукупна кількість носіїв рабської і власників загарбаної свідомості є характерною для перших кроків посттоталітарного суспільства. Якщо вона тривало фіксується в часі, це засвідчує гальмування демократизації суспільства, тощо. **Висновки.** Динаміку соціальних пертурбацій у суспільствах перехідного типу ефективно досліджувати по лініях найбільшого взаємовпливу особистісних характеристик на соціальні події. Однією з таких ліній є самоконтроль індивіда за змістом свідомості. Створена за результатами майбутніх соціологічних досліджень модель соціальної структури конкретного перехідного суспільства дозволить спрогнозувати стан і перспективи його соціальних трансформацій. А головне – врахувати фактори успіху соціального розвитку конкретного суспільства, що є неодмінною умовою побудови державної політики.

Ключові слова: соціальна мобільність; соціальні трансформації; соціальна стратифікація; соціальна структура суспільств перехідного типу; габітус; самоконтроль змісту свідомості

Вступ

Стрімкі темпи розвитку сучасного глобального світу проблематизують прогностичну діяльність взагалі і соціальне прогнозування зокрема. Масштабні соціологічні проекти, реалізовані на межі XX-XXI століть (мається на увазі Comparative Class Analysis Project (1985-87 і 1997); International Social Survey Programme (1987-2009)) виявили нові питання в дослідженні проблеми соціальної стратифікації, що закріпило її міждисциплінарний статус.

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

На перший погляд наявні підходи до класифікації детермінант динаміки соціального процесу виглядають достатньо розмежованими. Економічний підхід К. Маркса (Marx, 1959) і М. Вебера (Weber, 1968) акцентує роль контролю над засобами виробництва, ринку і інших економічних чинників у формуванні класової структури суспільств. Культурний підхід, започаткований Е. Томпсоном (Thompson, 1963), наголошує значення дій індивідів і окремих груп, їх свідомості на процеси трансформації соціальних структур. Інституціональний підхід зауважує процес самотворення соціальної структури: М. Манн (Mann, 1993) ілюструє формуючу функцію ідеологічних, політичних, економічних і мілітарних інституцій. Дискурсивний підхід пов'язаний із поглядом на стративну структуру як конструкт, що вибудовується в процесі дискурсу. У такому сенсі А. Пшеворські і Д. Спраг (Przeworski, & Sprague, 1986) досліджували процес формування класів під впливом передвиборчих стратегій політичних партій. Реляційний підхід, як визначає українська дослідниця О. Симончук (Symonchuk, 2016), формується в межах досліджень феноменів нових класових утворень, наприклад, клас "прекаріат" у М. Севіджа (Savage, & Devine, 2013).

Очевидно, що різноманіття наявних підходів обумовлене масштабом феномена, власне, безліччю варіацій соціальних взаємодій, кожна з яких так чи інакше оформлює процес соціальних трансформацій. Зауважимо, що всі окреслені підходи фокусовані на зовнішніх проявах соціальної взаємодії. І тільки в межах культурного підходу психологічні інтенції індивіда цілеспрямовано виявляються у якості внутрішнього плану соціальної дії, що передує їй. Спроба суб'єктизації соціального процесу виводить його дослідження на нові рубежі: справжнім поворотом у теорії стративної класифікації стала ідея, запропонована у межах культурного підходу П. Бурдьє (Bourdieu, 1984) щодо визначення ліній динаміки соціальних нерівностей. Аналізуючи сучасне йому французьке суспільство, дослідник зауважує роль індивідуальних практик у процесах соціальної динаміки, пропонуючи поняття "габітус" для визначення принципу, що породжує об'єктивну класифікацію практик і одночасно являє систему їх класифікації. У роботах представників реляційного і дискурсивного підходів (Przeworski, & Sprague, 1986; Savage, & Devine, 2013) ця ідея виринає опосередковано. Останні соціологічні дослідження підтверджують плідність заданих П. Бурдьє орієнтирів, виснуючи, що культурний капітал сьогодні виграє у нових і нових контекстах: "An alternative interpretation would thus be that what we are seeing is not a specific emerging form of cultural capital, but cultural capital being brought into play in changing contexts" (Flemmen, & Jarness, 2017). Більше того, вивчення індивідуальних смаків у різних галузях життя – спорт, музика, література, кіно, масмедіа тощо спричинило диспут щодо методології вивчення соціальної стратифікації: "The profusion of empirical research has stimulated theoretical conjecture and dispute. It has also generated a sophisticated discussion of methodology associated with the development of research into the application of the concept" (Hazir, & Warde, 2016). На нашу думку, актуалізація згаданого диспуту обумовлена не завжди помітною присутністю психологічних і психосоціальних факторів серед визначених науковцями детермінант соціальних трансформацій. Між тим, унаслідок розвитку інформаційних технологій їх вплив посилюється у рази. У нашій роботі у якості такого фактору ми розглядаємо піддатливість свідомості зовнішнім впливам, а його критерієм – ступінь контролю індивіда за змістом свідомості. Останній оцінюється нами як доволі інформативний у дослідженні динаміки соціальних трансформацій суспільств перехідного типу.

Методологічний базис нашої роботи склали дослідження (Thompson, 1963; Przeworski, & Sprague, 1986; Savage, & Devine, 2013; Flemmen, & Jarness, 2017; Hazir, & Warde, 2016), що резонують вивченню ліній динаміки соціальних нерівностей, започаткованому П. Бурдьє (Bourdieu, 1984).

Мета

Метою статті є здійснення антропологічного нарису стратової класифікації суспільства перехідного типу, де в якості психологічного фактору соціальних трансформацій виступає самоконтроль свідомості. Передбачено виконання якнайменше трьох завдань. По-перше, осмислення індивідуальної практики самоконтролю свідомості. По-друге, дослідження результатів її виявлення у соціальному полі суспільства перехідного типу. По-третє, визначення евристичної сили класифікатора "самоконтроль свідомості".

Виклад основного матеріалу

Схожість соціальних малюнків суспільств перехідного типу, і українського в тому числі, обумовлена присутністю в їх соціальному просторі одних і тих самих феноменів, як-от: феномен кліпового мислення, соціального інфантилізму, гри в довіру, подвійних стандартів тощо. Останні фіксують різні ступені піддатливості індивіда зовнішнім впливам і одночасно різні ступені самоконтролю власної свідомості. Практична відсутність останнього виявляється в поведінкових кліше рабської психології індивіда. Наприклад, у непохитній впевненості в тому, що "звичайні люди нічого не вирішують", у судженнях про "маленьку людину", "людину-гвинтика", що артикулюють сутнісне значення останньої як речі, що експлуатується. Рабська психологія фіксує факт повного полонення свідомості, що виявляється у блокуванні внутрішніх потенцій самоздійснення людини. Психологія раба – це окупована і втрачена для самої людини свідомість, втрачений шанс на людське життя: не вона його вибудовує, її ресурси споживає інший (інші).

У давній історії були відомі прецеденти руйнування свідомості людини з метою її експлуатації. Чингіз Айтматов в романі "І довше століття триває день" (1980) описує т.зв. манкурта – бездушного рабського створіння. За киргизькою легендою, на манкурта людину перетворювали пекельними тілесними муками: покриваючи поголену голову полоненого свіжою шкірою верблюда і залишаючи його з колодкою на шиї, із зв'язаними руками і ногами в пустелі на кілька днів. Якщо людина залишалась живою, вона перетворювалась на ідеального раба: її свідомість спустошувалася поволі як верблюда волосся вросло в її шкіру.

У сучасному світі способи зазіхання на свідомість людини еволюціонували до рівня спокусливих, приємних, розслаблюючих впливів, як-от, яскраві картинки реклами ідеальних образів. Але суть і мета їх залишилися тими самими: скеровувати дії, поведінку, життєдіяльність іншої людини шляхом вживлення в її свідомість певних орієнтирів, що б утримували людину в стані прийнятних для загарбника рівня і спрямування фізичної активності.

Свідомість раба – це психо-соціальний, а не тільки історичний феномен. При тому не обов'язково бути власністю рабовласника. Маркером самоконтролю свідомості є регулярні відповіді на запитання "чому я думаю саме про це?", "чому я думаю саме так?", "чому я вчиняю саме так?". Людина, що його втрачає, стає просто носієм рабської свідомості. Таким є будь-який фанат, наприклад, релігійний чи ідеологічний.

Але зовнішній контроль свідомості може бути не тільки тотальним. У сучасному світі більш розповсюдженим є частковий зовнішній контроль. Таку свідомість доречно визначити загарбаною. Є власник свідомості – індивід, але визначає її зміст загарбник – інший. Феномен загарбаної свідомості поширений у тих суспільствах, де людина є вільною формально (закони декларують права і свободи), проте її свідомість перебуває в лабетах ідеології, стереотипів суспільної думки, забобонів тощо.

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

У художній літературі осмислення феномена загарбання свідомості починається з середини ХХ століття. Письменники піднімають питання специфічності відтворюваних власником загарбаної свідомості таких мисленневих і поведінкових стереотипів, як відсутність навичок критичного мислення і саморефлексії, нездатність до самостійних дій. Вони шукають пояснення причин невпевненості в собі, незнання себе, відсутності власної мети, привертають увагу до тотальної присутності в характеристиках сучасної людини префікса "не-" як ознаки хронічної нестачі ресурсів для дії, для життя. Джордж Оруел в романі "1984" відтворює картину цілеспрямованого руйнування людської свідомості заради експлуатації. Колін Вілсон у романі "Паразити свідомості" осмислює інтелектуальні засоби контролю над внутрішнім світом людини – насадження гнітючих думок, що можуть довести людину до самознищення.

Дієвими інструментами загарбання свідомості людини є агресивна реклама, ідеологія, пропаганда. Наприклад, "шопоголіком" називають людину, для якої реклама товару чи знижок на ціну є пусковим механізмом для його придбання, а "совком" – людину, свідомість якої заплуталась у тенетах радянської ідеології і пропаганди. Особливістю впливів агресивної реклами, ідеології, пропаганди є те, що їх зникнення не означає звільнення свідомості людини. Більш того, адаптована до полону свідомість дезорієнтується, губиться в обставинах свободи, які вона сприймає як халепу, адже її штучно створений і стабільний світ летить шкереберть.

Загарбання свідомості відбувається шляхом одягання кайданів жахів, що є зброєю загарбника. Взагалі призначення страху в тому, аби оберігати людину від небезпек. Але коли страх насаджується, стає провідним серед інших життєвих факторів, діяльність людини паралізується. Таким чином, залякування власного населення, збивання в отару, надання спільних мотивацій і імпульсів, виплекання в кожному окремому індивіді безпорадності, відчуття залежності є інструментами політики тоталітарної влади. При цьому обов'язково визначається зовнішній ворог і його діючі агенти всередині суспільства.

Острах діяти, втратити, виявитись, острах незнаходження себе в собі формує поведінкове кліше людини із "загарбаною" свідомістю і складає підґрунтя соціального інфантилізму. Останній показує себе як небажання опановувати нові соціальні ролі, тримати зобов'язання, прагнення максимально спростити життя у будь-який спосіб. Очевидно, що незалежно від віку соціальний інфантилізм є ознакою соціальної деформації. У поведінкових реакціях він виявляється як завмирання, відсторонення та втеча від проблем, бо за сутністю він є придушеною жагою до дії. Інфантильна людина – це людина, яку ведуть, за яку приймають рішення і роблять вибір. Важливо підкреслити, що сторонні наповнення власного смислового вакууму соціальний інфант зберігає доволі довгий час, навіть після припинення впливу.

Світоглядні кліше власників загарбаної свідомості не потребують постійної стимуляції, вони зберігаються як настанови, погляди, уподобання. Наприклад, патерналізм (лат. *paternus*). Сутність цього формату соціальних стосунків полягає в легалізації контролю однієї сторони над іншою. Патерналістськими були відносини між колоніями і метрополіями в XVII-XIX ст.; патерналістською є соціальна підтримка на тих сучасних підприємствах, де заробітна платня не дозволяє самостійно покривати свої витрати на підтримку здоров'я, організацію дозвілля і відпочинку тощо. Такою ж по суті була безоплатна система освіти і медицини в країнах соціалістичного табору. В Україні патерналізм має відносно недавню традицію, яка переважно пов'язана з періодом перебування українських земель у складі Російської імперії та з радянським минулим. Відомим фантомом патерналізму імперського гатунку є віра в "добраго царя", що трансформувалась у тиражовану думку про

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

справедливого президента, який не знає, що відбувається на місцях" і т. ін. Фантомом патерналізму радянського зразка є безсумнівна впевненість, що в комуністичній партії втілений "розум, честь і совість епохи". Кайдани патерналізму настільки міцні, що перевірка на відповідність справ і слоганів не спадає на думку. Поширеність патерналістських відносин у суспільстві сигналізує про полюсне розшарування соціальних верств за наявності формальних ознак демократичного устрою; про низький рівень освіченості, громадянської культури; розповсюдженість популістичних настроїв у суспільстві.

З патерналізмом тісно пов'язаний популізм. Сутність популістичних настроїв для їх володарів полягає в застряганні в ілюзіях райдужних очікувань стосовно шляху вирішення своїх проблем. Сутність популізму – це психо-інтелектуальне насилля, що здійснюють популісти. Популізм є соціальною хворобою. За демократичними лаштунками, під соусом забезпечення робочих місць, вшанування ветеранів виробництва і трудових династій, організації святкових заходів на українських підприємствах відбувається жорстка експлуатація робочої сили, бо середню зарплатню отримати можливо, якщо працюватимеш по 10-12 годин на день, шість днів на тиждень, із місяця в місяць, з року в рік. Як соціальна хвороба, популізм має серйозні ускладнення: існуючий негативний формат соціальної взаємодії активно відтворюється. Вражаюча різниця в статках і можливостях між владними прошарками та народом, між політикумом та електоратом, між державними управлінцями та пересічними українцями, між вір-менеджерами та рядовими менеджерами обумовлює непереборне бажання других долучитись до лав перших. Адже їх стандарти життя привабливі і спокусливі настільки, що питання моралі, ідеали добра і справедливості не завжди стають на заваді бажанню потрапити до "вищого класу". Більше того, сьогодні утвердилась думка, що потрапити у владні ешелони можливо тільки нехтуючи нормами моралі. Іншим ускладненням хвороби популізму є проектування негативних смислових орієнтирів майбутнього, що треба вважати одним з механізмів самовідтворення загарбанної свідомості.

Стадне відчуття, що навіюється тоталітарним режимом, тягнеться шлейфом і після його падіння, продовжуючи розпорошувати, розмивати, пригнічувати самість людини. Пригнічення самості – це обмеження у просторі і ресурсах для її виявлення. Разом з тим:

Як початкове базове прагнення, самість людини намагається

зберегти себе, у результаті чого і виникає той самий захисний

механізм – "втеча від свободи", для якого характерні мазохічні та

садистичні тенденції; деструктивізм, прагнення людини зруйнувати

світ, щоб він не знищував її саму, заперечення цінностей та норм

(нігілізм); автоматичний конформізм, негативний показ себе як

крайня форма боротьби особистості за своє Я. (Fromm, 1989, p. 272)

Такі форми поведінки виявляються специфічною реакцією свідомості, що опирається загарбанню. З одного боку, прояви нігілізму, деструкції, формування власного негативно-го іміджу засвідчують, що самість людини, хоч і негативно, але виявляється. А з іншого боку, упертим фактом є її скрутне становище. Сутність нігілізму полягає в негативному, зневажливому, зверхньому, скептичному ставленні до суспільних норм: права, законів,

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

моралі, цінностей. Доволі відкритий характер нігілістичних проявів дає підстави характеризувати його як стан боротьби, що за визначенням є усвідомленою дією, власно спрямованою активністю, проявом свого ества. Тому деструктивні прояви нігілізму вважаємо більш позитивним соціальним маркером, ніж прояви фатального патерналізму, що підживлюються популістичними обіцянками.

Егоїсти, суцільно сфокусовані на вирішення власних проблем, сміливо опановують соціальні ліфти. У порівнянні до соціальних інфантів голос самості егоїстів значно галасливіший, їх інтелектуальна спроможність більш розвинута, вони не просто здатні до рефлексії і саморефлексії, вони постійно знаходяться в рефлексуючому стані. Вони виглядають розумними, але правильно їх називати хитрими. Яка різниця між розумною людиною і хитрою, якщо обидві інтелектуально потужні? Перша зробить так, аби всі чи, принаймні, якомога більше людей, отримали зиск і щоб він був зиском не одного дня. Друга зробить так, як хоче, – ні на інших людей, ні на інші зиски вона не зважає. Стратегія розумної людини – і собі, і людям, і світу. Стратегія хитрого – все для себе "улюбленого" отримати в найпростіший спосіб. Насправді з любов'ю у егоїста є проблема.

Отже, свідомість егоїста не є загарбаною, скоріш за все вона травмована суспільним устроєм – фінансовими негараздами, злиднями, нестачами душевними і духовними, спогляданням за утриманням носіїв рабської і загарбаної свідомості, перебуванням маргіналів, тощо. Але травму егоїст міг набути і в родині – надмірна увага, виконання першої ліпшої забаганки дитини, відсутність відмов, постійне виокремлення її від інших членів родини, сусідів, однолітків. У першому випадку егоїст зростає в умовах соціальної несправедливості, полюсного розшарування, соціальної розбалансованості тоталітарного/посттоталітарного суспільства. У другому ж випадку його виховують батьки, родичі, що мають недостатній досвід поводження із чимось власним (з причини його відсутності). Підставою визнання егоїста власником травмованої, ушкодженої, деформованої свідомості є той факт, що нехтування всім, окрім власних інтересів, відбувається з мотивів користі, жадібності, хижості. Такого роду деформації свідомості є одним з факторів криміналізації суспільства. У будь-якому разі, відсоткове співвідношення егоїстів і нігілістів (власників травмованої свідомості) та соціальних інфантів (власників загарбаної свідомості) унаочнює важливі соціальні трансформації в лоні перехідного суспільства. Кардинальна різниця між першими двома полягає в тому, що егоїст здатний будувати (нехай тільки для себе), а нігіліст уособлює руйнуючу силу, що вивільняє простір. Разом з тим, і нігіліст, і егоїст за своїми внутрішніми потенціями і поведінковими стратегіями не є стабілізуючими факторами для соціальної організації перехідного суспільства. Вони радше є флагманами його трансформацій. Перші, незгодні ні з ким і ні з чим, розчищають простір для подальших соціальних змін. Другі, з чималими амбіціями, орієнтовані на "задарма", вмотивовані поповнити владні/привладні кола і опинитися на верхівці соціальної піраміди, демонструють егоцентрацію свідомості, як протидію її загарбанню.

Відзначимо, що дармове – це те, на чому радо зійдуться і знайдуть спільну мову егоїст і носій загарбаної свідомості. Споживацтво є полем перетину їх інтересів і одночасно зашморгом на їх шиї, який, проте, затягується по-різному. Носії загарбаної свідомості вірять в акції, знижки, розпродажі, вимагають безкоштовних "хліба та видовищ", полюбують субсидії, профспілкові путівки на відпочинок, гречку на виборах, безоплатні послуги по життю (бажано повним переліком). Споживацтво робить їх схожими на туземців, що радо обмінюють коштовності (свободу і землю) на пластмасу (подачки). Споживацтво егоїстів виглядає іншим чином. Вони знають собі ціну, прагнуть статків, кар'єри, статусу, тобто

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

всього й одразу, за будь-яку ціну. Споживацтво розпалює їх егоцентризм, мотивує до дій, не обтяжуючи притому зобов'язаннями.

Помітимо, що поведінкові стратегії власників травмованої і загарбаної свідомості також мають точку перетину. Хоча й з протилежними знаками активності, егоїст і соціальний інфант центровані на собі. Їм байдуже, чим живе спільнота, в якій вони працюють, їх більше приваблюють власні відчуття тут і зараз. Навіть якщо в умовах широкого доступу до інформаційних технологій соціальний інфант активізується і зробить еволюційний крок до рівня егоїста чи нігіліста, він все одно залишиться в межах зони соціальної деформації.

Російський філософ, соціолог Ю. О. Левада, визначаючи специфічні риси adeptів соціальних деформацій в тоталітарних/посттоталітарних суспільствах, згадував про об'єктивні чинники їх формування:

Универсально значимая и всеобъемлющая нормативно-ценностная система в реальности обернулась множественностью критериальных рамок – большой и малой правды, истинного и должного, перспективных и сиюминутных интересов и т. д. Одна из важнейших ее особенностей с самого начала состояла в принципиальной невыполнимости предъявляемых к человеку требований... Отсюда – формирование человека лукавого на советский манер. Абсолютное насилие порождало абсолютную готовность к лукавому приспособлению. Лишенный возможностей для сопротивления, человек торжественно или молчаливо соглашался с императивными предписаниями – и настойчиво искал лазейки, позволяющие их обойти. (Levada, 2011, p. 8)

Дослідник обстоює думку, що подвійні стандарти, "лукавість" виникають як адаптивні варіації поведінки людини, а в умовах кризи, падіння тоталітарного устрою обертаються корумпованістю усіх цінностей і нормативних систем суспільства, включно з особистісними. Останнє, на думку науковця, є найбільш небезпечним, адже, набуваючи для індивіда характеру ідеології, обумовлює просякнутість суспільства корупційними стосунками. Інший російський соціолог Л. Гудов, досліджуючи соціальний клімат суспільства перехідного типу, пропонує поняття "зони довіри" і "гра в довіру". Перше поняття фіксує регуляцію формальними і неформальними інституціями норм солідарності, що розповсюджуються тільки на своїх, а також факт розриву певного соціального простору замкненими локусами довіри. Друге поняття автор визначає як соціальний код поведінки:

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

Игра в доверие стала социальным кодом поведения, умением демонстрировать другому, что актер понимает, что его партнер лжет (в чем, когда, и в каких отношениях) и, что тот знает, что актер его понимает, благодаря чему достигается конвенциональное согласие и определение рамок возможного контроля насилия или коррекции взаимодействия. Важно, что отсчет при этом идет от негативных представлений или модели человека, которые выступают как норма определения реальности. (Hudov, 2012, p. 23)

Вчений зауважує, що в зонованому просторі довірчих відносин границі зон довіри жорстко оберігаються від чужих і це становить підстави регуляції стосунків між групами та культурними прошарками. У результаті – соціальний простір рясніє різномірними нормативними системами, продукуючи негативні шаблони соціальної взаємодії.

Умовно поза зоною соціальної деформації в перехідному суспільстві обов'язково знайдеться невелика кількість соціально чуйних індивідів, яким вдалося у певній мірі зберегти контроль над своєю свідомістю. Умовно – означає, що у будь-якому разі вони відчують на собі негативний вплив, але не втрачають контролю над власною свідомістю, за несприятливих обставин рухаються визначеним шляхом і досягають результату. Їх кількість зазвичай невелика, але є важливим маркером щодо перспектив даного суспільства. У переважній своїй більшості це молоді люди, чиє дитинство відбулося в щасливій родині, а дорослішання припало на час кризи тоталітарного устрою. Ймовірно, вони оминули активну атаку зазіхань на власну свідомість у часі або в просторі. Ясна річ, що в підручниках, за якими вони вчилися, ще залишалось достатньо маніпулятивних тлумачень, що в інформаційному просторі, в якому вони знаходилися, ще розходились хвилі остраху. Але вони звикли шукати відповіді в мережі Інтернет, за віком чи станом душі вони більш відкриті до нового досвіду, більш творчі. До цього здорового соціального прошарку належить також певна категорія людей середнього й старшого віку, що всупереч обставинам, можливо, завдяки творчій діяльності, зберегли свою свідомість не загарбаною. І ті і інші – це справжні особистості. На жаль, у вітчизняному просторі поняття "особистість" популяризоване у викривленому сенсі. Зазвичай саме слово "особистість" для загалу акцентує унікальність, своєрідність, самовираження певної людини, при цьому соціальний зміст поняття залишається незатребуваним. У такому випадку значення понять "індивід" і "особистість" отожднюються, друге фактично поглинається першим, і нівелюється. Фактично, слово "особистість" використовується зі значенням слова "індивід". Така плутанина має серйозні негативні наслідки – розмивання лінії обрію розвитку людини і в цілому його дезорганізація (якщо кожен є особистістю, то до чого тоді прагнути?).

Завважимо, що в окресленій нами соціальній структурі найбільше трансформацій очікує на власників загарбаної свідомості. Тож потенціал соціальної трансформації "турбулентного" суспільства обумовлений їх чисельністю і перехідним статусом. Кардинально змінитись він може в двох напрямках: вниз і вгору суспільної ієрархії. Вагомими причи-

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

нами, які підштовхують власників загарбаної свідомості до маргінальної межі є економічні, політичні, соціокультурні і етнічні катаклізми – реалії тоталітарного/посттоталітарного суспільства. Не набувши себе духовно і душевно, не зберігши себе психологічно, вони завершують своє знищення на фізичному рівні, поповнюючи неблагополучний прошарок суспільства. Е. Дюркгейм (Diurkgeim, 1994, р. 210) у роботі "Самогубство" називає цей стан аномічною деморалізацією, що виникає в обставинах тимчасової нездатності суспільства впливати на людину, внаслідок чого у останньої руйнується ієрархія цінностей. З іншого боку, за певних умов (підвищення рівня освіти, культури, розширення інформаційного простору, актуалізації особистісного становлення, тощо) власники загарбаної свідомості мають шанс на її визволення. Це боротьба за дійсно людське життя, головними ознаками якого є переоцінка цінностей, набуття власних цілей, активація самої через опір стадному відчуттю, прийняття власної унікальності і її пізнання – самопізнання.

Справжнім двигуном суспільних змін і маркером майбутніх перспектив у наведеній соціальній структурі виступає нечисленний прошарок соціально чуйних особистостей. Логічним є висновок, що перспективи соціального оздоровлення перехідного суспільства залежать від масової долі останніх. Їх маса є найменшою від усіх інших прошарків, разом з тим, вона є критичною для подолання суспільством точки неповернення. Вплив соціальних егоїстів і інфантів на перебіг соціальних процесів у перехідному суспільстві зовсім іншого гатунку. Не їх кількість, а їх власна еволюція впливатиме на соціальні трансформації. Високий потенціал виживання соціального егоїста має гальмівні потужності на перспективу. Розвиток соціального інфанта здатний зрушити з місця під тиском обставин – на його очах шаблони соціальної взаємодії починають змінюватись на краще. І оскільки старі поведінкові кліше вже не задовольняють своїми результатами, то принаймні частина прошарку соціальних інфантів буде прагнути їх позбутися. Таким чином, позитивна соціальна динаміка перехідного суспільства пов'язана з перетіканням соціальних інфантів і соціальних егоїстів за межі зони соціальної деформації в процесі особистісного розвитку.

Наукова новизна

Антропологічний нарис соціальної структури суспільства перехідного типу, в якому у якості принципу класифікації використано індивідуальну практику – самоконтроль свідомості, демонструє ефективність дослідження психологічних детермінант соціальних процесів. Вибір критерію самоконтроль свідомості обумовлений потужним впливом, який має зміст і формат свідомості індивідів на соціальну динаміку.

Подана модель соціальної стратифікації, за умови її підкріплення соціологічними даними, дозволяє більш точно з'ясувати стан і перспективи розвитку перехідного суспільства в цілому. Так, кількісна перевага прошарків носіїв рабської (ідеологічних фанатів) і власників загарбаної свідомості (схильних до популістичних обіцянок та патерналістичної турботи соціальних інфантів) буде характерною ознакою тоталітарного режиму. Зменшення кількості носіїв рабської свідомості, за рахунок збільшення власників загарбаної і травмованої свідомості (нігілістів і егоїстів) засвідчуватиме кризу тоталітаризму, перехід до посттоталітарної суспільної організації. У цілому спостереження за соціальною динамікою в межах запропонованої структури робить сценарій суспільного розвитку більш прогнозованим.

Висновки

По-перше, здійснений антропологічний нарис дозволяє відобразити соціальну структуру суспільства перехідного типу у вигляді ядра, що є зоною соціальної деформації та тонкого ореолу, який умовно знаходиться поза її межами. У межах зони соціальної деформації перебувають носії рабської свідомості, власники загарбані і травмовані свідомості. Умовно за межами соціальної деформації знаходяться особистості, що практично утримують контроль над власною свідомістю.

По-друге, конкретизована соціологічними дослідженнями структура соціальної стратифікації суспільства перехідного типу, дозволяє не тільки вимірювати пульс соціальних трансформацій на поточний момент, а також і вираховувати їх перспективи: масова доля кожного з прошарків такого суспільства визначає його положення на шляху до демократичної організації. Так, потенціал соціальної трансформації перехідного суспільства обумовлений переважно чисельністю і перехідним статусом власників загарбані свідомості. Притому кількісний склад соціально чуйних особистостей, які тримають контроль над власною свідомістю, також є маркером успішного переходу суспільства до демократичної організації.

По-третє, все вищезазначене дозволяє вирахувати фактори успіху соціального розвитку. Щодо України, то першим ми вбачаємо розвиток інституту приватної власності і відкриття ринків. Зрозуміло, що це тривалий процес, який потребує професійної підготовки (реєстрів, оцінки ресурсів тощо) і обов'язково певного рівня життя і свідомості громадян. Інакше є небезпека маніпуляцій: під слоганами за відкриття ринків отримати легальне відчуження державного майна та його розпродаж. Що більший досвід володіння приватною власністю будуть мати громадяни, то більшою буде їх впевненість у майбутньому, то більш успішними будуть інші соціальні зміни. Другим фактором успіху розвитку перехідних суспільств, на нашу думку, є режим безпеки, що має утримуватись на державному рівні. Його призначенням є створення максимально комфортного простору для особистісного розвитку громадян і розвитку держави. Третім фактором успіху назвемо сприяння розвитку творчого потенціалу підрастаючого покоління на всіх рівнях освітнього процесу, адже саме в форматі творчої діяльності особистісні якості набувають сили. Очевидно, що дослідження факторів успіху соціального розвитку є актуальним для кожного конкретного суспільства.

REFERENCES

- Bazaluk, O. A., & Blazhevych, T. V. (2015). Modern Basics Philosophy of Education. *Future Human Image*, 5(2), 34-42. (in Russian)
- Boichenko, N. M. (2017). Philosophical understanding of the nature of violence. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 12, 16-26. doi: 10.15802/ampr.v0i12.119076 (in Ukrainian)
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. R. Nice, Trans. Cambridge: Harvard University Press. (in English)
- Durkheim, E. (1994). *Suicide: A Study in Sociology*. V. A. Bazarova (Ed.), Trans. from French. Moscow: Mysl. (in Russian)
- Flemmen, M., Jarness V., & Rosenlund, L. (2017). Social space and cultural class divisions: The form of capital and contemporary lifestyle differentiation. *The British Journal of Sociology*, 39. doi: 10.1111/1468-4446.12295 (in English)
- Fromm, E. (1989). *The Fear of Freedom*. Moscow: Progress. (in Russian)
- Gudov, L. (2012). "Doverie" v Rossii: smysl, funktsii, struktura. *The Russian Publik Opinion Herald*, 2(112), 8-47. (in Russian)

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

- Hazir, I., & Warde, A. (2016). The Cultural Omnivore Thesis: Methodological Aspects of the Debate. In L. Hanquinet, & M. Savage (Eds.), *Routledge International Handbook of the Sociology of Art and Culture* (pp. 77-89). Oxford: Routledge. (in English)
- Khmil, V. V., & Korkh, O. M. (2017). The Concept of Self-Determination in the Philosophy of the Enlightenment. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 11, 127-134. doi: 10.15802/ampr.v0i11.105496 (in Ukrainian)
- Levada, Y. A. (2011). Problemy ekonomicheskoy antropologii u K. Marksa. In Y. A. Levada, *Sochineniya: Problema Cheloveka* (pp. 8-28). Moscow: Y. V. Karpov. (in Russian)
- Mann, M. (1986-1993). The Sources of Social Power. In *A History of Power from the Beginning to A.D. 1760* (Vol. 1, p. 574). In *The Rise of Classes and Nation States, 1760-1914* (Vol. 2, p. 846). Cambridge: Cambridge University Press. (in English)
- Marx, K. (1959). Capital. In M. Eastman (Ed.), *Capital: the communist manifesto, and other writings* (pp. 54-59). New York: Modern Library. (in English)
- Przeworski, A., & Sprague J. (1986). *Paper Stones: A History of Electoral Socialism*. Chicago: Chicago University Press. (in English)
- Savage, M., Devine, F., Cunningham, N., Taylor, M., Li, Y., Hjellbrekke, J. ... Roux, B. (2013). New model of social class? Findings from the BBCs great british class survey experiment. *Sociology*, 47(2), 219-250. doi: 10.1177/0038038513481128 (in English)
- Symonchuk, O. (2016). Tematichni klasteri suchasnoho klasovoho analizu. *Sotsiologhiia: Teoriia, Metody, Marketynh*, 2, 3-25. (in Ukrainian)
- Thompson, E. P. (1963). *The making of the english working class*. New York City: Vintage Books; London: Gollancz Ltd. (in English)
- Weber, M. (1968). *On charisma and institutional building*. Chicago: University of Chicago Press. (in English)

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Базалук, О. А. Современные основы философии образования / О. А. Базалук, Т. В. Блажевич / *Future Human Image*. – 2015. – Vol. 5, Is. 2. – P. 93–100.
- Бойченко, Н. Б. Філософське розуміння природи насильства / Н. Б. Бойченко // *Антропологічні виміри філософських досліджень*, 2017. – Вип. 12. – С. 16–26. doi: 10.15802/ampr.v0i12.119076
- Bourdieu, P. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* / P. Bourdieu ; Trans. by R. Nice. – Cambridge : Harvard University Press, 1984. – 640 p.
- Дюркгейм, Э. Самоубийство: социологический этюд / Э. Дюркгейм ; перевод с фр. с сокр., под ред. В. А. Базарова. – Москва : Мысль, 1994. – 399 с.
- Flemmen, M. Social space and cultural class divisions: The form of capital and contemporary lifestyle differentiation [Virtual Resource] / M. Flemmen, V. Jarness, L. Rosenlund // *The British Journal of Sociology*. – 2017. – № 39. – Access Mode: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1468-4446.12295> – Title from Screen. – Date of Access: 21 May 2018. doi: 10.1111/1468-4446.12295
- Фромм, Э. Бегство от свободы / Э. Фромм. – Москва : Прогресс, 1989. – 272 с.
- Гудов, Л. "Доверие" в России: смысл, функции, структура / Л. Гудов // *Вестник общественного мнения*. – 2012. – № 2 (112). – С. 8–47.
- Hazir, I. The Cultural Omnivore Thesis: Methodological Aspects of the Debate / I. Hazir, A. Warde // *Routledge International Handbook of the Sociology of Art and Culture* / Eds. by L. Hanquinet, M. Savage. – Oxford, 2016. – P. 77–89.
- Хміль, В. В. Ідея особистого самовизначення в філософії просвітництва / В. В. Хміль, О. М. Корх // *Антропологічні виміри філософських досліджень*. – 2017. – Вип. 11. – С. 127–134. – doi: 10.15802/ampr.v0i11.105496
- Левада, Ю. А. Проблемы экономической антропологии у К. Маркса / Ю. А. Левада // *Левада, Ю. А. Сочинения: проблема человека* / Ю. А. Левада. – Москва, 2011. – С. 8–28.
- Mann, M. The Sources of Social Power : in 2 Vol. / M. Mann. – Cambridge : Cambridge University Press, 1986–1993. – Vol. 1 : A History of Power from the Beginning to A. D. 1760. – 1986. – 574 p. ; Vol. 2 : The Rise of Classes and Nation States, 1760–1914. – 1993. – 846 p.
- Marx, K. Capital / K. Marx // Marx, K. Capital: The Communist Manifesto and Other Writings / K. Marx ; Ed. by M. Eastman. – New York : Modern Library, 1959. – P. 54–59.
- Przeworski, A. Paper Stones: A History of Electoral Socialism / A. Przeworski, J. Sprague. – Chicago : Chicago University Press, 1986. – 230 p.

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

- A New Model of Social Class? Findings from the BBC's Great British Class Survey Experiment / M. Savage, F. Devine, N. Cunningham [and others] // *Sociology*. – 2013. – Vol. 47, № 2. – P. 219–250. doi: 10.1177/0038038513481128
- Симончук, О. Тематичні кластери сучасного класового аналізу / О. Симончук // *Соціологія: теорія, методи, маркетинг*. – 2016. – № 2. – С. 3–25.
- Thompson, E. P. *The Making of the English Working Class* / E. P. Thompson. – New York City : Vintage Books ; London : Victor Gollancz Ltd, 1963. – 864 p.
- Weber, M. *On charisma and institutional building* / M. Weber. – Chicago : University of Chicago Press, 1968. – 313 p.

И. Н. БОНДАРЕВИЧ^{1*}, Н. Н. ДЕВОЧКИНА^{2*}

^{1*} Запорожский национальный технический университет (Запорожье, Украина), эл. почта bondarevych@ukr.net, ORCID 0000-0002-6711-8244

^{2*} Запорожский национальный технический университет (Запорожье, Украина), эл. почта ndev@ukr.net, ORCID 0000-0002-1159-5156

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ЗАРИСОВКА СОЦИАЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ ОБЩЕСТВА ПЕРЕХОДНОГО ТИПА

Целью статьи есть создание рабочей модели социальной структуры общества переходного типа, которое движется от тоталитарного прошлого к демократической организации. В основе социальной стратификации нашей модели лежит принцип влияния индивидуальных характеристик на социальные трансформации. В качестве такого принципа предложен самоконтроль содержания сознания. **Теоретический базис.** Объектом исследования есть общество переходного типа. Предметом исследования является его социальная стратификация. Содержание сознания индивида определяет не только его поведение, а и жизненную стратегию, что отражается на социальном развитии общества. Слои социальной структуры определены в соответствии со степенью контроля содержания сознания. Наименьший уровень контроля присущ носителям рабского сознания, которые находятся в фанатическом состоянии из-за психосоциальных влияний (идеологии, религии и т.д.). Незначительный уровень самоконтроля демонстрируют собственники захваченного сознания – падкие на популистские обещания социальные инфанты. Социальная прослойка собственников травмированного сознания (эгоисты и нигилисты) выявляет самую высокую из этих трех слоев степень самосознания. Учитывая, что жизненные стратегии всех трех социальных слоев обусловлены преобладающим внешним влиянием на их сознание, они оформляют зону социальной деформации. Она составляет ядро общества переходного типа. Ореол в структуре такого общества образует прослойка социально чутких личностей. Поскольку они более самостоятельны в выборе стратегии своей жизни, можно считать, что условно они находятся за пределами зоны социальной деформации. **Научная новизна.** Предложенная модель социальной структуры общества переходного типа обладает превосходными прогностическими возможностями. Социальные прогнозы основываются на сравнительном анализе количественного соотношения всех социальных слоев. Например, преобладающее количество носителей поработанного и собственников захваченного сознания будет характерно для первых шагов посттоталитарного общества. Если оно продолжает сохраняться или нарастает, то это является свидетельством замедления процесса демократизации и т. д. **Выводы.** Динамику социальных пертурбаций в обществах переходного типа эффективно исследовать по линиям наибольшего взаимовлияния личностных характеристик индивидов на социальные события. Одной из таких линий есть самоконтроль индивида за содержанием сознания. Созданная по результатам будущих социологических исследований модель социальной структуры общества переходного типа позволит спрогнозировать его состояние и перспективы социальных трансформаций. А главное – обозначить факторы успеха социального развития конкретного общества, что является непременным условием построения государственной политики.

Ключевые слова: социальная мобильность; социальные трансформации; социальная стратификация; социальная структура обществ переходного типа; габитус; самоконтроль содержания сознания

I. M. BONDAREVYCH^{1*}, N. M. DIEVOCHKINA^{2*}^{1*} Zaporizhzhia National Technical University (Zaporizhzhia, Ukraine), e-mail bondarevych@ukr.net, ORCID 0000-0002-6711-8244^{2*} Zaporizhzhia National Technical University (Zaporizhzhia, Ukraine), e-mail ndev@ukr.net, ORCID 0000-0002-1159-5156

ANTROPOLOGICAL SKETCH OF THE SOCIAL STRUCTURE OF TRANSITIONAL SOCIETY

Purpose of the article is to create a working model of the social structure of a society with transition type, which moves from its totalitarian past to democratic organization. In our model the basis of social stratification is the principle of the influence of individuals' personal characteristics on social transformations. As such principle, we propose self-control of mental content. **Theoretical basis.** The object of the research is a transitional society. The subject of the research is its social stratification. The individual mental content determines not only his behavior, but a life strategy that affects the social development of society as well. We determined the social structure layers according to the degree of the individual's self-control of mental content. Carriers of slave consciousness have the lowest degree of control, which are in a fanatical state from the surrounding psychosocial influences (ideology, religion, etc.). The insignificant degree of self-control is discovered among those who have seized consciousness – social infants susceptible to populist promises. The social layer of the owners of injured consciousness (egoists and nihilists) demonstrates the highest degree of self-awareness among these three social layers. All three social layers, taking into account their life strategies, which are conditioned with the prevailing external influence on their consciousness, belong to the zone of social deformation. The last one is the core of the social structure of the transitional society. The halo of the structure of such society forms a social layer of socially sensitive personalities. Since they build their own strategy of their own lives more independently, it can be assumed that they are conventionally out of the social deformation zone. **Originality.** The proposed model of the social structure of a transitional society has excellent prognostic capabilities. Social forecasts are based on a comparative analysis of the quantitative ratio of all social layers. For example, the prevailing aggregate number of slave consciousness carriers and owners of the seized consciousness is characteristic for the first steps of a post-totalitarian society. If it continues to be fixed in time, this is the evidence of the inhibition process in social transformations and so on. **Conclusions.** The dynamics of social perturbations in transitional societies is effectively investigated due to the lines of the greatest mutual influence of personal characteristics on social processes. One of these lines is the individual's self-control in sphere of the mental content. The social structure model of a particular transition society created by the results of future sociological researches will allow to predict the state and prospects of its social transformations. And the main thing is that it will help to detect the factors of the success in social development of a particular society, which is the indispensable condition for the construction of a state policy.

Keywords: social mobility; social transformations; social stratification; social structure of a transitional society; habitus; individual's self-control of mental content

Надійшла до редакції: 24.09.2017

Прийнята до друку: 28.02.2018

УДК 101:321.7

З. В. СТЕЖКО^{1*}, Ю. Г. СТЕЖКО^{2*}

^{1*}Центральноукраїнський національний технічний університет (Кропивницький, Україна), ел. пошта zoiastez@ukr.net, ORCID 0000-0002-0172-4487

^{2*}Національний авіаційний університет (Київ, Україна), ел. пошта istezhko@ukr.net, ORCID 0000-0002-0226-8081

СУПЕРЕЧЛИВІСТЬ СВОБОДИ ТА ПАРАДОКСИ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ (АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ)

Мета статейного дослідження полягає у висвітленні методологічної ролі соціальної філософії у процесах оптимізації демократичного устрою, осучасненні змісту категорій свободи та відповідальності через філософський аналіз дефініцій представниками різних політичних сил та гуманітарних наук. Завдання – розкрити причини неоднозначності поняття демократії через аналіз понять свободи та відповідальності та упередити небезпеку переростання демократії у диктатуру чи охлократію. **Теоретичним базисом** слугують фундаментальні розробки таких видатних філософів, як Б. Спіноза, Г. В. Ф. Гегель, Г. В. Лейбніц, Ф. Ніцше, Ж.-Ж. Руссо, Ж.-П. Сартр, Е. Фромм, М. Бердяєв та інші; основні принципи соціальної філософії – соціального детермінізму, конкретності істини, раціональності, взаємозв'язку та розвитку, вимоги всебічності та критичності розгляду. **Наукова новизна** полягає: в обґрунтуванні значимості для сучасної практики філософського аналізу змісту ключових понять демократії – "свобода" та "відповідальність"; у розкритті механізму функціонування понять свободи та відповідальності в різних ідеологіях та різних сферах суспільного життя; у проведенні філософського аналізу поняття відповідальності, виявленні причин парадоксальності його проявів; в окресленні наукового та дидактичного потенціалу філософської розробки категорій свободи та відповідальності у практиці демократичних процесів; у постановці питання про необхідність врахування ієрархії змісту свободи (розмежування слова, поняття, категорії). **Висновки.** У результаті дослідження було встановлено, що оптимізації демократичного устрою необхідно передувати філософське розуміння засадничих принципів та понять демократії, передусім свободи та відповідальності, та врахування його результатів у практику повсякденного життя держави. Гармонізації демократичного устрою (що є ідеалом) потрібно протиставити модель постійного відтворення існуючого стану духовної диференціації світогляду людини, лише зводячи її внутрішню суперечливість до неантагоністичної та формування на цій основі рис самообмеження, самодетермінації особистості, – як наслідку розуміння відносності свободи, повного усвідомлення та прийняття відповідальності за свої наміри та рішення.

Ключові слова: людина; влада; демократія; свобода; відповідальність; суперечність

Вступ

Свобода – це одне з тих слів, повних чарівності, які самі по собі викликають масу приємних емоцій, і це цілком зрозуміло. У всі часи свобода видавалась одним з головних шляхів до виживання, і сьогодні є одним з небагатьох стабільних аксіологічних уявлень, на яких тримається світогляд. Прагнення до свободи та страх її втратити є активними рушійними силами сьогоденних подій. І зрозуміло, чому у будь-якій політичній промові практично ніхто не може втриматися від посилення на свободу. Застереження теоретиків щодо надзвичайної складності та багатозначності поняття "свобода", – а відтак і обережності при його застосуванні, – як правило, призводять до того, що політик дорікає філософу в ускладненні простих речей з такою ж впевненістю у своїй правоті, з якою філософ звинувачує політика у спрощенні складних речей. Останнє, на наш погляд, більше відповідає дійсності, – як показує філософський аналіз, багатозначність та суперечливість свободи є однією з головних причин постійного політичного непорозуміння та боротьби, хоча чекають від неї завжди протилежного. Є небезпека девальвації як слова "свобода" (від постійного та надмірного його повторення), так і поняття "свобода" внаслідок спотворення (та й незатребуваності) його змісту. Відтак повсюдно наявний результат є протиле-

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

жним бажаному – свобода втрачає прямий позитивний зв'язок з людським буттям, з реальною оптимізацією соціальної та політичної практики і, "вільна" від відповідальної перевірки дією, утворює самореферентність, безпредметність, замкнутий безвихідний простір. Цьому сприяє дефіцит усвідомлення відповідальності за слово та нерозуміння того, що сказане передусім пов'язане з поняттям, поняття – з категорією, а вже потім – з конкретними справами та їх наслідками.

А позаяк поняття свободи (у філософії свобода – це категорія) є серцем демократії як національної ідеї та суспільно-політичного устрою, негативні прояви подібної ситуації сьогодні є глобальними, – це реальне знецінення підвалин демократії в тій чи іншій країні світу, що, звичайно, є вкрай небажаним. Термін "демократія" поступово усе більше "розмивається", втрачає однозначність стрижневих принципів та вимог, стаючи інколи фетишем, яким прикривають самі різноманітні моделі державного устрою. Таким чином, зазначене свідчить про актуальність обраної нами теми дослідження та обумовлює обрану нами мету.

Мета

Мета статті полягає у дослідженні методологічної ролі соціальної філософії у процесах оптимізації демократичного устрою та знаходженні способів формування особистості в рамках обмеження власної свободи реальністю, самодетермінації та відповідальності за задуми та рішення.

Виклад основного матеріалу

Аналіз науково-філософської літератури засвідчує доволі значну увагу до обраної нами теми як в історії філософії – від фундаментальних розробок античних часів до концепції демократичної держави Ф. Ніцше, так і у відомих працях сучасних вітчизняних філософів, політологів. Зокрема, привертають увагу дослідження суперечливості мовленнєвого дискурсу влади та мас "навіть в умовах громадянської рівності й ліберальної демократії" С. Р. Карпенка; заслуговують на увагу підходи до бачення індивідуальної свободи та свободи співтовариств у публікаціях Ю. Ю. Бродецької. Значною мірою нашому дослідженню послуговували теоретичні здобутки В. В. Хміля, проведений ним зіставний аналіз демократії та свободи у провідних країнах Європи та його передбачення щодо самих перспектив демократії. Проблемності сучасної демократії та пошукам можливих її сучасних моделей присвячені роботи М. Г. Тур.

Проблема свободи, відповідальності, демократії в різних аспектах була та є предметом уваги таких вчених як В. М. Бебик, М. І. Головатий, Є. І. Головаха, М. І. Михальченко, С. М. Наумкін, В. Л. Осовський та ін.

У колі зарубіжних вчених проблемою демократії в контексті свободи та відповідальності опікувалися такі вчені, як П. Ахонен, С. Мерілейнен, Й. Тієнарі (Ahonen, Tienari, & Meriläinen, 2014), С. Харді, Р. Томас (Hardy, & Thomas, 2014), К. Шмітт (Shmitt, 2000), Р. Нісбет (Nisbet, 2010) та інші. Проте, говорити про завершеність дослідження змістового наповнення категорій свободи, відповідальності, демократії не доводиться, позаяк реалії сьогодення дають нові уявлення про їх обумовленість, взаємозв'язки та практичну значимість у розбудові сучасного демократичного устрою.

У дослідженнях демократії можна спостерігати два напрямки: 1) у політичному аспекті позитивна роль демократії абсолютизується, не приймається її критика, особливо у державах Західного світу; 2) у середовищі вчених та філософів визнається проблемність демократії, викликана досить широким ареалом її проявів і не завжди позитивних:

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

...Демократия может быть милитаристской или пацифистской, прогрессивной или реакционной, абсолютистской или либеральной, централистской или децентрализующей..., причем опять же по-разному, не переставая быть демократией...; ее могут использовать любые движения. (Shmitt, 2000, p. 170)

При цьому ми абсолютно згодні з тим, що:

Цілком необґрунтовано і небезпечно вважати, що демократія є однозначною концепцією. Таким чином, треба бути готовим до несподіваних і непередбачуваних наслідків, позбавляючись будь-якої ілюзії, що демократія повністю керуватиме суспільством. (Khmil, 2016, p. 51)

Вважаємо, що тут вказаний напрямок філософського аналізу демократії та реалізації його на практиці. По-перше, якщо це демократія, вона необхідно має набір вихідних стрижневих принципів; по-друге, у своїх проявах вона дійсно не може бути однозначною через багатозначну, суперечливу природу людини, і це приймається як даність; по-третє, якщо за мету ставиться оптимізація демократичного устрою, має проводитися постійний методологічний аналіз його проявів, передусім негативних, несподіваних, з метою послабити їх руйнівну дію; по-четверте, зведення у майбутньому проявів демократії лише до позитивних на усіх рівнях є ілюзією.

Однією з причин проблемності демократії є певна зневага до філософського аналізу категорії "свобода" (як ядра демократії) та відповідних філософських настанов у політичному житті суспільства. В ньому переважає емоційне, індивідуалізоване розуміння свободи, близьке до сваволі: "Політична свобода традиційно розумілася як свобода суб'єкта, який сам себе визначає і сам себе реалізує" (Tur, 2006, p. 367), і це є природним, "ибо воля отдельного человека по своей природе стремится к преимуществам, а общая воля – к равенству" (Russo, 1998, p. 216). Проблеми виникають, коли подібне розуміння свободи переходить в практичну площину, позаяк відразу проявляється його антисоціальна основа. За приклад маємо так звану "свободу порожнечі", тобто досить поширену сьогодні форму свободи, яка відкидає будь-яку позитивну визначеність. Вона може бути тотальною внутрішньою відмовою, а може стати масовим фанатизмом, який руйнує будь-який порядок в економіці, політиці, моралі, релігії, – і такі випадки відомі. Лише руйнуючи, "свобода порожнечі" відчуває, що вона існує; вона, щоправда, вважає, що прагне до якогось позитивного стану, наприклад, до загальної рівності або просто до беззаперечного виправдання злочинців, які є друзями. Проте насправді жоден встановлений в результаті її дій порядок "свободу порожнечі" не задовольнить, позаяк вона, на шляху до чогось абстрактного, відчуває задоволення лише від руйнування. Вважається, що "свобода порожнечі" є крайнім, спотвореним розумінням поширеної у суспільстві негативної свободи – "свободи від".

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

Багатозначність та суперечливість свободи при різних ідеологіях та державних устроях проаналізуємо більш докладно. Свобода, про яку говорять ліберали, – це не та свобода, про яку говорять демократи і, тим більше, не та, про яку говорять соціалісти. Для тих, хто розуміє під свободою "свободу від" (тобто негативну свободу), вона означає зменшення обов'язків, коли найкращим вважається такий порядок, у якому сфера свободи для кожної людини є максимально широкою (ліберальна ідеологія). Подібний шлях поступово, але неминуче приводить до абсолютизації власної свободи, і як результат, – до надзвичайно негативних наслідків для всього суспільства. Ті ж, хто під свободою розуміє розширення можливостей для дії ("свобода для" або позитивна свобода), збільшення ступенів свободи ототожнюють з розширенням сфери необхідного. І тут начебто найкращим покладається патерналістський порядок, при якому сфера піклування влади про громадян є найбільш широкою (соціалістична ідеологія). Зміцнення влади є одночасно розширенням позитивної свободи, тому це здається нормальним, адже влада без свободи дій є ілюзорною. Проте зрозуміло, що позитивна свобода має й інший бік, представляючи цінність насамперед для щасливих володарів широких можливостей для дій, тобто для самої влади, а негативна свобода є цінною для всіх людей. І невже ті, хто вчора вітав прихід бажаної влади, мав на увазі реалізацію її свобод на привілеї (що, як правило, і відбувається), а не на "свободу від", тобто свободу для всіх?

Така ж суперечність у розумінні свободи спостерігається і в сфері класичної (республіканської) демократії. Проте, оскільки вона на сьогодні є найбільш поширеною, а в середовищі політичного істеблішменту вважається найдосконалішою, дозволимо собі більш розлогий філософський аналіз. Зрозуміло, що гасла свободи, під якими відбувається перехід до демократичного устрою, мають різний зміст для влади і для народу (як і в ліберальних та соціалістичних рухах), передусім в економічному аспекті. У класичному розумінні при демократичному устрої діє головний політичний принцип рівності: "одна людина – один голос", який поступово і неминуче переходить у головний економічний принцип: "один долар – один голос". Ці принципи суперечать один одному. Як наслідок, економічна влада більшості при демократії таїть у собі не меншу небезпеку для свободи пересічної людини, ніж влада соціалістична. Далі, в результаті цілком демократичних виборів свободу меншості фактично не беруть до уваги. Але якщо меншість повинна підкорятись волі більшості, виникає питання: як ті, хто не згоден з більшістю, можуть бути свободними і одночасно підкорятися законам, на які вони не давали згоди? Та навіть "...если возможно, что воля отдельного человека в некоем пункте согласуется с общей волей, то уж никак не возможно, чтобы это согласие было длительным и постоянным" (Russo, 1998, p. 216). Логічного виходу з цього протиріччя, як вважають філософія та наука, не існує.

Якщо взяти мовленнєвий дискурс демократичного устрою, помітною є суперечність навіть у спілкуванні влади та народу. Як влучно підмітив С. Р. Карпенко:

Управлінський та владний модули у дискурсі владних статусних мовців визначають однакове ставлення до людини – як до об'єкту перетворювальної дії... Дискурс має, як свідчить антропологічний аналіз, в більшості випадків набуває демократичного та опозиційного виміру. (Karpenko, 2015, p. 25)

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

Існують і інші суперечності, іманентно закладені у демократичні процедури, скажімо, порушення принципу прозорості (зрозумілості).

Як бачимо, ліберали, демократи, соціалісти, відстоюючи свободу, фактично відстоюють її різні розуміння, позаяк мають на увазі різні інтереси і ставлять перед собою різні цілі. Суперечності поглиблюються, коли вимагають, оперуючи одним і тим же гаслом "свобода", речей протилежних, тобто одночасно і за однакових умов – і "зменшити зобов'язання", і "розширити сферу можливостей". Політичні та соціальні наслідки подібної "оптимізації" суспільного устрою ми спостерігаємо і сьогодні. Але передусім суперечність існує не між ними, а швидше у самій сутності свободи.

Однак, чому люди так багато говорять про свободу і так мало – про відповідальність? Адже "проблема свободи – це відповідальність" (Ж.-П. Сартр). Філософський аналіз показує, що на це питання не існує простої відповіді на кшталт – людина уникає відповідальності через надмірний егоїзм – хоча доля егоїзму є досить помітною. Дійсна свобода не є благом ("ми прокляті нашою свободою", – Ж.-П. Сартр), адже вона пов'язана з тягарем відповідальності. А позаяк наслідки не обдумані всебічно дій людини не завжди є позитивними, зрозумілим є небажання нести цей тягар, тобто відповідати за свої дії. Зі складного поєднання елементів будь-якої дії психіка людини утримує лише нешкідливі для себе обставини, покладаючи тягар інших на чужі дії, за які вона не може (і не хоче) нести відповідальності. Або ж свідомість бере на себе відповідальність лише за ті дії, які є законними і позитивними, пояснюючи інші індиферентним зовнішнім детермінізмом. Інколи людина свідомо використовує софістику чи еклектику з метою уникнути відповідальності за скоєне. Враховується також, що ореол політичної свободи від постійного поєднання її з відповідальністю істотно втрачає свою привабливість.

Але суб'єктивний фактор є не основною причиною небажання людей поєднувати свободу та відповідальність. Є причини більш глибокі і головна з них – це суперечлива сутність самої свободи, яка істотно ускладнює відповідальність, об'єктивно перетворюючи її десь у часткову, десь у невловиму, а десь цілком справедливо – і це парадокс – постулюється і її повна відсутність, причому за наявності свободи дій. Розглянемо це положення докладно.

У цілому опис будь-якого людського вчинку включає протиріччя моментів: свободи та детермінованості, суб'єктивного та об'єктивного, наміру та результату. У цьому протиріччі внутрішній, суб'єктивний момент наміру дії фіксується як свобода, як непізнавання недетермінованості на противагу об'єктивній детермінації вчинку та його результату. А позаяк "лишь то именно, что я знал о данных обстоятельствах, может быть мне вменено в вину" (Gegel, 1990, р. 163), то людина є відповідальною лише за те, що вона знала до вчинку на етапі наміру, задуму, та за рішення, яке вона відповідно прийняла. За зовнішню детермінацію, яка проявляється в матеріальних умовах вчинку та його реальних результатах (яких вона не могла знати) чи втручанні несподіваних моментів, що додають наслідкам її вчинку непередбачуваного перебігу, людина відповідальності нести не може. І. Кант, який аналізував подібну колізію, прийшов до висновку, що виправданням цьому протиріччю слугує те, що людина не може бути названа свободною та детермінованою з однієї і тієї ж позиції. Вона є детермінованою з точки зору ряду її вчинків, зафіксованих їх послідовністю в часі. Свобідною (а значить відповідальною) вона є лише з точки зору ідеї вчинку. Як всяка ідея, вона існує поза часом і тому становить причину, вільну від умов часової послідовності.

Для людини існує спокуса "зіграти" на суперечливій природі відповідальності, яка полягає в довільному (але згідно інтересів) відділенні внутрішнього аспекту дії

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

у суб'єктивному намірі свідомості від матеріальної реальності вчинку в його наслідках. Ця обставина інколи стає базою для ухиляння від відповідальності за будь-яку реальну дію, тобто для цього людині потрібно лише приховати справжні наміри і зробити акцент на зовнішній детермінації свого вчинку. Сьогодні вона вміє добре розрізняти намір вчинку та його результати, робити вибір між неминучими наслідками наміру і тими, які додаються ззовні, та використовувати софістику, щоб довести свою невинність за негативні наслідки своїх дій. Навіть якщо людина хоче зла заради зла, – що вважається абсолютно неприйнятним, – вона може заявити, що бажала зла заради якогось блага, яке завжди так чи інакше знайдеться, а значить діяла невинно. Але якщо бажання зла заради зла існує лише в намірах і не виходить у реальність, яка завжди детермінована, відповідальності людина не несе.

Щоправда, існує протилежна вимога суспільства: "Оцінюй вчинки за їх наслідками". Тобто потрібно таки включати у вчинок обставини, "вторгшиися извне и привходящие случайно, не имеющие никакого отношения к природе поступка" (Lejbnic, 1982, p. 163), що означає серйозну несправедливість по відношенню до чесного наміру, який потрапив у складну ситуацію через незнання зовнішніх обставин. Проте очевидно, що правильно орієнтувати лише наміри, ігноруючи можливі реальні зовнішні наслідки вчинку, також не можна. Адже тоді у вчинку та його задумі вчиняється неприпустимий поділ між елементами, іманентно пов'язаними між собою, складовими власне єдиного утворення. Та й небезпека сваволі, анархії різко зростає. Тобто за результати також потрібно відповідати. Таку парадоксальність, зобов'язання відповідальності навіть при абсолютній зовнішній детермінації дії, підмітив Г. Лейбніц, – якщо детермінація якоїсь дії включає в себе "подробность, которая заключала бы в себе бесконечные вариации" (Lejbnic, 1982, p. 155), які ми не помітили, то ми були лише частково вільні. Отже, якщо "до факту дії" ми не здатні довести, що ми детерміновані, то "після факту дії" ми не можемо відкидати факту нашої відповідальності, вважає він.

Іманентна суперечливість понять свободи та відповідальності супроводжує кожную дію людини та є відображенням суперечливості практики у всіх її аспектах: економічному, політичному, юридичному, моральному. Для прикладу візьмемо мораль як найбільш давній та глибокий регулятор суспільної поведінки.

Мораль однозначно націлена на відповідальність, а тому схильна абсолютизувати свободу, адже якщо поведінка людини є абсолютно детермінованою, визначити відповідальність неможливо. Йдеться про совість як останню гарантію відповідальної поведінки людини в області духовного виробництва, та про усвідомлення провини, що дає поглиблене пізнання зв'язку причин та наслідків та вчить краще узгоджувати в майбутньому можливі наслідки своїх дій. Тому зрозуміло, чому мораль, незважаючи на протиріччя, підтримує тезу про абсолютну свободу, незалежну від зовнішніх причин, які роблять людську дію необхідною, – бо ж тоді аморальний вчинок неможливо засудити (як в такому разі засудити голодну людину за крадіжку їжі?).

Позиції моралі протистоїть наука, згідно з якою потрібно робити акцент не на дослідженні совісті, а на встановленні об'єктивних емпіричних причин дій відповідно до принципів детермінізму та раціональності. Проте такий підхід звільняє від відповідальності. А тому, щоб засудити вчинок, мораль вимушена ігнорувати позицію науки, навіть коли відомо, що даний вчинок є повністю детермінованим. Але знову виникає суперечність: якщо раціональне рішення не приводить до однозначного результату, на перше місце виходить свобода волі і, як можливий наслідок, або свобода невігласа (сваволя), або абсолютний детермінізм та неминучість науки.

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

Певну суперечність у розумінні співвідношення свободи та відповідальності ми спостерігаємо в області права (як прийнято говорити, право – це реакція розуму на дії свободи). Як відомо, юриспруденція систематизує суспільні та приватні свободи та встановлює між ними межі, хоча право в демократичному і ліберальному суспільстві вважає свободу загальною приналежністю кожної людини. Юриспруденція старається (позаяк мораль повинна "пронизувати" і право), при визначенні міри відповідальності відділяти суб'єктивний намір від об'єктивної детермінації вчинку, – суд неупереджений, позаяк сам не зачеплений збитком. Тому він може проникнути в суть справи та провести межу між суб'єктивним наміром та об'єктивним наслідком. Проте, позаяк задіяними є і потерпілі, то у вердикт суду включається відповідальність за зовнішню детермінацію. Адже юридична свобода однієї людини закінчується не на намірі, а там, де починається свобода іншої людини.

Дещо інша ситуація спостерігається у політичному та тісно пов'язаному з ним економічному житті демократичного суспільства. Тут часто діють мотиви, чужорідні до совісті, передусім влада і гроші. Політична боротьба не визнає різниці між суб'єктивними намірами та об'єктивними наслідками для визначення відповідальності: про дію судять у більшості випадків за її наслідками. З позиції моралі це є зрозумілим, адже те, що для політика є простою необачністю чи помилкою наміру, для мас людей, які відчули на собі наслідки його дій, може бути абсолютним злом. Проте і філософський аналіз підтверджує правомірність такого підходу. Суть у тому, що в кожному одиничному вчинку необхідно міститься загальне; він має багаторівневий, багатозначний зміст і відповідні наслідки. В міжособистісних стосунках цим часто нехтують через певну дріб'язковість вчинків. Проте можновладець високого рівня "...обязан знать всеобщую природу единичного деяния", "...должен знать не только..." единичный поступок, а также и всеобщее, находящееся с ним в связи (Gegel, 1990, p. 161), і на базі цього знання продумувати та передбачати "віяло" можливих наслідків. Таким чином, вміння управляти включає здатність передбачати, тому неспроможність адекватно оцінити можливі об'єктивні наслідки своїх дій для політика не може бути виправданням, бо це його провина, і його відповідальність.

На практиці політики у більшості випадків щоб уникнути відповідальності, прагнуть відділити суб'єктивний намір від об'єктивних наслідків дій, і тоді примусити їх взяти провину на себе може лише народ. Показовою є колізія між демократичним принципом, який вимагає періодичної зміни уряду, і потребою в неперервності влади для стабільності державного устрою. Підстави для боротьби за оновлення уряду є, адже будь-який уряд має власну політичну волю утриматись при владі, що з часом неминуче протиставить його суверенному народові. З цієї позиції в принципі законний, демократично вибраний уряд може прагнути до узурпації влади.

Інколи демократична влада, маючи позитивну свободу вибору, абсолютизує її, прикриваючись таємничими "державними інтересами", які не повністю збігаються з мораллю, законом, раціональністю чи інтересами народу. А негативні наслідки подібних намірів, якщо вони проявились, влада списує на непередбачуваність зовнішніх обставин, за які вона відповідальності начебто нести не може.

Безпосередня свобода індивідів або меншин може спростовуватися і у формах виконання державних законів з різних причин, починаючи від "державних інтересів" і закінчуючи необхідністю приймати рішення до того, як всі задіяні інтереси змогли виразити себе, і до того, як раціональне обговорення проблем приведе до узгодженого висновку. І все це є можливим у рамках легітимності, позаяк демократично вибрана влада має право на власну свободу вибору, а тому має право використовувати функцію раціоналізації сус-

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

пільства і у власних інтересах, звичайно, до певної межі. Проте, якщо влада починає маніпулювати багатозначністю понять "свобода – відповідальність" ради спасіння авторитету чи навіть свого існування, лише народ може вказати на межі її свободи та закликати до відповідальності. Але і тут прихована суперечність – не існує алгоритму, який би визначав, що є кращим – терпіти узурпацію легітимної влади (яка завжди може похвалитися деякою підтримкою населення, а значить і своєю "законністю") чи піднятися проти неї. А у випадку повстання знову таки важко виявити різницю між законним обуренням народу та спробою певної групи самій узурпувати владу під прикриттям народного гніву.

Знеціненню демократичних принципів у свідомості пересічної людини сприяє і те, що влада (використовуючи багатозначність поняття свободи), може підмінювати реальну свободу формальною, і тоді свобода влади може девальвувати свободу здатності. Скажімо, громадяни, отримавши свободу друкувати журнали, повинні і робити це вільно для маніфестації в них власних цілей. У протилежному випадку вони мають лише формальну свободу на відміну від реальної свободи влади.

Таких суперечностей у демократичному устрої (а значить і загрози постійних народних збурень) можна було б значно уникнути, якби державні закони дійсно мали всезагальний характер, тобто якби кожна людина могла знайти в них і свій власний вибір, побачити в своїх обов'язках і свої права. Проте безпосередньо приватна воля окремої людини не може стати загальною волею, виведеною в закон. Потрібен ряд опосередкувань та проміжних ланок для того, щоб свобода прояву індивідуальних інтересів піднялася до рівня інтересів загальних, і в державі запанувала гармонія. Звичайно, мета варта того, щоб цей шлях пройти, – скажімо, через відмежування сфери держави від сфери суспільства і створення громадянського суспільства, де дійсно діють раціоналізовані принципи демократії. Теоретичні підвалини формування громадянського суспільства розроблені досить ґрунтовно, але на практиці до довільного використання понять "свобода–відповідальність" додається протиріччя та змінність інтересів, плутанина індивідуальних інтелектуальних мотивацій, довільність у трактуванні раціональних аргументів, і стає зрозумілим, чому завдання оптимізації соціальних процесів через громадянське суспільство здається розв'язним лише частково.

Потрібно також звернути увагу на певну умовність виразу: "свобода індивіда", – адже ж тут нівелюються особистісні риси людини, людини як члена суспільства. Послідовна реалізація свободи індивіда приводить до фрагментації суспільства, до самотності та тривоги, тому що:

Первая потребность человека, будь то прокаженный или каторжник, отверженный или недужный, – обрести товарища по судьбе. Жажда утолить это чувство, человек расточает все свои силы, все свое могущество, весь пыл своей души. (Fromm, 2011, p. 143)

Заради можливості стати членом співтовариства індивід ладен навіть пожертвувати власною свободою, замінивши її на свободу колективу: "Хто говорить про свободу, говорить про суспільство" (Nisbet, 2010, p. 247). Тому допомога влади у створенні зв'язків, які з'єднують людину з колективом, не знищуючи її індивідуальності, суттєво сприяла б зменшенню психологічної напруги на рівні держави. Щоправда, за однієї умови – врахування матеріальної складової при формуванні співтовариств. Матеріалістичний принцип пер-

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

винності суспільного буття по відношенню до суспільної свідомості, хоча і втратив свою популярність під тиском критики, підтверджується і сучасною практикою – суспільством масового споживання. Показовою є конкретизація та індивідуалізація цього принципу через мотивацію потреб та їх ієрархію в теорії російсько-американського психолога А. Маслоу ("піраміда Маслоу"), вона є визнаною у середовищі вчених, нею повсюдно керуються на практиці.

Вищезазначене може звести нанівець усі зусилля влади по гармонізації суспільства на базі демократичних принципів і не лише тому, що в одні й ті ж самі базові поняття демократії сторони доволіно закладають різний зміст. Як підкреслює Ф. Ніцше, корені протиріччя свободи та відповідальності незнищенні, позаяк вони криються в суперечливій природі їх носіїв – самих людей:

В человеке тварь и творец соединены воедино: в человеке
есть материал, обломок, глина, грязь, бессмыслица, хаос; но в человеке
есть и творец, ваятель, твердость молота, божественный
зритель и седьмой день – понимаете ли вы это противоречие?
(Nietzsche, 1990, p. 226)

Тому ідея остаточного подолання зла, нецтва, моральних вад і абсолютного торжества їх позитивних антиподів є фантазійною; суспільство завжди залишатиметься суперечливим поєднанням різнорідних проявів духовності.

Таким чином, як саме поняття свободи, так і співвідношення понять "свобода – відповідальність" є багатозначними за змістом та надзвичайно суперечливими. Свобода приймає різні форми та міняє зміст у залежності від інтересів суб'єкта: економічних, політичних, соціальних, правових, моральних, релігійних. Опосередкування, через які має послідовно пройти свобода індивіда, щоб стати правом загальної свободи, вираженої в законах, також включають заперечення і суперечності. Крім того, співіснують свобода індивіда, сім'ї, релігійної конфесії, партії, бізнесової групи, держави і т.п. Вони можуть вступати в непримиренні конфлікти, позаяк мають різні інтереси, а тому відстоюють різні розуміння свободи та відповідальності. Розуміння свободи мораллю може вступати в колізію з наукою та державними свободами, як показують політичні процеси. Філософський аналіз можна продовжувати, але перейдемо до висновків.

Позаяк рамки статейного дослідження не дають можливості всебічного дослідження, ми спробуємо висвітлити лише деякі аспекти соціально-політичних проблем демократичного устрою, зокрема, покажемо "гуманітарні" прогалини державного управління, недооцінка яких може привести до серйозних народних збурень. Так, істотним недоліком соціального управління можна вважати недооцінку сфери формування особистості. Згадуючи розчарування результатами соціалістичного досвіду "формування всебічно розвиненої особистості", це можна зрозуміти, проте лише частково, адже, як вказав Е. Фромм:

Самые прекрасные, как и самые уродливые наклонности человека...
возникают в результате социального процесса формирования лич-

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

ности. Иными словами, общество осуществляет не только функцию

подавления, хотя и эту тоже, но и функцию созидания личности.

(Fromm, 2011, p. 21)

По факту народження людина є лише "проектом" Ж.-П. Сартр, істотою незавершеною, вона сама протягом життя робить із себе ту, якою стає, і держава повинна брати постійну активну участь у цьому процесі. Іншого способу дати людям глибоке розуміння базових світоглядних понять просто не існує. Проте, при спробі держави швидко взятися до роботи по формуванню особистості з установкою на успіх ми знову отримуємо суперечність, – спостерігаючи за масою різномірних способів формування особистості від "м'якої сили" до відвертого примусу, бачимо, що об'єднує всі ці способи, як правило, лише малоефективність.

На шляху до оптимізації соціальних процесів демократична влада має відійти від технократичної, формалізованої форми правління і будь-які управлінські рішення постійно підкріплювати солідною базою результатів досліджень соціально-гуманітарних дисциплін, найперше – філософії Г. Гегель (Gegel, 2000) зазначав, що "... науки, сколько бы они не пытались рассуждать, не обращаясь к философии, они без нее не могут обладать ни жизнью, ни духом, ни истиной" (р. 41), а також психології, політології, – причому досліджень теоретико-прикладних, з елементами моніторингу. Наразі склалася "двополярна" система: з одного боку, є пласт філософських напрацювань з базових демократичних принципів, а з іншого – повсюдне емоційно-поверхнєве їх бачення. Політологія часто аналізує теми, які виходять на пік популярності (читай моди), допускаючи категоричні та односторонні твердження, які потім трансформуються в основу дій політичного істеблішменту та хаотичні дії населення. У підсумку ми спостерігаємо, як повсюдно наслідками пояснюють причини, правду перетворюють на (абсолютну) істину, свободу відривають від відповідальності та зводять до сваволі, ігнорують категорію міри "Мера чужда нам, сознаемся в этом; нас щекочет именно бесконечное, безмерное..., где нам грозит и наибольшая опасность..." (Nietzsche, 1990, p. 225). При цьому, як справедливо підкреслив В. В. Хміль:

На сьогоднішній день політологічна аналітика домінує над

філософським поясненням складних демократичних процесів, що

робить внутрішню основу соціальної людини більш неясною замість

чіткої ідентифікації людських цінностей та майбутніх глобальних

перспектив. (Khmil, 2016, p. 47)

Тому як ніколи потрібна постійна, глибоко продумана філософсько-дидактична програма просвітництва населення та "мережа" постійно діючих гуманітарних державних інституцій, що однозначно покращить якість державного управління. Причому формування демократичного світогляду потрібно починати зі світовідчуття, світосприйняття, світорозуміння – у тій послідовності, у якій формується світогляд, – адже ми знаємо, наскільки малоефективними є раціональні аргументи, якщо світогляд особистості уже склався. А "точок" впливу на прогалини в розумінні базових демократичних принципів пересічною

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

людиною, як засвідчує практика, є досить багато. Мета – знайти засоби для заміни традиційної, десь стихійної формули абсолютизації свободи людини: "досягати того, чого хотіла досягти" на "мати право вибирати, чого хоче досягти". Відмінність між цими формулами очевидна – у другому випадку припускається уже розуміння відносності свободи, згода на певне обмеження власної свободи реальністю та розуміння, що її можна повноцінно реалізувати лише через самообмеження. Звичайно, цей процес є можливим лише в розширеному діапазоні можливостей (розширенні ступенів свободи), на кшталт: "людина повинна почуватися задоволеною, і не міняючись", знову-таки при дотриманні принципу конкретності істини. Цілі потрібно ставити реальні. Ідеалу всебічно розвиненої особистості, який передбачає настання духовної досконалості тоді і потім, демократичне суспільство має протиставити модель постійного відтворення існуючого стану духовної диференціації, лише зводячи її внутрішню суперечливість до неантагоністичної. Кінцевою метою цих зусиль, думається, є формування свідомої (як емоційної, так і раціональної) громадянської позиції та самодетермінації, самообмеження особистості, як наслідку повного усвідомлення відповідальності за свої задуми, наміри та рішення.

Наукова новизна

Авторами проведений філософський аналіз базових понять демократії як ідеології та політичного устрою, в результаті якого було: обґрунтовано значимість філософського аналізу понять "свобода" та "відповідальність"; досліджено механізм функціонування понять свободи та відповідальності у різних ідеологіях та різних сферах суспільного життя; проведено філософський аналіз поняття відповідальності, виявлені причини парадоксальності його проявів; окреслено науковий та дидактичний потенціал філософської розробки категорій свободи та відповідальності у практиці демократичних процесів; поставлено питання про необхідність врахування ієрархії змісту свободи (розмежування слова, поняття, категорії).

Висновки

Гасла свободи супроводжують людство протягом тривалого історичного періоду, а тому ми маємо і досить ґрунтовні філософські дослідження з цієї теми: праці Спінози, Лейбніца, Гегеля, Руссо, Ніцше, Сартра, Фромма, Бердяєва та багатьох інших. На сьогодні разом з помітним поширенням демократії як ідеології та соціально-політичного устрою розширився і ареал застосування слова "свобода" як ядра демократії, що, безумовно, є позитивним. Однак, у практиці застосування демократичних принципів поступово накопичуються проблеми, які у перспективі можуть загрожувати самим підвалинам демократії, а недостатність та поверхневність гуманітарних досліджень з цієї теми не сприяє виходу на оптимальний шлях розвитку демократичного суспільства. Одну з причин подібної ситуації автори бачать у недооцінці та неврахуванні аналізу філософського рівня понять "свобода" та "відповідальність". У статті проаналізовано суперечливість та неоднозначність проявів свободи та відповідальності при різних ідеологіях та державних устроях, а також у різних сферах суспільного життя, та розроблено рекомендації для практичного втілення результатів аналізу у політичне життя. Перспективи для подальших досліджень є досить широкими: є необхідність розмежування та окремого аналізу слова "свобода" (як емоційного виразу), поняття "свобода" (як об'єкта вивчення гуманітарних дисциплін) та категорії "свобода" (як об'єкта глибинного та всебічного філософського аналізу); також необхідна увага науки та філософії до нових проявів сучасного політичного життя, можливо, з перспективою формування і нової, більш прогресивної моделі суспільно-політичного устрою.

REFERENCES

- Ahonen, P., Tienari, J., Meriläinen, S., & Pullen, A. (2014). Hidden contexts and invisible power relations: A Foucauldian reading of diversity research. *Human Relations*, 67(3), 263-286. doi: 10.1177/0018726713491772 (in English)
- Fromm, E. (2011). *Escape From Freedom*. G. F. Shveytnik, Trans. from Engl. Moscow: AST. (in Russian)
- Gegel, G. V. (1990). *Filosofija prava*. Moscow: Mysl. (in Russian)
- Gegel, G. V. (2000). *Phänomenologie des Geistes*. G. G. Shpeta, Trans. from Germ. Moscow: Nauka. (in Russian)
- Hardy, C., & Thomas R. (2014). Strategy, Discourse and Practice: The Intensification of Power. *Journal of Management Studies*, 51(2), 320-348. doi: 10.1111/joms.12005 (in English)
- Karpenko, S. R. (2015). Discourse of Power and Discourse of Masses in Modern Philosophical Anthropology: Cultural, Biological and Religious Dimensions. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 8, 19-28. doi: 10.15802/ampr2015/55719 (in Ukrainian)
- Khmil, V. V. (2016). Ambiguous janus of modern democracy. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 9, 47-54. doi: 10.15802/ampr2016/72228 (in English)
- Lejbnic, G.-V. (1982). Rassuzhdenie o metafizike. In *Sochineniya v chetyrekh tomakh* (Vol. 1). Moscow: Mysl. (in Russian)
- Nisbet, R. (2010). *The Quest for Community: A Study in the Ethics of Order and Freedom*. Wilmington: Intercollegiate Studies Institute. (in English)
- Nietzsche, F. (1990). Po tu storonu dobra i zla. In *Sochineniya* (Vol. 2). Moscow: Mysl. (in Russian)
- Russo, Z.-Z. (1998). *Ob obshchestvennom dogovore. Traktaty*. Trans. from French. Moscow: KANON-PRESS: Kuchkovo pole. (in Russian)
- Shmitt, K. (2000). *Politische theologie*. Trans. from Germ. Moscow: KANON-PRESS-TS: Kuchkovo pole. (in Russian)
- Tur, M. H. (2006). Demokratychnyi protses i pravova derzhava: Problemy lehitymatsii. *Demokratychnyi rozvytok Ukrainy: Materialy konferentsii: Collection of scientific papers*, 366-369. Kyiv: National Pedagogical Dragomanov University. (in Ukrainian)

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Hidden contexts and invisible power relations: A Foucauldian reading of diversity research / P. Ahonen, J. Tienari, S. Meriläinen, A. Pullen // *Human Relations*. – 2014. – № 67 (3). – P. 263–286. doi: 10.1177/0018726713491772
- Фромм, Э. Бегство от свободы / Э. Фромм ; пер. с англ. Г. Ф. Швейтлик. – Москва : АСТ, 2011. – 288 с.
- Гегель, Г. В. Философия права / Г. В. Гегель. – Москва : Мысль, 1990. – 524 с.
- Гегель, Г. В. Феноменология духа / Г. В. Гегель ; пер. с нем. Г. Г. Шпета. – Москва : Наука, 2000. – 495 с.
- Hardy, C. Strategy, Discourse and Practice: The Intensification of Power / C. Hardy, R. Thomas // *Journal of Management Studies*. – 2014. – Vol. 51, Is. 2. – P. 320–348. doi: 10.1111/joms.12005
- Карпенко, С. Р. Дискурс влади і дискурс мас у сучасній філософській антропології: культурний, біологічний та релігійний виміри / С. Р. Карпенко // *Антропологічні виміри філософських досліджень*. – 2015. – Вип. 8. – С. 19–28. doi: 10.15802/ampr2015/55719
- Khmil, V. V. Ambiguous Janus of Modern Democracy // *Антропологічні виміри філософських досліджень*. – Вип. 9. – 2016. – С. 47–54. doi: 10.15802/ampr2016/72228
- Лейбниц, Г.-В. Рассуждение о метафизике / Г.-В. Лейбниц // *Сочинения в четырех томах*. – Москва : Мысль, 1982. – Т. 1. – 636 с.
- Nisbet, R. (2010). *The Quest for Community: A Study in the Ethics of Order and Freedom* / R. Nisbet. – Wilmington : Intercollegiate Studies Institute, 2010. – 330 p.
- Ницше, Ф. По ту сторону добра и зла / Ф. Ницше // *Сочинения* : в 2 т. – Москва : Мысль, 1990. – Т. 2. – 829 с.
- Руссо, Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты : [пер. с фр.] / Ж.-Ж. Руссо. – Москва : КАНОН-ПРЕСС : Кучково поле, 1998. – 416 с.
- Шмитт, К. Политическая теология : [пер. с нем.] / К. Шмитт. – Москва : КАНОН-ПРЕСС-Ц : Кучково поле, 2000. – 336 с.
- Тур, М. Г. Демократичний процес і правова держава: проблеми легітимації / М. Г. Тур // *Демократичний розвиток України : матеріали конференції : зб. наук. пр. / Національний педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова*. – Київ, 2006. – С. 366–369.

З. В. СТЕЖКО^{1*}, Ю. Г. СТЕЖКО^{2*}^{1*}Центральноукраїнський національний технічний університет (Кропивницький, Україна), ел. пошта zoiastez@ukr.net, ORCID 0000-0002-0172-4487^{2*}Національний авіаційний університет (Київ, Україна), ел. пошта istezhko@ukr.net, ORCID 0000-0002-0226-8081

ПРОТИВОРЕЧИВОСТЬ СВОБОДЫ И ПАРАДОКСЫ ОТВЕТСТВЕННОСТИ (АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ)

Цель статейного исследования заключается в освещении методологической роли социальной философии в процессах оптимизации демократического устройства, осовременивании представлений о категории свободы и ответственности – через философский анализ дефиниций представителями различных политических сил и гуманитарных наук. Задача – раскрыть причины неоднозначности понятия демократии через анализ многозначности понятий свободы и ответственности и предотвратить опасность перерастания демократии в диктатуру или охлократию. **Теоретическим базисом** служат фундаментальные разработки выдающихся философов, таких как Б. Спиноза, Г. В. Ф. Гегель, Г. В. Лейбниц, Ф. Ницше, Ж.-Ж. Руссо, Ж.-П. Сартр, Э. Фромм, Н. Бердяев и другие; основные принципы социальной философии – социального детерминизма, конкретности истины, рациональности, взаимосвязи и развития, требования всесторонности и критичности рассмотрения. **Научная новизна** заключается в обосновании значимости для современной практики философского анализа содержания ключевых понятий демократии – "свобода" и "ответственность"; в раскрытии механизма функционирования понятий свободы и ответственности в различных идеологиях и различных сферах общественной жизни; в проведении философского анализа понятия ответственности, выявлении причин парадоксальности его проявлений; в определении научного и дидактического потенциала философской разработки категорий свободы и ответственности в практике демократических процессов; в постановке вопроса о необходимости учета иерархии содержания свободы (разграничение слова, понятия, категории). **Выводы.** В результате исследования было установлено, что оптимизации демократического устройства необходимо предшествовать философское понимание основных принципов и понятий демократии, прежде всего свободы и ответственности, и учета его результатов в практике повседневной жизни государства. Модели гармонизации демократического строя (что является идеалом) нужно противопоставить модель постоянного воспроизводства существующего состояния духовной дифференциации мировоззрения человека, лишь сводя ее внутреннюю противоречивость к неантагонистической, и формирование на этой основе черт самоограничения, самодетерминации личности – как следствия понимания относительности свободы, полного осознания и принятия ответственности за свои намерения и решения.

Ключевые слова: человек; власть; демократия; свобода; ответственность; противоречие

Z. V. STEZHKO^{1*}, Y. G. STEZHKO^{2*}^{1*}Central Ukrainian National Technical University (Kropivnitsky, Ukraine), e-mail zoiastez@ukr.net, ORCID 0000-0002-0172-4487^{2*}National Aviation University (Kyiv, Ukraine), e-mail istezhko@ukr.net, ORCID 0000-0002-0226-8081

CONTRADICTION OF FREEDOM AND PARADOXES OF RESPONSIBILITY (ANTHROPOLOGICAL ANALYSIS)

Purpose of the paper is to highlight the methodological role of social philosophy in the processes of optimizing the democratic system, modernizing the content of the category of freedom and responsibility – through the philosophical analysis of definitions by representatives of various political forces and the humanities. The task is to reveal the causes of the ambiguity of the concept of democracy through the analysis of the polysemy of the notions of freedom and responsibility and to prevent the danger of the transformation of democracy into a dictatorship or ochlocracy. **Theoretical basis** is the fundamental research of prominent philosophers such as B. Spinoza, G. F. F. Hegel, G.-V. Leibniz, F. Nietzsche, J.-J. Russo, J.-P. Sartre, E. Fromm, M. Berdyaev and others; the basic principles of social philosophy – social determinism, the concreteness of truth, rationality, interconnection and development, the requirements of comprehensiveness and criticism. **Originality** of the research is: in substantiating the significance of contemporary philosophical analysis of the content of key concepts of democracy – "freedom" and "responsibility"; in revealing the mechanism of the functioning of concepts of freedom and responsibility in

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

different ideologies and various spheres of public life; in conducting a philosophical analysis of the notion of responsibility, in revealing the reasons for the paradoxical nature of its manifestations; in outlining the scientific and didactic potential of the philosophical research of categories of freedom and responsibility in the practice of democratic processes; in posing the question of the need to take into account the hierarchy of the content of freedom (delineation of the word, concept, category). **Conclusions.** As a result of the study, it was found that the philosophical understanding of the basic principles and concepts of democracy, especially freedom and responsibility, must precede the optimization of the democratic system, and the results of philosophical analysis must be taken into account in the practice of everyday life of the state. The model of the constant reproduction of the existing state of spiritual differentiation of a person's worldview should be contrasted with the model of harmonization of the democratic system (which is an ideal), only reducing its internal contradiction to the non-antagonistic and the formation on this basis of self-limitation, self-determination of personalities – as a consequence of understanding the relativity of freedom, full awareness and acceptance responsibility for their intentions and decisions.

Keywords: man; power; democracy; freedom; responsibility; contradiction

Надійшла до редколегії: 10.09.2017

Прийнята до друку: 20.03.2018

UDC: 130.123.4:008

A. A. KRAVCHENKO^{1*}, O. V. STAROVOIT^{2*}^{1*}Kyiv National University of Trade and Economics (Kyiv, Ukraine), e-mail allusik_k@ukr.net, ORCID 0000-0001-8429-2183^{2*}National Pedagogical Dragomanov University (Kyiv, Ukraine), e-mail helenst0001@gmail.com, ORCID 0000-0001-7649-4455

MODERNITY AND WAR: ANTHROPOLOGICAL APPROACH IN POLEMOMOLOGY

Introduction. To understand the causes of wars and conflicts that, unfortunately, increasingly embrace modern civilization, we need to use a multidisciplinary research approach. The most appropriate study, in this case, is "polemology" which provides multidisciplinary research of the nature and origins of violence. The problem of the mankind salvation, which N. Fedorov attempted to solve in the 19th century, lies in looking for a possibility to realize and change the nature of violence. **Theoretical basis.** In the study we used a systematic approach to identify the internal relationship between different types of violence and possible ways of violence counteracting. **Originality.** As a result of the systematization of modern research in polemology, we found that modern science is not able to influence the gene structure of aggression. For this reason, the problem of salvation of the mankind is entrusted to neural programming technologies and educational technologies, based on an anthropological approach. **Conclusions.** Setting clear boundaries or Rubicon, between coercion and violence (in the meaning of evil) is possible only in cases when mankind gives up its private interests and takes care of the future of the Earth civilization. The problem of the mankind salvation is connected with the existence and realization of the ideas and ideals common for all people of the Earth. It is not the subject of the national safety strategies, which are focused on saving, and development of the national and cultural interests. However, it is a matter of the whole Earth civilization safety which is focused on the "Noosphere" interests and mankind salvation in the situation of its confrontation with the powers of outer space. In comparison with the possible outer space hazards, international and local conflicts, confrontations and wars, lose their priority.

Keywords: problem of the mankind salvation; polemology; anthropological approach; violence; war; coercion

Introduction

To understand the causes of wars and conflicts that, unfortunately, increasingly embrace modern civilization, we need to use a multidisciplinary research approach. The most appropriate study, in this case, is "polemology" which provides multidisciplinary research on the nature of violence. The problem of the mankind salvation, which N. Fedorov attempted to solve in 19th century, lies in looking for a possibility to realize and change the nature of violence. The problem of the mankind salvation becomes extremely pertinent in the age of information technologies. The mankind learned how to provide a knowledge manipulation and mathematically calculation of the alternative scenarios of the conflict resolution between players and their strategies within "the theory of games". The results of the "game theory" now widely used within information and communication technologies, as well as provoking conflicts and their resolution. Modern information and communication technologies have opened a wide access not only to the knowledge manipulation of but also to the consciousness manipulation. For example, the latest manipulative technologies allow us to enlighten the war for the resources of this or that state, as a national war for liberation, or to represent the annexation of the territory of an independent state as the "will" of the indigenous people.

Purpose

Resolving the problem of the mankind salvation is possible by ascertaining the nature of violence and establishing the boundaries, between coercion and violence in the meaning of evil. Coercion is considered as an act of will, a manifestation of consciousness that ensures the discipline

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

of the mind and its manifestations. Its function is to serve the wellness of society. However, the violence in the meaning of evil, in fact, is a destructive phenomenon, which runs-down the basis of personality and society. "If you want peace, discover what the war is", by following this slogan, we will consider the problem of the mankind salvation by doing the systematization of recent research in polemology.

Statement of basic material

A recent collective monograph on polemology that has to be taken into consideration within our research is "The Hybrid War: in Verbo et in Praxi" – edited by R. Dodonov (The Hybrid War, 2017). It's necessary to notice that the structure of a monograph is correctly composed, which makes it fully representative in the matter of the current polemology trends. On one hand, the monograph is composed using the classical approach of a Dynamic Sociology, which was conceived in 1951 by French sociologist G. Bouthoul within his book "Wars – the elements of polemology". Presently this approach is widely being developed by the French Institute of Polemology and the additional research centres in Belgium, Netherlands, Spain and Italy. On the other hand, the monograph is based on the theory of war and peace propounded by O. Bazaluk (2017). O. Bazaluk is guided by an anthropological approach and grounds his theory of war and peace on the research provided by the new-born discipline – neurophilosophy. Authors of the mentioned above collective monograph a priori accept an anthropological approach in polemology as an essential. In authors' opinion, the most significant peculiarity of the monograph consists in representation of sense and meaning of the new form of war – hybrid war "hybrid wars", which are the symbiosis of destroying the military and political system of the opponent by blackmailing, bribing, subversions, defamation, information pressure, and the manipulations of public conscience (Dodonov, 2017, p. 98). The combination of military and non-military techniques using the social protest potential is the core of the new generation wars. Consequently, the collective monograph "The Hybrid War: in Verbo et in Praxi" appears as the complex research on polemology which grounds itself in the anthropological approach, recent researches on neurophilosophy and social sciences. Here are some points about how the authors of the monograph propose to resolve the problem of the mankind salvation. In view of the fact that the logic of the monograph is built on the basis of the theory of war and peace, we will focus on it. In the article "The Problem of War and Peace: a Historical and Philosophical Analysis" O. Bazaluk uncovers the origins of his own theory. The theoretical and empirical basis of "war" and "peace" was made up principally from research in three areas: (1) Religion, ethics, philosophy and psychology, as comprehension of the normative-evaluative categories of good and evil; (2) Philosophy, political science, sociology and jurisprudence, in the theories of international relations; (3) History, fiction as well as documentary, memoir, reference, technical literature on the subject of "war" and "peace" (Bazaluk, 2017, p. 85) In the article "Philosophy of War and Peace: In Search of New European Security Strategy" by O. Bazaluk and D. Svyrydenko (2017, p. 95) authors propounded a practical implementation of the theory in European Security Strategy. Five key objectives of perspective European Security Strategy were formulated. The first objective should include the complex measures for the identification, registration and organization of the system of preventive work with mentalities, in which the pathologies in the structure and function of the neural ensembles of sub-consciousness and consciousness are clearly expressed that refract the active principle (as natural force) in aggressive manifestations. The second one should include the complex measures ensuring control over the direction of the physicochemical, predisposing, provoking and supporting factors of the external environment that have a direct impact on the mani-

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

festations of a mental space in ontogeny. The third objective should include the complex measures of prediction and solution of international (interstate) conflicts. The fourth objective of the security strategy should be aimed at eliminating the cause of war. The fifth objective should provide the complex measures involving the peaceful extension of comfortable conditions for the full realization of its internal creative potentials by a mental space.

The main idea of O. Bazaluk's theory of war and peace consists in peculiarities of the human brain internal structure (Bazaluk, & Blazhevych, 2016). Drawing upon the contemporary research on neurosciences O. Bazaluk asserts that 1-2% of new-born children have the natural propensity for an aggression. On one hand aggression can be caused by the ordinary brain structures and gene programs. On the other hand, it may appear as the result of pathologic changes, which can be caused by injuries, genes damage, virus's harmful activity etc. Nevertheless, by the old age, the quantity of the individuals who have a natural propensity for aggression increases up to 10% because of natural neurobiological and social changes. The high percentage of aggression-prone psyches is also mentioned by A. Nazaretyan (2018) Thus, the problem of violence – this is primarily a problem of understanding of human nature, which lies in the field of philosophical anthropology. In fact, an aggression is a special, formed by Nature, trait which forms the basis of intraspecies competition; it's the basis of the survival of biological species.

We may notice that the main thesis of O. Bazaluk's war and peace theory is not related to the structure and functions of the human brain. O. Bazaluk asserts that "War and Peace is a prerogative of educational technologies". By saying so he admits the leading role of the social environment in the matter of brain development. For this reason, to resolve the problem of the mankind salvation is no need to change the human nature. Modern neuroscience and genetic engineering are still not able to provide such changes. In the same time, we may ask if it is really necessary. The solution of the mankind salvation problem lies in the field of social and ethical practices.

At this point, it is important to look at the findings of N. Boychenko, presented in an article "Philosophical understanding of the nature of violence". Boychenko (2017) declares three main aspects of violence nature research to be distinguished: anthropological, social and ethical. She makes the following conclusion: "From the socio-philosophical point of view, it is necessary to specify exactly which social institutions and in which constellation generate violence" (p. 23). For this reason, the resolution of the mankind salvation problem is not about changing the human nature but is the matter of effective employ of social and ethical approach for violence consideration. For instance V. Fatkhutdinov and O. Bazaluk posits that the resolution of the mankind salvation problem consists in the targeted impact of educational technologies which may direct an aggression, formed in the neural structures, to the sake of a society, for instance, to the fair competition, or to the targeted achievement of some goals etc. In an article "The Importance of the Brain Neuro-Programming Technologies in National and Regional Security Strategies", authors describe the history of the development of neural programming of the brain including educational technologies in the history of culture. It appeared that the intention to take over a control of the natural brain aggression can be seen in History of philosophy since the Ancient times. This subject was mentioned and described in the articles by N. Boychenko (2017), T. Khagurov (2017), S. Klepko (2017), A. Kononov (2015), M.-A. Salamone (2017) and others.

Therefore, the nature of violence in the modern polemology is well defined by now. Violence naturally appears as a result of pathology in the formation of the neural ensembles of the human brain, which turns the natural mental activity into aggression, violence and evil. However, modern polemology does not have an intention to change the nature of violence. Despite the achievements of neurosciences and neuro-philosophy, mankind is still too far from a complete

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

neurological explanation of aggression and possibility of changing interventions, using genetic engineering. Polemologists research the technologies of effective impact on aggression manifestations, to turn their destructiveness into positive models of activity, potentially useful for individuals and society. Thus, the problem of the mankind salvation which was put into the urgency by N. Fedorov at the end of 19th century (Kononov, 2015) nowadays appears in the field of social philosophy and ethics.

An anthropological approach to social philosophy allows establishing the boundaries or rubicon between coercion and violence. By observing its social manifestations of an aggression, it becomes possible to characterize it in terms of good and evil. On the basis of a synthesis of modern polemology research, we suggest definitions for the terms "coercion" and "violence". The coercion, in fact, is an aggression, which is used for the sake of individuals and society. For example self-coercion; discipline for mind and body; conscious follow the particular lifestyle, ideals and life values which are established in the society, etc. Namely, aggression used for coercion is, in fact, an energy that may be considered as useful for the development of individuals and society. Influenced by the educational technologies and the brain neural programming, aggression appeared as a form of socially useful activity. The authors of the monograph "The Hybrid War: in Verbo et in Praxi", on the basis of numerous examples, demonstrated the main stages of aggression transformation into the forms of coercion. Some peculiarities of a coercion manifestation in everyday life are also described (The Hybrid War, 2017). The position of the modern neuroscience on this subject is revealed in the book by O. Bazaluk (2017). The technologies of brain neural programming, which turn aggression into a socially useful activity, are the technologies that form the sustainable stereotypes and motives of behavior based on peacefulness, neighborhood and tolerance. The neural programming, technologies are based on the achievements of the Cognitive neuropsychology, Social psychology, information and communicative technologies. Aggression in a form of violence is a destructive activity, which destroys the fundamentals of the society. In this case, violence manifests itself as an evil. Aggression as the violence develops as a result of either non-effective usage of neural programming, technologies or its direct influence. O. Bazaluk and A. Nazaretyan (2018) state that during the last years the degree of aggression is defined due to the character and direction of the neural programming technologies including educational technologies. In fact, educational policy of the state may stipulate targeted forming of increased aggressiveness of its citizens. Hybrid wars are the examples of a new, hidden form of aggression transformation into violence.

There is a question about how exactly in the time of modern communicative technologies, which give us more instruments for manipulation, can we establish boundaries between coercion and the violence as an evil. In the article "Supranational Nature of European Law and Horizons of National Legal Systems' Acculturation: Theoretical and Historical Analysis" V. Mandragelia (2016) alternatively answers the mentioned above question. He contends that We can assert that private international law in its modern sense gradually, but finally "dies", and to replace him "born" the new, globalized, supranational law. The archetype of this law is the law of the European Union.

Namely, we discover that the problem of the mankind salvation turns back to the idea, which was propounded by N. Fedorov and uncovered later in the article by A. Kononov (2015). The problem of the mankind salvation starts from giving the temporary and narrow frames of individual and national interests up for the sake of Earth civilization salvation. Regional and civilization legislation acts get a priority in comparison with state legislation systems. To understand a value of any decision and, in the same time, not to get involved into the next "theory of games"

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

or a manipulative technology, it is necessary to evaluate your decision in the context of its harm or profit for the Earth civilization. The manifestations of an aggression for the sake of the salvation of the Earth civilization are concerned with coercion; therefore, they are beneficial for the development of individuals and society. The manifestations of the coercion, which are destructive in the scale of Earth civilization, are violence in the meaning of evil, despite the possible "benefits" in the short-term perspective.

Originality

Classifying contemporary research on polemology, we discovered that the nature of the violence is quite strictly defined as a result of pathology in the formation of the neural ensembles of the human brain. The modern science is unable to impact the genetic structure of aggression. For this reason, the problem of the mankind salvation can be resolved using neural programming technologies including educational technologies. One of the neural programming technologies impact vectors is an actualization of the common idea, ideals and values in the scale of Earth civilization, which called to target human manifestations to resolving of the global problems concerned to the salvation of the Earth civilization.

Conclusions

To conclude, we posit, that establishment of the boundaries or rubicon between coercion and violence as evil is possible only in cases when mankind gives up the vested interests and focuses on the Earth civilization future. The problem of the mankind salvation, in fact, is a problem of relevance of the common idea, ideal and values in the scale of Earth civilization. It is not the matter of the national safety strategies, which are focused on conservation and development national and cultural interests but the matter of the Earth civilization safety, which is based on the interests of the Earth noosphere and mankind salvation in a struggle with the powers of outer space. Regional and international conflicts are not relevant in comparison to the potential outer space hazards.

REFERENCES

- Bazaluk, O. (2017). The Problem of War and Peace: A Historical and Philosophical Analysis. *Philosophy and Cosmology*, 18, 85-103. (in English)
- Bazaluk, O. (2017). *The Theory of War and Peace: The Geophilosophy of Europe*. Newcastle Upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing. (in English)
- Bazaluk, O., & Blazhevych, T. (2016). The Philosophy of War and Peace. *Philosophy and Cosmology*, 17, 12-25. (in English)
- Bazaluk, O., & Svyrydenko, D. (2017). Philosophy of War and Peace: In Search of New European Security Strategy. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 12, 89-99. doi: 10.15802/ampr.v0i12.119150 (in English)
- Boychenko, N. M. (2017). Counterfactuality of the ethical norms of higher education. *Future Human Image*, 7, 28-35. (in English)
- Boychenko, N. M. (2017). Philosophical understanding of the nature of violence. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 12, 16-26. doi: 10.15802/ampr.v0i12.119076 (in Ukrainian)
- Dodonov, R. O. (Ed.). (2017). *Hibrydna viina: In verbo et in praxi: Monohrafiia*. – Vinnytsia: Nilan-LTD. (in Ukrainian)
- Dodonov, R. O., Kovalskyi, H., Dodonova, V., & Kolinko, M. (2017). Polemological Paradigm of Hybrid War Research. *Philosophy and Cosmology*, 19, 97-109. (in English)
- Fatkhutdinov, V., & Bazaluk, O. (2018). The Importance of the Brain Neuro-Programming Technologies in National and Regional Security Strategies. *Philosophy and Cosmology*, 20, 74-82. doi: 10.29202/phil-cosm/20/6 (in English)

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

- Khagurov, T. (2017). Evil as a Subject of Sociological Cognition: Methodological Reflections. *Future Human Image*, 7, 36-45. (in English)
- Klepko, S. (2017). Pedagogy of Peace and Philosophy of War: The Search for Truth. *Future Human Image*, 7, 46-49. (in English)
- Kononov, A. (2015). Nikolay Fedorov's "The philosophy of common task" and the problem of salvation of human race. *Philosophy and Cosmology*, 15, 216-224. (in English)
- Mandragelia, V. (2016). Supranational Nature of European Law and Horizons of National Legal Systems Acculturation: Theoretical and Historical Analysis. *Philosophy and Cosmology*, 16, 171-178. (in English)
- Nazaretyan, A., Ismailov, Y., & Sazhienko, E. (2018). "Our Last Century": Is the Earth Civilization Cosmologically Relevant? *Philosophy and Cosmology*, 20, 18-32. (in English)
- Salamone, M.-A. (2017). Equality and Justice in Early Greek Cosmologies: The Paradigm of the "Line of the Horizon". *Philosophy and Cosmology*, 18, 22-31. (in English)

LIST OF REFERENCE LINKS

- Bazaluk, O. The Problem of War and Peace: A Historical and Philosophical Analysis / O. Bazaluk // *Philosophy and Cosmology*. – 2017. – Vol. 18. – P. 85–103.
- Bazaluk, O. The Theory of War and Peace: The Geophilosophy of Europe / O. Bazaluk. – Newcastle Upon Tyne : Cambridge Scholars Publishing, 2017. – 185 p.
- Bazaluk, O. The Philosophy of War and Peace / O. Bazaluk, T. Blazhevych // *Philosophy and Cosmology*. – 2016. – Vol. 17. – P. 12–25.
- Bazaluk, O. Philosophy of War and Peace: In Search of New European Security Strategy / O. Bazaluk, D. Svyrydenko // *Антропологічні виміри філософських досліджень*. – 2017. – Вип. 12. – С. 89–99. doi: 10.15802/ampr.v0i12.119150
- Boychenko, N. Counterfactuality of the ethical norms of higher education / N. Boychenko // *Future Human Image*. – 2017. – Vol. 7. – P. 28–35.
- Бойченко, Н. М. Філософське розуміння природи насильства / Н. М. Бойченко // *Антропологічні виміри філософських досліджень*. – 2017. – Вип. 12. – С. 16–26. doi: 10.15802/ampr.v0i12.119076
- Гібридна війна: In verbo et in praxi : монографія / під заг. ред. Р. О. Додінова. – Вінниця : Нілан-ЛТД, 2017. – 412 с.
- Polemological Paradigm of Hybrid War Research / R. Dodonov, H. Kovalskyi, V. Dodonova, M. Kolinko // *Philosophy and Cosmology*. – 2017. – Vol. 19. – P. 97–109.
- Fatkhutdinov, V. The Importance of the Brain Neuro-Programming Technologies in National and Regional Security Strategies / V. Fatkhutdinov, O. Bazaluk // *Philosophy and Cosmology*. – 2018. – Vol. 20. – P. 74–82. doi: 10.29202/phil-cosm/20/6
- Khagurov, T. Evil as a Subject of Sociological Cognition: Methodological Reflections / T. Khagurov // *Future Human Image*. – 2017. – Vol. 7. – P. 36–45.
- Klepko, S. Pedagogy of Peace and Philosophy of War: The Search for Truth / S. Klepko // *Future Human Image*. – 2017. – Vol. 7. – P. 46–49.
- Kononov, A. Nikolay Fedorov's "The philosophy of common task" and the problem of salvation of human race / A. Kononov // *Philosophy and Cosmology*. – 2015. – Vol. 15. – P. 216–224.
- Mandragelia, V. Supranational Nature of European Law and Horizons of National Legal Systems' Acculturation: Theoretical and Historical Analysis / V. Mandragelia // *Philosophy and Cosmology*. – 2016. – Vol. 16, № 1. – P. 171–178.
- Nazaretyan, A. (2018). "Our Last Century": Is the Earth Civilization Cosmologically Relevant? / A. Nazaretyan, Y. Ismailov, E. Sazhienko // *Philosophy and Cosmology*. – 2018. – Vol. 20. – P. 18–32.
- Salamone, M.-A. Equality and Justice in Early Greek Cosmologies: The Paradigm of the "Line of the Horizon" / M.-A. Salamone // *Philosophy and Cosmology*. – 2017. – Vol. 18. – P. 22–31.

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

А. А. КРАВЧЕНКО^{1*}, О. В. СТАРОВОЙТ^{2*}^{1*}Київський національний торговельно-економічний університет (Київ, Україна), ел. пошта allusik_k@ukr.net, ORCID 0000-0001-8429-2183^{2*}Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова (Київ, Україна), ел. пошта helenst0001@gmail.com, ORCID 0000-0001-7649-4455**СУЧАСНІСТЬ І ВІЙНА: АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ПІДХІД У ПОЛЕМОЛОГІЇ**

Вступ. Щоб зрозуміти причини воєн і конфліктів, які, на жаль, все більше охоплюють сучасну цивілізацію, нам необхідно використовувати міждисциплінарний підхід. Дослідження воєн, який рідше називають полемологія – це мультидисциплінарне дослідження природи насильства. Спасіння людства як проблема, яку в масштабах цивілізації намагався вирішити М. Фьодоров, ще в XIX столітті, укладена в природі насильства і в можливостях цю природу усвідомити і змінити. **Методологія.** У дослідженні було використано системний підхід для виявлення внутрішнього взаємозв'язку між різними видами насильства та, відповідно, протидії насильству. **Новизна.** В результаті систематизації сучасних досліджень в полемології встановлено, що сучасна наука не має можливості впливати на генну структуру агресії. З цієї причини, проблема спасіння людства покладається на технології нейропрограмування мозку, включаючи освітні технології, основу яких становить антропологічний підхід. **Висновки.** Встановлення чітких кордонів, або рубікону, між примусом і власне насильством, як злом, можливо тільки в тих випадках, коли людство абстрагується від приватних інтересів і за основу приймає питання, які стосуються майбутнього цивілізації Землі. Проблема спасіння людства – це проблема актуальності загальної ідеї, ідеалу і цінностей в масштабах цивілізації Землі. Це питання не національних стратегій безпеки, які орієнтовані виключно на збереження і розвиток національно-культурних інтересів, а безпеки цивілізації Землі, в основі якої закладені інтереси ноосфери Землі і всезагального спасіння людства в протистоянні з силами космосу. У порівнянні з небезпеками, які підстерігають людство з масштабів космосу, міжнародні та регіональні конфлікти, протистояння і війни, втрачають свою першочерговість.

Ключові слова: проблема спасіння людства; полемологія; антропологічний підхід; насильство; війна; примус

А. А. КРАВЧЕНКО^{1*}, О. В. СТАРОВОЙТ^{2*}^{1*}Киевский национальный торгово-экономический университет (Киев, Украина), эл. почта allusik_k@ukr.net, ORCID 0000-0001-8429-2183^{2*}Национальный педагогический университет имени М. П. Драгоманова (Киев, Украина), эл. почта helenst0001@gmail.com, ORCID 0000-0001-7649-4455**СОВРЕМЕННОСТЬ И ВОЙНА: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД В ПОЛЕМОЛОГИИ**

Введение. Чтобы понять причины войн и конфликтов, которые, к сожалению, все больше охватывают современную цивилизацию, нам необходимо использовать междисциплинарный подход. Исследования войн, который реже называют полемологией – это мультидисциплинарное исследование природы насилия. Спасение человечества как проблема, которую в масштабах цивилизации пытался решить Н. Фёдоров, еще в XIX столетии, заключена в природе насилия и в возможностях эту природу осознать и изменить. **Методология.** В исследовании был использован системный подход для выявления внутренней взаимосвязи между различными видами насилия и, соответственно, противодействия насилию. **Новизна.** В результате систематизации современных исследований в полемологии установлено, что современная наука не обладает возможностями влиять на генную структуру агрессии. По этой причине, проблема спасения человечества возлагается на технологии нейропрограммирования мозга, включая образовательные технологии, основу которых составляет антропологический подход. **Выводы.** Установление четких границ, или рубикона, между принуждением и собственно насилием, как злом, возможно только в тех случаях, когда человечество абстрагируется от частных интересов и за основу принимает вопросы, затрагивающее будущее цивилизации

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

Земли. Проблема спасения человечества – это проблема актуальности общей идеи, идеала и ценностей в масштабах цивилизации Земли. Это вопрос не национальных стратегий безопасности, которые ориентированы на сохранение и развитие национально-культурных интересов, а безопасности цивилизации Земли, в основе которой заложены интересы ноосферы Земли и всеобщего спасения человечества в противостоянии с силами космоса. В сравнении с опасностями, которые подстерегают человечество из масштабов космоса, межнациональные и региональные конфликты, противостояния и войны, утрачивают свою первоочерёдность.

Ключевые слова: проблема спасения человечества; полемология; антропологический подход; насилие; война; принуждение

Received: 29.09.2017

Accepted: 23.03.2018

УДК 141.2:241

З. В. ШВЕД^{1*}

^{1*}Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна), ел. пошта shwedzoya@yahoo.com, ORCID 0000-0002-5766-1980

МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ПРОБЛЕМИ ВІЙНИ І МИРУ В РЕЛІГІЙНИХ УЯВЛЕННЯХ ОСОБИСТОСТІ

Мета. Основна мета статті полягає у розгляді методологічних особливостей формування і інтерпретацій уявлень про війну і мир в контексті духовного (нераціонального) переосмислення людиною природи соціальних феноменів, серед яких особливе місце займають політико-правові явища сучасного світу. Це передбачає вирішення наступних завдань: по-перше, розкрити зміст сучасних підходів в розумінні особливостей ролі релігійних переконань та релігійного фундаменталізму в житті особистості і, по-друге, реконструювати динаміку трансформацій в уявленнях про війну і мир в контексті релігійних духовних практик. **Теоретичний базис.** Аналіз автора заснований на систематичній реконструкції теоретичних моделей осмислення релігійного фундаменталізму і його зв'язку з тематикою сучасних антропологічних досліджень. Зафіксоване в результаті дослідження положення про те, що таксономія різних видів релігійного фундаменталізму включає в себе в більшій мірі політичні, правові та економічні маркери, залишає не вирішення питання про те, яким є якісний вплив фундаменталістських ідей на духовну складову життя людини. Звернення до проблеми релігійного фундаменталізму в контексті переосмислення феноменів війни та миру пов'язується з актуалізацією цих явищ в комунікаційному, медійному, ідеологічному середовищах. Саме тому, в контексті проведеного аналізу та враховуючи цілі, сформульовані в роботі, були розглянуті основні сучасні підходи положеннях релігійних традицій, які артикують проблем загрози глобальному світу в контексті актуалізації і повернення релігійного фактора в повсякденне життя людини, в тому числі і через політику. **Наукова новизна.** Автором доведено, що при аналізі релігійного аспекту в реінтерпретації уявлень про війну і мир, необхідно враховувати як доктринальну складову певного типу віровчення, так і індивідуально-психологічні особливості людини. Ці особливості, які проявляються в різних типах вірувань, можуть бути верифіковані завдяки аналізу особливостей релігійних практик, які репрезентують змістовну складову релігійного віровчення. **Висновки.** Підставою для формування уявлень про війну і мир в теїстичних релігіях лежить ряд положень пов'язаних з природою світу і людини, які є результатом прояву вольового акту надприродною сутністю. У традиції переосмислення покликання людини в контексті фундаменталістського дискурсу ці ідеї набувають статус духовно визначених і політично досяжних цілей, які мисляться у зв'язку з встановлення божественного задуму і подолання розриву між матеріальним світом і ідеальним світопорядком.

Ключові слова: релігійні переконання особистості; релігійний фундаменталізм; війна; мир; соціальні практики; модернізм

Вступ

Антропологічна проблематика сучасних гуманітарних досліджень спрямована не тільки на осмислення природи та суті особливих форм екзистенційної присутності людини у світі, але і на тих соціальних зумовленостях, якими інспіроване саме оприсутнення особистості у світі культури, релігії, політики, права та економіки. Тому однією з провідних теоретико-методологічних проблем сучасної філософської антропології є аналіз та визначення специфіки виразу тих ідей, які безпосередньо впливають на життя людини. Така позиція властива як філософам так і політологам, культурологам та релігієзнавцям. На підтвердження даної тези наведемо парафраз думки Віктора Єленського (Yelenskyi, 2013), який вказував на те, що серед специфічних способів репрезентації концептів та ідей, значущих для людської екзистенції, релігія посідає важливе місце.

Важливим аспектом вивчення проблем війни та миру в уявленнях особистості є проблема індивідуальної свободи та зумовленого нею права. На окрему увагу, у цьому кон-

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

тексті, заслуговують праці Валерія Маркевічуса, який, досліджуючи зв'язок між правом та моральним виправданням цього права на насильство, вказував на необхідність переосмислення психологічних аспектів усвідомлення провини від війни, яка може бути подолане завдяки моральним факторам "розробці етики відповідальності... для вияву етичних проблем в принципово нових контекстах" (Morkevičius, 2017, p. 442). Окрім названих вище елементів автор наголошує на тому, що в сучасному світі постає необхідним, "створення мови для обговорення витрат на війну" тобто того, які ресурси використовують не тільки в еквіваленті матеріальних видатків, але й психологічні витрати і здобутки, що пов'язані з веденням війни. І тут, за нашим переконанням необхідно говорити не про економічну її вартість, а про творчий потенціал і людський ресурс, які задіяні у цьому процесі і можуть бути зумовлені релігійним фактором.

Завдяки релігії людина може ставити перед собою "видатні цілі" не тільки на особистісному, але і на суспільно значущому рівні, релігія може сприяти як консолідації (стратегія миру), так і конфронтації (стратегія війни) в суспільних відносинах. При цьому розуміння релігійного фундаменталізму як "повернення до основ", стає джерелом актуалізації тих ідеалів досконалого життя людини, які знаходять нове осмислення у постсекулярному світі масової комунікації. Філософське осмислення природи фундаменталізму, війни і миру відрізняється від релігійного тим, що визначення даних явищ здійснюється в контексті суспільно значущих фактів історичного поступу людства та акцентує увагу на багатоманітні їх проявів. Як зазначав О. А. Степанов (Stepanov, 2007, p. 56) у своїй статті "Війна і мир у смисловому просторі філософії: методологічні аспекти" для розуміння цих концептів, вони мають розглядатися у взаємному зв'язку, з огляду на те, що смисловий простір філософії вимагає, за словами автора "вивчення істинних законів громадянського суспільства", у якому вільна особистість на основі суб'єктивно значущих смислів творить світ культури. Цей світ культури, перебуваючи під впливом фундаменталістських уявлень, переосмислює обриси ідей війни та миру, і формує не тільки простір для полеміки про їх зміст, але й окреслює можливі варіанти їх тлумачень.

Актуальність даної тематики, на наш погляд, викликана ще й тим, що ми стаємо свідками виникнення нових політичних практик, пов'язаних з реінтерпретацією природи конфліктів, якими зумовлене формування так званої альтернативної глобалізації. Наталья Бойченко (Boychenko, 2017, p. 25) в своїй статті "Філософське розуміння природи насильства" вказує на те, що вдаючись до класифікації насильства необхідно враховувати його природу, яка, завдяки використанню етичний принцип класифікації, тлумачитися в широкому та вузькому значенні. При цьому одним із значущих факторів, які можуть сприяти виникненню та поширенню насильства, є саме перетлумачення змісту "руйнівної мети", вираженої в релігійній або політичній доктрині. У такому розумінні мовиться про особливості ідеалів доцільності та цілепокладання, які первинно формулюються у релігійних традиціях та секуляризуються у процесі перетворень у політико-правові практики. Водночас, мовні конструкти, якими висловлені ці ідеї, репрезентують загальні аксіологічні та етичні тренди конкретно-історичної релігійної традиції, переосмислені у відповідності до сучасних соціальних доктрин, які набули нового оформлення, у зв'язку з переосмисленням ролі індивідуальності в соціальних трансформаціях. Історичний досвід цих змін було зафіксовано, зокрема в роботі Самуїла Пауела. В роботах цього автора ми віднаходимо потрактування природи конфлікту під час реконструкції філософських інтерпретацій війни та миру, психологічного та емоційного станів, в контексті формування та поглиблення гуманістичних ідей, що відбувається на ґрунті еволюції релі-

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

гійної думки. Пауел (Powell, 2016, р. 49) звертає увагу на зв'язкою між моральними настановами стоїків та близькосхідною практикою осмислення емоційних станів, викликаних війною. Автор зазначає, що не дивлячись на відсутність очевидного теоретичного зв'язку між античними творами та їх наступною імплікацією до аналізів філософської думки іудаїзму, все ж можна констатувати, що "не має сумнівів, що деякі єврейські автори періоду Другого Храму демонстрували наочну спадковість з греко-римською філософією", і з плином часу, завдяки глибоким теологічним дискусіям вже у межах християнської традиції, постала не тільки соціальна доктрина цього віровчення, але і природні теорії війни та миру втілені у філософії модерну.

Водночас звертає на себе увагу та обставина, що дослідники етики та філософської антропології під час аналізу феноменів війни та миру часто вдаються до виключно теоретичного моделювання природи цих суспільних практик. Натомість дискусії на цю тему актуалізуються серед представників інших галузей соціо-гуманітарних наук – політологів, психологів, економістів, правників та релігієзнавців. За нашим переконанням, це пов'язано з тим, що ці дисципліни, доводячи свою практичну значущість, швидко реагують на зміни в соціальних запитах суспільства, серед яких важливе місце займають проблеми безпеки, прав і свобод громадян, соціальних захисту, етичного виправдання насильства. Серед авторитетних дослідників цієї тематики слід назвати декілька відомих імен, наприклад: Деніал Бранстеттер та Джон Вінсент Голендер (Brunstetter, & Holender, 2017), які будучи редакторами колективної монографії "Перегляд етики війни: моральні виклики в епоху заперечення та фрагментації суверенітету", вказували на необхідність актуалізації розгляду проблеми формування "альтернативної глобалізації" в якій уявлення про природу війни та етичні проблеми, що з цим пов'язані, з необхідністю мають враховувати сучасні погляди на природу моральності, позбавлену теологічної аргументації.

Постановка проблеми

За нашим переконанням, в реаліях сьогодення особливого значення для людини набуває актуалізація ідей миру і добробуту, які протистоять війні і занепаду. Тут ми можемо спостерігати, як шукаючи відповіді на фундаментальні екзистенційні питання (у чому сенс життя, чого чекати або на що сподіватися та ін.), що стоять перед людиною, у таку "інтимну сферу" духовного пошуку втручається політика, економіка та інші види суспільної діяльності і як такі, вони змушують переосмислювати екзистенційну тематику в суспільно-політичному ключі, з наголосом на значущості зовнішніх щодо людини факторів, які впливають на специфіку тих явищ які, по своїй суті, є особистісними. Виходячи з необхідності диференціювання онтологічного, гносеологічного, праксіологічного та екзистенційного аспектів цих понять, для філософського осмислення важливим є акцентування увага, що традиційно мир, за відсутністю "денотата", визначається у непрямих, негативних формах (відсутність конфлікту, відсутність суперечки тощо), а війна у позитивних (протистояння, конфлікт, боротьба). А для фундаменталістських ідеологій ці поняття носять есхатологічний характер у тому розумінні, що вони мисляться як "вселенське" явище – яким історія людства спрямовується до спасіння в межах однієї, конкретно визначеної традиції (часто релігійної). Саме у такому контексті ми розглянемо основні підходи до переосмислення феноменів війни та миру у подальшому викладі.

Обґрунтування новизни дослідження

Аналіз використаної літератури засвідчує, що особливістю явищ, що позначаються поняттями війна і мир є те, що вони є певним способом відношення сторін, таким чином припускається, що їх окреме самостійне осмислення є неможливим. Смыслова парадоксальність війни та миру в екзистенційній перспективі полягає у тому, що війна, як доводить Степанов (Stepanov, 2007), є екзистенцією життя, а мир екзистенцією смерті (спокою), що пов'язано з "вкоріненістю цих понять у структурі світу" (р. 58). При цьому, таке потрактування, що видається на перший погляд антигуманістичним, не суперечить морально-філософським та релігійним оцінкам війни як зла та миру як добра, абсолютний характер яких втілюється в онтологічному ракурсі, що виступають як протилежність феноменального ноуменальному, чуттєвого ідеальному, іманентного трансцендентному, темпорального вічному, завдяки чому "війна стає атрибутом чуттєво-сприйнятого світу, а мир – ідеалом, якого треба прагнути" (Stepanov, 2007, р. 56).

За такого розуміння потребує переосмислення причин поширення фундаменталістських ідеологій та їх зв'язку з реінтерпретацією розуміння війни і миру, що мають визначальний характер для тлумачення особливостей фундаменталізму. Виходячи на практиологічний аспект аналізу, на якому наголошував Тадеуш Котарбінський (Kotarbinski, 1990), ми можемо констатувати, що війна у своєму розумінні тлумачиться як засіб, а мир як мета, яка мислиться не як предметність феноменального світу, а як втілена міра досконалості. Інший підхід до осмислення природи війни та умов миру спирається на застосування так званого психоісторичного методу, яскравим виразником якого став Ллойд деМос (deMause, 2002). До сфери інтересів представників даного підходу потрапляють питання співвідношення психоісторії з іншими спеціальними історичними дисциплінами. Враховуючи інтенсифікацію процесу застосування дослідження "персональної історії" стало можливим збагачення змістом положень історія науки, історія мистецтва, історія правових та політичних теорій, революційних рухів тощо. Водночас ми погоджуємося з думкою Ф. Вайнштейна, що методологічна криза застосування психоісторії при вивченні феноменів війни та миру є достатньо очевидною, з огляду на неможливість з достатньою мірою вірогідності довести або спростувати положення про те, що причини цих явищ можуть бути безпосередньо пов'язаними з фактами "історичної мотивації" індивідів. За нашим переконанням, методологічно значущою умовою уточнення вищезазначених понять є врахування контекстів їх застосування які можуть бути розрізнені за ознакою наявності в них уявлення про надприродне. І якщо виходити з такої перспективи, то ми отримуємо можливість проаналізувати різні рівні репрезентацій уявлень про війну та мир в ортодоксальному, модерністському, фундаменталістському типах релігійного світобачення. Окремим блоком досліджень даної теми є роботи, що присвячені вивченню феномена фундаменталізму, його природи та сутності, актуальність чого пов'язана з декількома обставинами. У першу чергу, це вже достатньо очевидний факт повернення релігійного чинника в життя людини та суспільства, на що вказують як вітчизняні так і зарубіжні дослідники як-от: Л. Филипович, Ш. Єйзенштадт, Г. Єлмонд, А. Аппандураї та інші (Shupe, 2009; Zabolotnaya, & Yakupov, 2016; Golovushkin, 2015; Shwed, 2015). Другою, не менш значущою причиною, є наявність латентний зв'язок між загострення політичних ситуацій в різних регіонах світу та релігійним фактором, який може неочевидним чином даватися знаки на рівні публічних виступів учасників протестних рухів (наприклад в Ізраїлі у зв'язку підтвердженням статусу Єрусалиму або в Ірані – у зв'язку із закликами до повалення діючої влади на межі 2017-2018 років). Таким чином "осучаснення" в розумінні війни і миру

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

набуває сьогодні релігійних конотацій, які можуть приховуватися під апеляціями до системи міжнародних норм, ідеалів гуманізму або нових досягнень релігієзнавчих чи політологічних наук, наприклад розробка концепції "Руського миру" під очевидним впливом ідей викладених в роботах С. Хантінгтона (Huntington, 1993) про логікою цивілізаційного розриву.

Мета

Мета дослідження полягає у з'ясуванні специфіки осмислення понять війни і миру у сучасних фундаменталістських течіях, а завданням – проаналізувати особливості релігійного потрактування сутності війни і миру у фундаменталізмі, що ґрунтується на релігійних положеннях.

Виклад основного матеріалу

Наголосимо, що сучасний філософський аналіз проблем миру повинен враховувати особливості суспільно-історичного розвитку та політичну ситуацію, якими зумовлюються причини, можливість, засоби та форми розв'язання спірних питань на локальному, регіональному або глобальному рівні. Серед соціальних функцій війни зокрема визнають, що це засіб ствердження національної незалежності та державного суверенітету, або менш "виправдані" – придушення революційних рухів, набуття економічних, територіальних, політичних переваг. Проблема забезпечення миру у своїй суті має сприяти духовно-моральному та соціальному забезпеченню розвитку людства в епоху глобальних трансформацій в економічному, соціально-політичному, культурному житті.

Серед беззаперечних факторів, що сприяють збереженню мирного співіснування першорядну роль відіграє досягнута соціально-політична однорідність світового співтовариства, здатність застосовувати політичні та економічні заходи за умов авторитету внутрішньо-державних й міжнародні структур. Безумовний, стратегічний характер набуває діяльність, спрямована на збереження миру, до якої вдаються як політичні режими так і діячі та лідери релігійних організацій по всьому світу. Високу ефективність такої діяльності зумовлюють авторитет релігійних традицій та значний духовний потенціал релігійних вчень. У цьому контексті особливо важливими стають питання релігійного розуміння природи історичних змін, провіденційної тематики, питання свободи особистості, можливість історичної творчості, на яку звертають увагу представники релігійних рухів.

Об'єктивні фактори історичної єдності людства включають в себе не тільки природні передумови, але й інтегровану систему глобальних зв'язків, розвинуту комунікативну систему, диверсифіковану і одночасно взаємозумовлену економічну впорядкованість, виникнення стійких та постійних форм суспільно-економічної взаємодії. Серед сучасних дослідників поширена думка, що причина виникнення конфлікту (і війни як способу його розв'язання) пов'язана з обмеженням свободи, яка забезпечує індивідуальну автономію суб'єктів соціальної взаємодії. Така позиція дозволяє тлумачити причину політичних та соціальних конфліктів у зв'язку з відношенням панування, яке за умов врахування досвіду застосування методу "інтерпретативної антропології" Кліффорда Гірца (Geertz, 2000) (насичине спостереження, систематизація, формування висновків), розкриває особливості виникнення сучасних соціальних груп, схильних до екстремізації та радикалізації фундаменталістських релігійних поглядів. Як наслідок, ми стаємо свідками виникнення радикальних релігійних рухів, в яких екстремістська діяльність репрезентує

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

тип символічної поведінки з особливим етосом (аксіологічний та етичний аспект) і картиною світу їх учасників, вираженою в поведінці.

Для таких переконань властива впевненість в існуванні універсального соціального порядку, досягнення якого можливе виключно у зв'язку з поширенням та пануванням одного типу переконань або правил соціального регулювання. За таких умов міняється зміст символів, дій, знаків та висловлювань, що репрезентують конкретно-історичний тип культури "стратифіковану ієрархію значимих структур" (Geertz, 2000). Таким чином культура, як символічна система, постає конкретним виразом узагальненого досвіду, закріпленого у формах, що сприймають індивідами або соціальними групами. При аналізі джерел вивчення основних концепцій війни та миру в релігійних традиціях світу ми повинні враховувати, той факт, що тематика матеріалів, які поширюється релігійними громадами, дозволяє виявити цільову аудиторію. Так для адептів ідеології, що ґрунтується на тезі про беззастережний соціальний прогрес, ключовим положенням часто стають ідеї, які ідуть в розріз з положенням міжнародних норм щодо прав і свобод людини. З іншого боку, практичне значення переосмислення конфесійних підходів до окресленого кола проблем пов'язана з актуалізацією історичних та соціально-економічних викликів. Будучи осередком духовної спадщини, релігія, як сутнісна властивість національної своєрідності, репрезентує ту форму суспільної свідомості у якій знаходять відображення та інтерпретації конкретні політичні цілі. Використання релігійних почуттів та настроїв політичними силами і периферійними елітами, часто зумовлює процес загострення внутрішньополітичних ситуацій у конкретно взятих регіонах. Вдаючись до диференційного підходу ми можемо констатувати, що типологізація особливостей інтерпретації релігійних концепцій війни та миру, навіть у межах однієї релігійної традиції, буде відрізнятися своєрідністю та матиме специфічні форми прояву в залежності від регіону, досвіду в колоніальній історії, рівня економічного розвитку та типу релігійного мислення або формі релігійного осмислення соціально-значущих ідей (ортодоксія, фундаменталізм, модернізм тощо). Серед спільних для релігійного типу світобачення підходів до пояснення політико-правових, соціальних, гуманітарних та інших викликів сучасності, які можуть провокувати конфлікти, є їх виразно теологічна настанова. Іншими словами, у межах релігійних традицій основний наголос робиться не автентичності священного першоджерела, а ось спосіб інтерпретації відповідного канону, створює простір для урізноманітнення тлумачень ролі релігії в організації різних форм суспільних відносин, способів та форм взаємовідносин з інорелігійним оточенням та ставленням до інокультурних запозичень. Особливу цікавість у цьому контексті становить діяльність реформаторських рухів які, по-суті, репрезентують процес переосмислення релігійних систем цінностей з помірковано-раціоналістичних позицій та актуалізують національних чинник у процесі історичного розвитку та утвердження національних суверенітетів. При цьому ми усвідомлюємо, що виокремлення узагальнюючих закономірностей має певні вади, адже їх дієвість можливо зафіксувати виключно в якомусь специфічному регіоні. І коли мовиться про реформаторські рухи в релігії, то в контексті аналізу їх сутнісних характеристик, причин поширення та особливостей репрезентації в суспільно-політичному просторі, ми повинні зважати на те, що ці узагальнення носитимуть локальний характер, у якому особливості кожної релігійної традиції будуть пов'язані з регіоном в якому вони (традиції) мають місце.

Так, при визначенні витоків ставлення до війни та миру представників різних конфесій та релігійно-фундаменталістських течій повинні враховуватися їх уявлення про природу свободи та волі людини. Нам видається методологічно доцільним звернути увагу та те, що

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

в межах реформаторських рухів ці ідеї зазнавали змін і це було пов'язано з переосмисленням проведеної тематики. Так у своїй полеміці з Марком Юргенсмейером, в статті "Майбутнє фундаменталізму", Френсіс Фукуяма (Fukuyama, 1993) зазначав, що релігійне пробудження, та пов'язане з ним поширення фундаменталістських ідей є не тільки відповіддю на процес секуляризацію, але й є стратегією збереження національних унікальностей. Адже поширення світських демократичних або соціалістичних ідеологій являють собою, з цієї точки зору, форму прихованого імперіалізму (скрита колонізація), проти якої виступають прихильники ідей релігійного ренесансу на національному ґрунті. Водночас, унікальність християнського реформаторства, яке спирається на ідеї пуританізму, має значні відмінності від відомих рухів оновлення, які ми спостерігаємо в інших релігійних традиціях світу. Тут мовиться про те, що фундаменталістський протестантизм часто являє собою ідеологію, яка підтримує систему капіталістичних цінностей, що спрямовані на процес політичної та економічної модернізації. Цьому типу світогляду властива "деполітизація", протилежність якої відвертає увагу від необхідності пошуку "благодаті та внутрішнього індивідуального спасіння". Видимість "деполітизації" не повинна вводити нас в оману, адже досвід засвідчує, що протестантизм країн з постколоніальними режимами, часто стає умовою розбудови інститутів громадянського суспільства, в середовищі якого створюється "політичний простір необхідний для функціонування стабільних демократій", а яких здатність до політичного протесту свідчить про сформованість ідеалу громадянської відповідальності. На наш погляд, поліваріантність трактування ідеї модернізації в контексті політичних оновлюваних рухів не дозволяє однозначно стверджувати, що роль релігійного фактору (позитивна чи негативна) є визначальною, адже ідея модернізації не тотожна ідеї модернізму. Традиційно під поняттям модернізації розуміють процес оновлення, який спричинений необхідністю приведення до норм сучасності різних сфер суспільної системи (виробництво, освіта, охорона здоров'я, система права та інше). На наш погляд, доцільно розрізняти модернізацію та інновацію. І якщо перша часто буває навздоганяючою, то друга може бути випереджаючою. У широкому контексті теорія модернізації робить наголос на тому, що історичний процес в цілому носить прогресивний характер і зумовлений соціальними факторами у тому числі і модерністськими трендами в культурі. За нашим переконанням це не зовсім автентично відображає дійсності, адже як засвідчують соціологічні спостереження (Н. Лапіна, Х. Гуаньці, П. Фьодоров та інші) модернізація носить не тотальний, а локальний характер і тому її властивості, тенденції та закономірності можуть бути коцептуалізовані виключно як умоглядні схеми, що мають практичного застосування з певними обмеженнями та застереженнями. Тому розглядаючи саме культурний модернізм, в широкому сенсі трактування даного терміну, доцільно звернути увагу на форми та особливості впливу релігії на ідею осучаснення політично-правових інститутів суспільства та актуалізацію ролі особистості в їх діяльності.

Говорячи про роль релігійного фактору у процесі поступу самобутніх національних об'єднань ми повинні враховувати те, який досвід було ними отримано напередодні здобутих суверенітетів як на це вказував Іммануїл Валлерстайн (Vallerstain, 2006). Серед його цінних спостережень, хотілося би звернути увагу на те, що він відмічав яку роль у ствердженні демократій відіграє звернення до політико-правових універсальних цінностей, вкорінених в іудо-християнській духовності. Саме цей фактор, за переконанням Валлерстайна, визначав ідейні особливості поширеного в Південній Америці протестантизму, який вплинув на соціально-економічне, політичне та культурне життя в цьому регіоні. Так наприклад "філософія незалежності" поширена в Латинській Америці акцентує увагу на

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

ідеях прав людини, які є природним та надісторичним правом, у чому спостерігається його так званий "історико-метафізичний характер". Принагідно зазначимо, що така онтологізація окремих положень не забезпечує фундаменталістським рухам здійснення соціально-економічних програм, які би, з точки зору лідерів цих рухів, повинні були призводити до омріяного спасіння. З іншого боку, схильність фундаменталізму запозичувати ідеї з конкуруючих ідеологій (націоналізму чи лібералізму) визначає таку його характеристику як "манія ідентичності" (Томас Мейер), що виражається у впевненості в універсальності об'єднуючих ознак та "маргєналізації інакомислення" (Mayer, 2001). Небезпека цих тенденцій полягає в тому, що релігійно забарвлене прагнення до національно-культурної чистоти може призводити до виправдання екстремістських, по своїй суті, трендів у політичних практиках або "політичного месіанства", що спирається на теологічно обґрунтований шовінізм. Окрім цього ми можемо констатувати, що це сприятиме формуванню на базі відмінностей специфічних кодів комунікації, вписаних в культуру та зумовлених уявленнями про соціальні стандарти, визначені фундаменталістськими ідеями. Результатом цього стає те, що наслідки антогонізації, спричинені фундамєнталізацією релігії починають сприйматися як джерело (причина) виникнення самого фундамєнталізму, а формування нового типу конфесійних лояльностей призводить до виникнення нового типу ідентичності, що носить надполітичний, наднаціональний характер базований на реалізації "стратегії унікальності". У зв'язку із тим, що фундамєнталізмом застосовуються теологічна та морально-теологічна аргументації, то тут спостерігається переосмислення концепцій війни та миру, які постають не просто феноменами політичного життя, але й мисляться як такі, що мають трансцендентне походження, що споріднює їх з екзистенціями людської буттєвості, вкоріненими в сутнісну духовну природу особистості.

Повертаючись до вище згаданої теми слід зазначити, що ідея "деполітизації", властива реформаторських рухам, стала підставою для формування простору для міжрелігійної комунікації, досвід функціонування якого поширився в різних держав. Так наприклад, виходячи з ознак, властивих протестантизму ми можемо констатувати наявну у ньому настанову на активну соціальну позицію. У даному випадку мовиться про те, що визнання за людиною обов'язку сумлінно працювати, з метою побудови досконалого земного світу, сприймається як виконання Божественного задуму (що властиво протестантським уявленням). Будучи достатньо не однорідним, протестантизм репрезентує відмінні способи осмислення поцейбічного та потойбічного світів, сходячись у тому, що "нова земля і нове небо" репрезентують нову ціль соціальних практик, покликаних принести і встановити мир у земному світі. Це дало підставу для оновлення інституційних форм цього релігійного напрямку і сприяло виникненню нових громадських об'єднань. Водночас, політичні зміни на карті Європи призвели до поширення ідей індивідуальної свободи та свободи цивільних (громадянських) прав і свобод особистості. В прочитанні протестантизму, такі ідеї набули специфічного звучання, адже життєві практиків adeptів цього руху повинні були відповідати запропонованій Реформацією соціальній моделі, яка інтегрувала в собі ідеали особистої моральної та політичної відповідальності, а ідеал миру набував і екзистенційного і політичного забарвлення. При цьому, реформаційні ідеї, переосмислені культурою раннього нового часу, стали підставою для поширення практики "визнання інакшості", яка на наш погляд максимально розкрила себе в концепції "мультікультуралізму".

Поняття релігійної толерантності не перебуває у площині смислового зв'язку з ідеями войовничої секуляризації або антиклерикалізму. Ми на цьому також хочемо акцентувати увагу, адже у політичних дискусіях, щодо вибору напрямку державотворення в "молодих

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

демократіях" дискутується проблема забезпечення свободи совісті та збереження світського характеру влади, яка формує свій авторитет у тому числі спираючись на підтримку релігійного істеблішменту. У такому контексті випрацювання підходів до процесу інкорпорації культурної і соціальної спадщини вимагає формування нових форм політичних практик та оновлених принципів суспільного життя і соціальних перетворень, що зумовлюють стійкість процесу поширення ідеалів порозуміння у різних формах співіснування людей (Krasikov, & Tokareva, 2006). Особливої актуальності ця проблематика набуває в контексті розвитку мультинаціональних та багаторелігійних держав. Палітра культурних ідентичностей, яка тут спостерігається, зумовлює багатоаспектний процес культурного взаємовпливу, який може сприяти як націокультурному ренесансу в масштабах країни, так і виникненню антагоністичних трендів, спроможних поставити державу перед необхідністю вирішувати внутрішній конфлікт інтересів різних груп. Ці об'єднання можуть ідентифікувати себе за різними ознаками (культурними, релігійними, соціальними, економічними тощо). У такому випадку, вирішення конфліктів буде пов'язано з необхідністю розв'язання комплексних завдань та проблем, врегулювання яких носитиме взаємозумовлений характер. Держави, у межах своїх суверенітетів, практикують внутрішньополітичну діяльність спрямовану на вирішення економічних, правових, політичних та культурних проблем у власних інтересах, при цьому іноді впливаючи на глобальні процеси виражені у міжнародному праві та міжнародній політиці. У такій ситуації постає питання про формування та прийняття суб'єктами міжнародної політика таких норм та принципів взаємодії в яких чільне місце посідають ідеали громадянського суспільства, свободи, гуманізму, миру та демократії. В країнах, де релігійний фактор суттєвим чином впливає на політичний процес, дана настанова набуває актуальності іще і тому, що всі окреслені ідеали сприймаються через призму релігійного типу світосприйняття, і як наслідок, часто тлумачаться як есхатологічні ідеали або імперативи з якими необхідно співвідносити повсякденну діяльність та стратегії подальшого розвитку.

За нашим переконанням конфесійні особливості інтерпретації понять мир та війна, зумовлені кількома факторами серед яких можна виокремити два блоки тлумачення. З одного боку це специфіка доктринального тлумачення соціальних практик та роль індивіда у цьому процесі. З іншого – зовнішні щодо релігії обставини, які належать до факторів перебігу історичного процесу, в якому повинні враховуватися економічні, політичні, соціальні чинники. Природно, що у першому випадку, коли мовиться про особливості релігійних потрактувань війни та миру, то сутнісним ядром для такого підходу є аналіз релігійних текстів, авторитет яких легітимізований до рівня священного письма або автентичного джерела релігійного права. Другий підхід вимагає врахування культурно-історичних обставин не тільки формування релігійних інтерпретацій в уявленнях про війну та мир, але й функціонування суспільства на конкретно-історичному етапі свого розвитку. Перед дослідниками виникає закономірне питання, як ці два підходи можна узгодити на рівні релігієзнавчих рефлексій не виходячи у сферу політичної або соціологічної науки. Ми вважаємо, що досягнення цієї мети можливе виключно в предметному полі конституювання нових підходів в дисциплінаризації релігієзнавства. І тоді конфесійне тлумачення війни і миру стануть предметом дослідження антропології релігії, філософії релігії, політології релігії та інших напрямків релігієзнавства. Так наприклад, виходячи зі загально відомих характеристик світових релігій, в яких виникають фундаменталістські течії, ми можемо назвати спільні ознаки в уявленнях про мир в буддизмі, християнстві та ісламі. Проголошуючи ідеалом життя якийсь конкретний спосіб слідування досконалим шляхом

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

реалізації універсальних (з точки зору конкретної релігії) практик, людина сприяє поширенню миру як у межах власної екзистенції так і на рівні міжособистісного існування.

Натомість якщо виходити з такої типологізації релігій, в якій виокремлюються монотеїстичні та політеїстичні вірування, то тут спільним уявленням буде визнання належним поширення ідеї властивих даним традиціям, а специфіка досягнення мети полягатиме в особливостях тлумачення природи людини та її ролі у світі. Мир як ідеал, до якого спрямоване життя людини, виявляється у концентрованому вигляді через згадані вже есхатологічні доктрини, які зазнавали змін у процесі формування релігійної догматики. Як бачимо, в потрактуванні таких актуальних для сучасності феноменів, гуманітарні дослідження можуть значною мірою збагатити не тільки розуміння їх змісту, але й окреслити особливості формування та специфіку використання понять війни та миру в сучасних комунікативних середовищах.

Наукова новизна

Автором обґрунтовано, що вплив релігійних фундаменталістських ідей може спостерігатися як на індивідуальному так і на суспільному рівнях. У першому випадку, включення фундаменталістських ідеологем, які було сформульовано у межах конкретно-історичних релігійних практики в індивідуальному житті особистості набувають значущості як світоглядні орієнтири, онтологічний статус яких обґрунтовано релігійним авторитетом і можуть вмотивовувати відповідний тип поведінки. В суспільстві ці ідеї часто знаходять свій вираз у формі протестних рухів, що виникають у зв'язку з переоцінкою значущості цього фактору в досягненні цілей панування. При цьому, концепти війни та миру осмислюються як критерії ідентифікації стратегій оновлення суспільного життя, спрямованого релігійним фундаменталізмом до приведення всіх сфер соціальної дійсності до ідеалів "божественного задуму".

Висновки

Поняття миру, полісемантичне за своїм змістом, може тлумачитися як універсальна цінність та мета людства. Воно містить принципи та норми міжнародних та міжособистісних відносин, які мають як моральну так і правову легітимізацію та є способом оприявлення позитивних цінностей самобутніх національних культур. При цьому, конкретний зміст духовних практик, діяльність історичних суб'єктів, індивідуалізує стратегії досягнення миру, завдяки переосмисленню міри індивідуальної відповідальності у його встановленні та збереженні. Філософські теорії війни і миру, які є певною реакцією на трансформаційні процеси, що відбуваються в суспільстві, економіці, міжнародних стосунках, відкривають перспективу іншим гуманітарним дослідженням, які, послуговуючись власною теоретико-методологічною основою, зможуть поглибити розуміння цих феноменів. А це у свою чергу, стане підґрунтям для аналізу інших суспільно значущих явищ нашої сучасності.

REFERENCES

- Boychenko, N. M. (2017). Philosophical understanding of the nature of violence. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 12, 16-26. doi: 10.15802/ampr.v0i12.119076 (in Ukrainian)
- Brunstetter, D. R., & Holender, J.-V. (Eds.). (2017). *The Ethics of War Revisited: Moral Challenges in an Era of Contested and Fragmented Sovereignty*. Washington: Georgetown University Press. (in English)

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

- DeMause, L. (2002). *The Emotional Life of Nations*. New York: The Other Press. Retrived from <https://web.archive.org/web/20091027104413/http://geocities.com/kidhistory/childhod/chindex.htm> (in English)
- Fukuyama, F. (1993). Budushchee fundamentalizma. *Politnauka. Politologiya v Rossii i mire*. Retrieved from <http://www.politnauka.org/library/nation/fukuyama.php> (in Russian)
- Geertz, C. (2000). *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton: Princeton University Press. (In English)
- Golovushkin, D. A. (2015). Religious fundamentalism / religious modernism: Conceptual adversaries or ambivalent phenomena. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya 1. Bogoslovie. Filosofiya*, 1(57), 87-97. (in Russian)
- Huntington, S. P. (1993). The Clash of Civilization? *Foreign Affairs Summer*. Retrieved from <https://web.archive.org/web/20100821191056/http://history.club.fatih.edu.tr/103%20Huntington%20Clash%20of%20Civilizations%20full%20text.htm> (in English)
- Kotarbinski, T. (1990). *Elementy teorii poznania, logiki formalnej I metodologii nauk*. Wroclaw: Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Retrieved from https://openlibrary.org/books/OL1313024M/Elementy_teorii_poznania_logiki_formalnej_i_metodologii_nauk (in Polish)
- Krasikov, A. A., & Tokareva, Y. S. (Eds.). (2006). *Religious tolerance. Historical and political dimension: Monografiya*. Moscow: Moskovskoe byuro po pravam cheloveka: Academia. (in Russian)
- Mayer, T. (2001). *Identity Mania: Fundamentalism and the Politicization of Cultural Differences*. London: Zed Books. (in English)
- Morkevičius, V. (2017). Looking Inward Together: Just War Thinking and Our Shared Moral Emotions. *Ethics & International Affairs*, 31(4), 441-451. doi: 10.1017/S0892679417000430 (in English)
- Powell, S. M. (2016). The New Testament and Some Jewish Antecedents. In *The Impassioned Life: Reason and Emotion in the Christian Tradition* (pp. 49-96). Minneapolis. (in English)
- Shupe, A. (2009). Religious Fundamentalism. In P. Clarke (Ed.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion* (pp. 478-490). Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093/oxfordhb/9780199588961.013.0027 (in English)
- Shwed, Z. V. (2015). The sources of religious fundamentalism in the constructivist model of Schmucl Eisenstadt. *Cherkasy University Bulletin: Philosophy*, 11, 9-16. (in Ukrainian)
- Stepanov, A. A. Voina i mir v smyslovom prostranstve filosofii: Metodologicheskii aspekt. *Tomsk State Pedagogical University Bulletin. Seriya: Gumanitarnye nauki*, 1(64), 30-35. (in Russian)
- Vallersteyn, I. (2006.) *Mirosistemnyy analiz: Vvedenie*. Moscow: Territoriya budushchogo. (in Russian)
- Yelenskyi, V. (2013). *Velyke povernennia: Relihiia u hlobalnii politytsi ta mizhnarodnykh vidnosynakh XX – pochatku XXI stolittia*. Lviv: Ukrainyskyi katolytskyi universytet. (in Ukrainian)
- Zabolotnaya, G. M., & Yakupov, V. S. (2016). Fundamentalism: Its nature and manifestation in modern society. *Tyumen State University Herald. Social, Economic, and law Research*, 2(2), 44-58. doi: 10.21684 / 2411-7897-2016-2-2-44-58 (in Russian)

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Бойченко, Н. М. Філософське розуміння природи насильства / Н. М. Бойченко // Антропологічні виміри філософських досліджень. – 2017. – № 12. – С. 16–26. doi: 10.15802/ampr.v0i12.119076
- The Ethics of War Revisited: Moral Challenges in an Era of Contested and Fragmented Sovereignty / Eds. D. R. Brunstetter, J.-V. Holender. – Washington : Georgetown University Press, 2017. – 336 p.
- DeMause, L. The Emotional Life of Nations [Electronic resource] / L. deMause. – New York : The Other Press, 2002. – Access Mode: <https://web.archive.org/web/20091027104413/http://geocities.com/kidhistory/childhod/chindex.htm>
- Фукуяма, Ф. Будущее фундаментализма [Виртуальный ресурс] / Фрэнсис Фукуяма // Политнаука. Политология в России и мире. – 1993. – Режим доступа: <http://www.politnauka.org/library/nation/fukuyama.php> – Название с экрана. – Дата обращения: 11 мая 2018.
- Geertz, C. Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics / C. Geertz. – Princeton : Princeton University Press, 2000. – 265 p.
- Головушкин, Д. А. Религиозный фундаментализм / религиозный модернизм: концептуальные противники или амбивалентные феномены? / Д. А. Головушкин // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1. Богословие. Философия. – 2015. – Вып. 1 (57). – С. 87–97.

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

- Hungtington, S. P. The Clash of Civilization? [Virtual Resource] / Samuel P. Hungtington // Foreign Affairs Summer. – 1993. – Access Mode: <https://web.archive.org/web/20100821191056/http://history.club.fatih.edu.tr/103%20Hungtington%20Clash%20of%20Civilizations%20full%20text.htm> – Title from Screen. – Date of Access: 11 May 2018.
- Kotarbinski, T. Elementy teorii poznania, logiki formalnej I metodologii nauk [Electronic resource] / T. Kotarbinski. – Wrocław : Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1990. – Access Mode: https://openlibrary.org/books/OL1313024M/Elementy_teorii_poznania_logiki_formalnej_i_metodologii_nauk
- Религиозная толерантность. Историческое и политическое измерение : [монография] / под ред. А. А. Красикова, Е. С. Токаревой. – Москва : Московское бюро по правам человека : Academia, 2006. – 328 с.
- Mayer, T. Identity Mania: Fundamentalism and the Politicization of Cultural Differences. – London : Zed Books, 2001. – 128 p.
- Morkevičius, V. Looking Inward Together: Just War Thinking and Our Shared Moral Emotions / V. Morkevičius // Ethics & International Affairs. – 2017. – Vol. 31, Is. 4. – P. 441–451. doi: 10.1017/S0892679417000430
- Powell, S. M. The New Testament and Some Jewish Antecedents / S. M. Powell // The Impassioned Life: Reason and Emotion in the Christian Tradition / S. M. Powell. – Minneapolis, 2016. – P. 49–96.
- Shupe, A. Religious Fundamentalism / A. Shupe // The Oxford Handbook of the Sociology of Religion / Ed. P. Clarke. – Oxford : Oxford University Press, 2009. – P. 478–490. doi: 10.1093/oxfordhb/9780199588961.013.0027
- Швед, З. В. Витоки релігійного фундаменталізму у конструктивістській моделі Шмуеля Ейзенштадта / З. В. Швед // Вісник Черкаського університету. Серія: Філософія. – 2015. – № 11. – С. 9–16.
- Степанов, А. А. Война и мир в смысловом пространстве философии: методологический аспект / А. А. Степанов // Вестник Томского государственного педагогического университета. Серия: Гуманитарные науки. – 2007. – Вып. 1 (64). – С. 30–35.
- Валлерстайн, И. Миросистемный анализ: введение / И. Валлерстайн. – Москва : Территория будущего, 2006. – 225 с.
- Еленський, В. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах ХХ – початку ХХІ століття / В. Еленський. – Львів : Український католицький університет, 2013. – 504 с.
- Заболотная, Г. М. Фундаментализм: природа и проявления в современном обществе / Г. М. Заболотная, В. Ш. Якупов // Вестник Тюменского государственного университета. Социально-экономические и правовые исследования. – 2016. – Том. 2, № 2. – С. 44–58. doi: 10.21684/2411-7897-2016-2-2-44-58

З. В. ШВЕД^{1*}

^{1*}Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна), ел. пошта shwedzoya@yahoo.com, ORCID 0000-0002-5766-1980

МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ПРОБЛЕМЫ ВОЙНЫ И МИРА В РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ЛИЧНОСТИ

Цель. Основная цель статьи состоит в том, чтобы рассмотреть методологические особенности формирования и интерпретаций представлений о войне и мире в контексте духовного (внерационального) переосмысления человеком природы социальных феноменов, среди которых особое место занимают политико-правовые явления современного мира. Это предусматривает решение следующих задач: во-первых, раскрыть содержание современных подходов в понимании особенностей религиозного фундаментализма и, во-вторых, реконструировать динамику трансформаций в представлениях о войне и мире в контексте духовных практик современности. **Теоретический базис.** Анализ автора основан на систематической реконструкции современных теоретических моделей осмысления религиозного фундаментализма и его связи с тематикой современных антропологических исследований. Зафиксированное в результате исследования положение о том, что таксономия разных видов религиозного фундаментализма включает в себя в большей степени политические, правовые и экономические маркеры, оставляет не разрешенным вопрос о том, каково качественное влияние фундаменталистских идей на духовную составляющую жизни человека. Обращение к проблеме религиозного фундаментализма в контексте переосмысления феноменов войны и мира связывается большинством исследователей с актуализацией этих явлений в коммуникационной, медийной, идеологической средах. Именно поэтому в контексте проведенного анализа и учитывая цели, сформулированные в ра-

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

боте, были рассмотрены основные подходы в современных положениях религиозных традиций, которые артикулируются в контексте актуализации проблем угрозы глобальному миру и возвращения религиозного фактора в повседневную жизнь человека, в том числе и через политику. **Научная новизна.** Автором доказано, что при анализе религиозного аспекта в реинтерпретации представлений о войне и мире, необходимо учитывать как доктринальную составляющую определенного типа вероучения, так и индивидуально-психологические особенности. Эти особенности, проявляющиеся в разных типах верований, могут быть верифицированы посредством анализа религиозных практик, которые репрезентируют содержательную составляющую религиозного вероучения. **Выводы.** Основанием для формирования представлений о войне и мире в теистических религиях лежит ряд положений связанных с природой мира и человека, которые являются результатом проявления волевого акта сверхъестественной сущности. В традиции переосмысления призвания человека в контексте фундаменталистского дискурса эти идеи приобретают статус духовно определенных и политически достигаемых целей, которые мыслятся в связи с установлением божественного замысла и преодоления разрыва между материальным миром и идеальным миропорядком.

Ключевые слова: индивидуальные религиозные убеждения; религиозный фундаментализм; война; мир; социальные практики; модернизм

Z. V. SHWED^{1*}

^{1*}Taras Shevchenko National University of Kyiv (Kyiv, Ukraine), e-mail shwedzoya@yahoo.com, ORCID 0000-0002-5766-1980

METHODOLOGY FOR STUDYING THE PROBLEM OF WAR AND PEACE IN PERSONAL RELIGIOUS BELIEFS

Purpose. The main purpose of this paper is to consider the methodological peculiarities in the formation and interpretation of war and peace, in the context of the spiritual (irrational) rethinking by humanity and the nature of social phenomena, among which a special place is occupied by the political and legal phenomena of the modern world. This involves solving the following tasks: firstly, to reveal the meaning of modern approaches in understanding the features of religious fundamentalism, and, secondly, to reconstruct the dynamics of transformations in representations of war and peace, in the context of the spiritual practices of the present. **Theoretical basis.** The author's analysis is based on the systematic reconstruction of modern theoretical models of understanding religious fundamentalism and its connection with the subject of modern anthropological research. The resulted fact that the taxonomy of different types of religious fundamentalism includes more political, legal and economic markers does not provide an answer to the question of what the qualitative influence of the fundamentalist ideas is on the spiritual component of a person's life. Appealing to the problem of religious fundamentalism, in the context of rethinking the phenomena of war and peace, is associated with the actualization of these phenomena in the communicational, media and ideological spheres. That is why, in the context of this analysis, we take into account the main modern approaches in the provisions of religious traditions. These articulate the problems of threat to the global world in the context of actualization and return of the religious factor into the everyday life of a person, including through politics. **Originality.** The author proves that when analyzing the religious aspect in the reinterpretation of ideas about war and peace, it is necessary to consider, as a doctrinal component, certain types of religious belief doctrines, as well as the individual psychological peculiarities of man. These peculiarities, which are manifested in different types of beliefs, can be verified by the clues in the analysis of religious practices, which represent the meaningful components of the religious doctrine. **Conclusions.** The reasons for forming ideas about war and peace in theistic religions are a number of provisions related to the nature of the world and of man. They are the result of the manifestation of the act of the Supernatural Essence. In the tradition of rethinking the vocation of man in the context of fundamentalist discourse, these ideas acquire the status of spiritually determined and politically achievable goals. These are conceived in connection with the establishment of the Divine Plan, and they overcome the gap between the material world and the ideal world order.

Key words: personal religious beliefs; religious fundamentalism; war; peace; social practices; modernism

Надійшла до редакції: 04.03.2017

Прийнята до друку: 30.02.2018

ЛЮДИНА У ТЕХНОСФЕРІ

UDC 141+304.2

S. K. KOSTYUCHKOV^{1*}

^{1*}Kherson State University (Kherson, Ukraine), e-mail kosser.63@ukr.net, ORCID 0000-0003-1708-643X

DIFFERENT HUMAN IMAGES AND ANTHROPOLOGICAL COLISSIONS OF POST-MODERNISM EPOCH: BIOPHILOSOPHICAL INTERPRETATION

Purpose. The research is aimed at substantiation of the process of formation of various human images in the postmodernism era in the context of biophilosophy, taking into account the need to find an adequate response to historical challenges and the production of new value orientations reflecting succession of civilization development. **Theoretical basis.** The author in his theoretical constructs proceeds from the need of taking into account the biophilosophical aspect of postmodern man, as the one who, remaining a representative of the species *Homo sapiens*, began to dynamically change, losing (weakening) its own natural and functional qualities, acquiring to a large extent the socio-technology-related qualities. The thesis that in the postmodern society the moral and legal foundations of existence of human being, as the subject of actions and responsibility for these actions, practically coincide with the biological foundations is taken as initial argument. New biological knowledge, as well as the related technologies, orient the public consciousness towards production of fundamentally new or modernization of the existing biophilosophical ideas. The author's vision of the anthropological collision of the Post-Modernism era is caused by the fact that the issues of a postmodern man acquire a special urgency at the end of the XX – early XXI century. A progressive disproportion between a human being, whose abilities as a representative of the species *Homo sapiens* are biologically limited, and the human community, which sees no limits in its information and technological expansion, is of current interest. **Originality.** The author reveals the key features of the Post-Modernism era, in which a fundamentally different civilizational space originates, and where a new type of person emerges in its internal culture, which is called the postmodern man. The postmodern man was considered through the prism of bio-philosophy. Its interest in man is caused by his or her place in nature, the prospects of development at the individual, population and species levels. **Conclusions.** In the process of development of bio-philosophy, its research field will be naturally expanded with the use of philosophical means of perception of life as such and filling the bio-philosophy with philosophical and biological issues. In contemporary conditions, the study of the boundaries of biological reality and its previously unknown properties, definition of new horizons of theoretical knowledge in the science of life, the critical rethinking of the concepts of biocentrism and anthropocentrism in the space of modern scientific knowledge, the definition of perspective trends in the study of man, his or her place and role in the planetary being is of great importance.

Keywords: anthropocentrism; biological finalism; biophilosophy; biocentrism; being; life; organism; Post-Modernism; human nature; ecocid

Introduction

XXI century is characterized by rapidity, variability and stochasticity of social, political and economic processes of public life. Various human images have become the foundation of certain ideas about man, as well as the basis for the formation of socio-cultural concepts in the research field of various sciences. Philosophical interpretation of man as a unique natural creature gives an idea of his or her as impersonated trinity of natural, social and spiritual. Development of the Post-Modernism society has intensified not only massive changes in social life, but also certain modifications of the worldview, world perception and world outlook of a person, generating the processes of formation of a new communication strategy of social interaction, which allows us to speak about the originality of "the postmodern man".

Proceeding from the fact that a person is usually studied as a bio-social being, natural sciences converge with socio-political sciences, and the intensity and power of such a convergence is directly proportional to the depth, scope and content of research of various aspects of the natural and social life of man. New biological and, in particular, bio-philosophical knowledge, as well as the related technologies, orient the public consciousness towards the production of fundamentally new or modernization of existing bio-philosophical ideas. Any kind of reform in the social sphere, without taking into account the bio-philosophical component, provokes manifestations of powerful counter-trends, conditioned by the traditional approach to man as elementary social unit, excluding the fact that the whole history of mankind is a process of preserving and developing the creative (genetic) makings of the human race. Accordingly, it seems urgent the problem of a more profound scientific analysis of human nature, the study of the structural levels of man as a biosocial system in the third millennium, the realities of which doubt the very fact of preservation of nature on Earth; in circumstances where a person does not feel himself or herself either a part of nature or its owner. This provokes a universal sense of particularization from nature and a certain alienation of homo sapiens as a biological species. Thus, there is a need to substantiate the bio-philosophical approach to understanding the existence of a modern person, to create a coherent picture of nature, in which a person should be "inscribed" as a unique and specific, necessary and organic component.

The problem of man of the Post-Modernism era is one of the most urgent one in the evolution of society, it is studied in detail by both foreign and domestic scientists. The concept of "Post-Modernism", according to J. Lyotard (1998), appeared under the pen of sociologists and critics, denoting the state of culture after transformations in science, literature and art at the end of the XIX century. A. Giddens (1990) introduced a new meaningful content of the concept of "Post-Modernism". He denoted it as an era in the development of mankind, which is characterized by a qualitative increase in the uncertainty of a large part of social realities. R. Inglehart (2010) describes Post-Modernism as an era of changing values, transforming societies, emphasizing that the activity of processes associated with the transition from "traditional" society to the "modern" one has now reached its boundaries in the advanced industrial society, where the changes take a new direction.

The problematics of the postmodern era man, which is expressed as an anthropological collision of Post-Modernism, becomes particularly acute in the late XX and early XXI centuries. It is provoked by the progressive disproportion between a person whose abilities, as a representative of the species Homo sapiens, are biologically limited, and the human community, which sees no limits in its information and technological expansion. In this context, Z. Bauman (2005) points out that the postmodern perspective of a person's identity is heavily burdened by the very spirit of Post-Modernism and addresses the problem of individualized society.

M. Lazzarato (2005) considers the postmodern concept of "intangible labor", emphasizing that its share is increasing in the transition from the industrial to postindustrial/information society.

Recent researchers D. Bazargani and V. Larsari (2015) in their article "Postmodernism": "Is the Contemporary State of Affairs" "Correctly Described as" Postmodern "?" try to answer the question – does our era have quite distinctive features, which can be called postmodern. They emphasize that the postmodern era is characterized by three features that distinguish it from the modern era. They are the failure of the project of Enlightenment, the growth of ethnic diversity in societies and the ever-increasing speed of social, economic and technological changes.

In the postmodern society, the moral and legal boundaries of personality as the subject of action and responsibility for it almost coincide with the biological boundaries. Accordingly, in the XXI century the bio-philosophical studies of the postmodern era man, appear to be relevant. The

bio-philosophical approach to the study of human personality of the Post-Modernism era actualizes the attitude to he or she as a socio-biological entity, and therefore it implies not only the individual-existential aspect but also the socio-ontological one. F. Fukuyama (Fukuyama, 2004), describing possible scenarios for human development in the future, discusses the prospects that offers to humanity the rapid development of medicine and biotechnology, to which social and political consequences can lead their achievements. In the last 2014-2017 years, the bio-philosophical subject and problems of the postmodern era man are reflected in the studies of both foreign A. Rosenberg (2017) investigates the interconnection and interinfluence of social and biological sciences; S. Koutroufinis (2014) examines the trends of modern bio-philosophy) and Ukrainian scientists. In particular, T. Danylova (2012) investigates the problem of human identity in the postmodern world picture. V. Zinchenko (2015) in his work "Institutional globalization as a system integration phenomenon of postmodern development" considers a mass personality as a spiritual substance, pluralistic in its actions, who in postmodern conditions has absolute freedom to accept/reject culture and civilization, is a subject of history and can become a creative potential, freely master all the achievements of culture. In his work, Burak (2015) describes the postmodern era, which puts forward new challenges for humanity caused by globalization of reality and contemplates a modern person who must have a sufficient spectrum of skills to be able to adequately respond to changing reality. The above-mentioned subject was also reflected in the work of the author of the proposed article (Kostyuchkov, 2016). However, in the bulk of contemporary works on philosophy, in our opinion, the methodological foundations of the bio-philosophical study of the human personality of the postmodern period are insufficiently analyzed. The complex analysis of the features of the postmodern socio-cultural crisis of human identity is relevant, and the role of the bio-philosophical component in the process of development and implementation of reforms in the social sphere is practically not studied. The author focuses on the ways of solving the problem of the postmodern era man through the prism of bio-philosophy, focused on a holistic understanding of the phenomenon of life, taking into account the fact that evolutionary processes in nature in a complex and unpredictable form interact with an actively expanding artificial environment, changing both the external and the inner world of man.

Purpose

The study is aimed to substantiate the formation of various images of the postmodern era man from the point of view of bio-philosophy, taking into account the need to find an adequate response to historical challenges and the production of new value orientations reflecting succession of civilization development.

Statement of basic materials

The multiplicity, multidimensionality and poly-aspect of the man phenomenon determines the interdisciplinary status of human research, which is in the field of philosophy, anthropology, cultural studies, as well as other social and natural sciences. It will not be an exaggeration to say that modern sciences – from astrophysics and space biology to molecular biology and genetics deeper and more intensively integrate man into the subject field of their research, synthesizing new hypotheses and ideas, forming progressive models of human relationships with the world around. Individual, personality, individuality – are inherently different characteristics of man, determined in the biogenetic, socio-cultural and personalist approaches.

Formation of new philosophical ideas in the field of man study is caused not only by local problems and contradictions, but more broadly – by large-scale transformations in the cultural life of society, changes in its intellectual state, modernization of models of social interaction, taking into account new civilizational challenges. In the natural-scientific picture of the world a man has long been absent, while he or she should occupy a key position there. Consideration of man as a goal (according to V. Vernadskiy (1988)) is a necessary and inevitable element of the scientific world outlook. Thus, the anthropological collisions, caused by the influence on the biosocial nature of man by destructive processes in the ecosphere (biotic and abiotic factors) and in the social sphere, taking into account the wide spectrum of its components – political, economic, cultural, technological, informational, etc. (anthropogenic factors), become obvious.

Therefore, "the modus of human being is changing in the eco-social space, the extreme points of which are consensus and conflict". In our opinion, the process of human existence in the modern world:

Is characterized by ambiguity, stochasticity, and eventuality; being determines the essence of man, his or her nature as a universal and at the same time particular substance. These process is also defined as such, in which concrete-empirical experience is obtained in the process of learning human essence: the subjectivity of the background knowledge is transformed into the personal sphere of society by internalizing social values and mechanisms of subjectivation and subjectivization. Man becomes a full-fledged civic person when he or she becomes a full and autonomous subject of his or her own life, a person who is responsible not only for him- or herself but for other people, for the outside world. (Kostyuchkov, 2016, p. 55)

The context of the study with necessity requires a very detailed approach to the definition of "postmodern". The most successful is the definition of "postmodern" proposed by J. Lyotard (1998), since it contains an indication of, at least, the chronological sequence of the modern, and at the same time fixes the fact of the end of the previous era. Post-Modernism, as pointed out by modern scientists, is a time which, with full reason, can be defined as "dark" time, rich in conflicts, uncertainty states, in the absence of clear orienting points indicating the direction of further development. It is characterized by:

Total critique of the mind as an instance of unity, which justifies suppression of diversity and ensures the domination of certain forms of life, types of discourse, political, legal and economic practices. Postmodern-

ists have declared radical value pluralism exclusively the normal state of socio-cultural existence, since it is it that provides the opportunity for free self-realization of all its participants. Attempts to impose something as an integrating principle, common denominator, or organizational center were qualified as a hidden pursuit of domination.

(Kalnaya, & Gorban, 2011, p. 88)

In postmodern era arose a fundamentally different civilizational space and also new in its internal culture dominant type of personality, which has every reason to be called a postmodern human. The reality is changing rapidly, increasing its own stochasticity and eventuality, it provokes manifestations of powerful counter-trends in all spheres of public life, destabilizes existing and well-organized systems, increases the number of interpretive scenarios and options for future development. Strengthening social differentiation transforms structural interactions in society, and also affects the cardinal revision of values, both from an individual, and on a scale of ethno-national, cultural or religious communities. Approved in the postmodern finality of human existence is also confirmed by its historical determinism – Post-Modernism does not cancel division of time into the past (potential), present (actual) and future (perpetual) – it changes the degree of their predominance. In the "premodern" (traditional) society the past reigned over the present and the future; social development was based on the observance of the laws, customs and traditions of the past. Modern (industrial) society believed in the infinite possibilities of the mind, its prognostic possibilities, created daring futuristic projects, idealized the future in relation to the present and the past. Postmodern (post-industrial) society asserts domination of the present over both the past and the future.

It should be noted that the postmodern anthropological collision is provoked by the progressive disproportion between a person whose abilities, as a representative of the species *Homo sapiens*, are biologically limited, and the human community, which sees no limits in its information and technological expansion. This fact leads to postmodern "sensitivity", which causes a certain kind of indifference, secession, and often – hostility in relation to the events of the world around. A postmodern person finds around him- or herself the fragments of his or her own appearance, familiar qualities, structures, properties, images, connections, but not only him- or herself. He or she has a relative freedom, capable of autotranscendence, that is, to go beyond the limits of his or her own being "here, now and so".

Post-Modernism is characterized by refusal from seeking the truth, neglecting "immersion" in the essence and content of objects, processes and phenomena the world around, associated with the transformation of bio-social nature of man, who the state Leviathan (according to T. Hobbes) strives to make an obedient puppet, elementary social unit that is easy to manipulate, to impose the ideas, values, and symbols generated by the ruling circles, which are perceived by person apodictically and with which he or she gradually identifies him- or herself. Man of the postmodern era lives in the world of rules and norms limited by chance and randomness, which have no limitations. The postmodern man is open to all, perceives the world as a symbolic space having no desire to penetrate into the content of things, the essence of phenomena, the interpretation of images and the meaning of signs, choosing a symbolic, "gliding" being.

The history of mankind proves that one can not neglect the individual part of human life in the interests of the social-collective one, as evidenced in the national history of the XX century, when socialism failed the "humanity" test. Being constantly changing by nature, the postmodern era man changes his or her own social space according to the vision and world perception. By the end of the XX man was overfilled and overloaded with qualities that practically do not define he or she as an individual. At the turn of the century, the most important in the psychogenetic history of humanity was the transition – indivisible in qualities and properties, the individual begins to give way to the individual. An individual, a holistic person, goes away in the past, a individual comes to his place, a person of many faces, ceasing to try to "be like everyone" – this is his or her main philosophy and socio-psychological basis of his or her behavioral manifestations. With some degree of irony, one should speak not about the plurality of postmodern human states, but about the expanded gallery of "characters" inhabiting he or she.

Perception of the world by postmodern man...

Undergoes dramatic changes in the direction of plurality, temporality and complexity. Increasingly, people feel that the usual world of order and stability gives way to a world of chaotic, unpredictable world, existing according to the rules known only to itself, such Kantian "thing-in-itself".

The former scientific theories, ideologies, systems of values are being destroyed, which leads to understanding of the ambiguity and fragility of human existence, and this is precisely because of the expansion of the functional field of ways of explaining and mastering the reality.

(Danylova, 2012, p. 17)

It should be emphasized that the present demands more attention from the scientific community to the field of interdisciplinary research, the content of which is in the formation and development of new, non-traditional branches of scientific knowledge and research directions. One of these sense-forming trends is bio-philosophy, as a product of civilization culture, represented by a specific convergent complex of biology and philosophy, aimed at a holistic understanding of the phenomenon of life. Bio-philosophy realizes the search for ontological grounds of the worldview, based on the results of the study of living both from the point of view of biology and philosophy. Understanding bio-philosophy, as an axiological-cognitive form of modern biology is an attempt to create a holistic, integrated theoretical image of a generalized living, taking into account the relationship of the universe, nature and man.

Modern scientists consider bio-philosophy as a philosophical tradition that originates from the Antiquity and includes a set of very different, heterogeneous philosophical reflections on life. At the same time, the key question is about understanding the concept of "life", its semantic continuation, which in our time attains a status of philosophical category, which has many meanings. In modern bio-philosophy, this concept has a fairly wide range of connotations: at one level the life is seen as a set of processes occurring in any physical object, described as an "organism".

At another level, this concept refers to an infinite number of such objects. Thus, "life" is often referred to the groups of organisms of the same species (for example, colonies of animals) or to interacting species of the ecosystem and even – the entire biosphere. Often, "life" means all organisms that have arisen since the first cell appeared on the early Earth; some representatives of bioethics even use this concept to appeal to all future organisms. Sometimes the concept of "life" also includes hypothetical biological events that may occur outside the planet Earth (exobiology), going beyond the space-time boundaries of evolution on Earth (Koutroufinis, 2014).

Heterogeneity of biological science is particularly evident in bio-philosophy, which is associated with heterogeneity of the world as an ontological problem of existence of various spheres of being, interconnected within the same real world. Bio-philosophy is bringing of everything to "measure of life," and in the context of anthropocentrism, to "measure of man." This involves focusing on alternative, human-oriented technologies, including social ones; control and restrictions for the use of such industrial technologies, which certainly stimulate the imbalance in the system "nature – man". Instead of hoping for noosphere, which should control processes in the atmosphere, the lithosphere, the hydrosphere, the biosphere, bio-philosophy examines the possibilities of controlling the noosphere itself. It is for this purpose that it is important to preserve the "human dimension" of the mind, without which for mankind it is capable of transforming into something not only intelligent, but also the dangerous one, since the mind can become enemy of man.

Proceeding from the above-mentioned, consideration of the postmodern era man through the prism of bio-philosophy is relevant, logical, and grounded. Modern bio-philosophy, focused on a holistic understanding of the phenomenon of life, focuses attention on a man based on several basic prerequisites. Firstly, the evolutionary processes in nature in a complex and unpredictable form interact with dynamically expanding artificial environment, changing both the external and the inner world of man. Secondly, the classical biological laws in the process of social development are etiologically supplemented by laws of anthropogenic nature.

Thirdly, humanity, due to a certain set of reasons, has come to the point of bifurcation, after which – either the preservation of life on Earth with, unfortunately, significant reduction of the species diversity of flora and fauna, or omnicide (Latin *omni* – all, *caedere* – to kill), whose perspectives go beyond abstract eschatological rhetoric. In such conditions, there is a pressing problem of fundamental revision of the traditional (mechanistic) picture of the world, which does not take into account the planetary function of living matter, and creation of the new one, based on the provisions of bio-philosophy, biologically oriented picture of the world.

In modern bio-philosophy, the main interest concerning man is caused by his or her place in nature, the prospects of development on the individual, population and species levels. However, it is mandatory to take into account the biosocial nature of man, his or her membership in two spheres of life – natural-biological and social one at the same time. Accordingly, bio-philosophy focuses not only on the biological life of man as the process of organism functioning, but also on the social life, which is characterized mainly by the concepts of "the right to life" and "the value of life." In the bio-philosophical sense, the value of human life is determined by the approach, which by virtue of its specificity adjusts the view on the status of human life in society and the very concept of "the right to life". Man becomes one of the decisive manifestations of social reality and at the same time – one of the basic principles of its existence and development. A similar aspect transforms the human right to life from the subjective-ontological category to the objective-praxeological one, that is, from the biological to the social essence of the concept itself.

The modern status of human life is determined by the unconditional self-value of man as an organic part of nature and the element of the Cosmos, which is characterized by auto-catalytic self-development and self-perfection; binary asymmetric determination – the biological and social one;

the status of human life is also caused by the position and quality of rights in society. Postmodern brings not only new social relations and ways of life, another economics, new political conflicts and a transformed consciousness, but also improving the understanding of the status of human life. Determining the status of human life, in our opinion, is to reveal and articulate the key principles that govern society in its attitude towards the person to the extent that it realizes itself as a society of the appropriate level of development. The universal, trans-historical principle of social attitude to human life is the recognition of its unconditional value in various dimensions – religious, philosophical, and scientific ones. Religious, in particular, the Biblical doctrine insists that the value of human life derives from the sense of human dignity created in the image of God as the intelligent being that comes to Earth as, in a sense, the representative of God.

Originality

The article reveals peculiarities of Post-Modernism, in which a fundamentally different civilizational space emerges and new in its internal culture dominant type of personality, which is called the "postmodern man" emerges. A person of the postmodern era is examined through the prism of bio-philosophy, whose interest in man is caused by his or her place in nature, the prospects of development at the individual, population and species levels. At the same time, attention is focused on the bio-social nature of man, his or her belonging to two spheres of being – the natural-biological and social one.

Conclusions

The above-mentioned gives grounds for formulating some conclusions, among which the main ones are:

1. The person of postmodern, while remaining representative of the species *Homo sapiens*, began to dynamically change, losing/reducing his or her own natural-functional qualities, gaining in great measure the quality of socio- technology-related ones. At the same time there is a growing control of society over person, carried out not only through consciousness or ideology, but also in the body and with the body (Fuko, 2006). For a post-industrial society biological and somatic (bodily) measurements, transformation of man corporeality, his or her orientation to artificiality, caused by necessity of technological intervention to save health and life of person (exo- and endoprosthesis, pacemakers, therapeutic complexes connected with so-called "machine aggression"); restructuring of individual consciousness in the direction of virtualization of real and realization of virtual become relevant. The implication of the biological life of man (*zoe*) and the political spheres (*polis*), that is, the politicization of life as such, is an extremely important process characterizing the postmodern era.

2. In the postmodern society, the moral and legal foundations of human existence, as the subject of action and responsibility for these actions, practically coincide with the biological foundations. In a liberal market, human life is predominantly characterized by competition and market relations, therefore, a person becomes a specific capital, a source of profit; the processes of correction of such bio-political aspects of public life as birth rate, state of health, life expectancy and its quality are steadily intensifying.

3. Modern civilization, generalized by the principle of egocentrism, particularized individual from his or her main wealth – the mechanisms of harmonious coexistence with the surrounding world, laid down by nature. Postmodern has intensified the transformation of man into a one-dimensional being – homo consumer, while modernity (often called in tradition the

post-postmodern) puts forward new historical tasks for humanity. Among these tasks the key one is the problem of preserving life on Earth, since the present state of nature gives reasons to talk about the need to include in the problem core of bio-philosophy the aspects of fundamental possibility of the disappearance of life on Earth, summarized in the form of a concept of biological finalism.

4. A postmodern person becomes a unit, an element, an agent created by his or her complex, largely obscure world, gaining independence from its creator. The postmodern "individual" does not divaricate and even does not double – he or she dynamically and often spontaneously passes from one life project to another, doing both under the influence of life circumstances, and in search of aesthetic pleasure from play of his or her physical, intellectual and spiritual forces. The volume of realization of the potential of a modern man is measured not by the "heights", not by the proximity to some ideal person, but by the discrete, emancipated, and situational embodiment of real powers and opportunities. The boundedness in the disclosure of one's own forces makes people equal to one another – in dignity, self-respect, in striving to reveal their own potential, which is very organically connotes with the maxim "All different – all equal".

5. The bio-philosophical aspect of postmodern man is concentrated on the fact that he or she being a usually-unlimited creature (according to G. Deleuze and M. Fuko) represents a unique combination of forces and possibilities – both his or her own ones and those that are appropriates from the external environment. From the standpoint of bio-philosophy postmodern, as a historical epoch, demonstrates the possibility of biological finalism on Earth and at the same time – reveals a real combinatorial unlimitedness of human life that remains, of course, biologically limited.

There are good reasons to argue that in the process of development of bio-philosophy, its research field will be naturally expanded with the use of philosophical means of knowledge of life as such and the filling of bio-philosophy with both philosophical, and biological issues. In contemporary conditions, the study of the boundaries of biological reality and its previously unknown properties, the definition of new horizons of theoretical knowledge in the science of life, the critical rethinking of the concepts of biocentrism and anthropocentrism in the space of modern scientific knowledge, the definition of promising trends in the study of man, his or her place and role in the planetary being acquire a considerable significance. Research interest in the problems of the phenomenon of life is etiologically associated with the "perplexity" of man by the meaning of his or her own being. It stimulates the further expansion of the space for cooperation of philosophers, biologists, political scientists, sociologists, representatives of other disciplines traditionally focused on the comprehension of secrets of life, on study of the forms of implication of biological and social life of man.

REFERENCES

- Bauman, Z. (2005). *The individualized society*. V. L. Inozemtsev (Ed.), Trans. from Engl. Moscow: Logos. (in Russian)
- Bazargani, D. T., & Larsari, V. N. (2015). "Postmodernism": Is the Contemporary State of Affairs Correctly Described as "Postmodern"? *Journal of Social Issues & Humanities*, 3, 89-96. (in English)
- Brawn, R. (Ed.). (1995). *Postmodern representations: Truth, power, and mimesis in the human sciences and public culture*. Urbana-Champaign: University of Illinois Press. (in English)
- Burak, O. S. (2015). Holistic conception of education in formation of holistic personality of postmodern age. *Continuing Professional Education: Theory and Practice*, 3(44), 52-56. (in Ukrainian)
- Craver, C., & Darden, L. (2013). *In search of mechanisms: Discoveries across the life sciences*. Chicago: University of Chicago Press. (in English)

ЛЮДИНА У ТЕХНОСФЕРІ

- Danylova, T. V. (2012). The problem of human identity in postmodern world view. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 2, 16-22. doi: 10.15802/ampr2012/7833 (in Ukrainian)
- Fuko, M., & Bolshakov, V. P. (Ed.). (2006). *Intellektualy i vlast: Izbrannye politicheskie stati, vystupleniya i intervyyu* (P. 3). B. M. Skuratov, Trans. from French. Moscow: Praxis. (in Russian)
- Fukuyama, F. (2004). *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. M. B. Levin, Trans. from Engl. Moscow: ACT: LYUKS. (in Russian)
- Giddens, A. (1990). *The Consequences of Modernity*. Redwood City: Stanford University Press. (in English)
- Inglehart, R. (2010). Globalization and postmodern values. *The Washington Quarterly*, January, 215-228. doi: 10.1162/016366000560665 (in English)
- Kalnaya, I. I., & Gorban, A. V. (Eds.). (2011). *Grazhdanskoe obshchestvo v epokhu totalnoy globalizatsii: Monografiya*. Simferopol: ARIAL. (in Russian)
- Kostyuchkov, S. K. (2016). Place and role modern man in planetary existence: Biopolitical interpretation. *Future Human Image*, 3(6), 53-66. (in Ukrainian)
- Koutroufinis, S. A. (2014). The Need for a New Biophilosophy. In S. A. Koutroufinis (Ed.), *Life and Process. Towards a New Biophilosophy* (pp. 1-35). Berlin: De Gruyter. (in English)
- Lazzarato, M. (2005). Biopolitique/Bioéconomie. *Multitudes*, 22, 51-62. doi: 10.3917/mult.022.0051 (in French)
- Liotard, J.-F. (1998). *la condition postmoderne*. N. A. Shmatko, Trans. from French. Moscow: Institut eksperimentalnoy sotsiologii; Saint Petersburg: Aleteya. (in Russian)
- Rosenberg, A. (2017). Why Social Science is Biological Science. *Journal for General Philosophy of Science*, 48(3), 341-369. doi: 10.1007/s10838-017-9365-0 (in English)
- Rosenberg, A., & McShea, D. (2008). *Philosophy of Biology: A Contemporary Introduction*. London: Routledge. (in English)
- Vernadskiy, V. I. (1988). Neskolko slov o noosphere. In *Filosofskie mysli naturalista* (pp. 503-510). Moscow: Nauka. (in Russian)
- Zinchenko, V. V. (2015). Institutional globalization as a system of integration the phenomenon of the postmodern development. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 8, 74-85. doi: 10.15802/ampr2015/55731 (in Ukrainian)

LIST OF REFERENCE LINKS

- Бауман, З. Индивидуализированное общество / З. Бауман ; пер. с англ., под ред. В. Л. Иноземцева. – Москва : Логос, 2005. – 390 с.
- Bazargani, D. T. "Postmodernism": Is the Contemporary State of Affairs Correctly Described as "Postmodern"? / D. T. Bazargani, V. N. Larsari // *Journal of Social Issues & Humanities*. – 2015. – Vol. 3, Is. 1. – P. 89–96.
- Postmodern representations: Truth power, and mimesis in the human sciences and public culture / Ed. by R. Brawn. – Urbana-Champaign : University of Illinois Press, 1995. – 146 p.
- Бурак, О. С. Концепція холістичної освіти у процесі формуванні цілісної особистості постмодерну / О. С. Бурак // *Неперервна освіта: теорія і практика*. – 2015. – № 3 (44). – С. 52–56.
- Craver, C. In search of mechanisms: Discoveries across the life sciences / C. Craver, L. Darden. – Chicago : University of Chicago Press, 2013. – 227 p.
- Данилова, Т. В. Проблема людської ідентичності у постмодерній картині світу / Т. В. Данилова // *Антропологічні виміри філософських досліджень*. – 2012. – Вип. 2. – С. 16–22. doi: 10.15802/ampr2012/7833
- Фуко, М. Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью / М. Фуко ; перевод с фр. Б. М. Скуратова ; под общ. ред. В. П. Большакова. – Москва : Практика, 2006. – Ч. 3. – 320 с.
- Фукуяма, Ф. Наше постчеловеческое будущее: последствия биотехнологической революции / Ф. Фукуяма ; перевод с англ. М. Б. Левина. – Москва : АСТ : ЛЮКС, 2004. – 349 с.
- Giddens, A. *The Consequences of Modernity* / A. Giddens. – Redwood City : Stanford University Press, 1990. – 188 p.
- Inglehart, R. Globalization and postmodern values / R. Inglehart // *The Washington Quarterly*. – 2010. – January. – P. 215–228. doi: 10.1162/016366000560665
- Гражданское общество в эпоху тотальной глобализации : монография / науч. ред. И. И. Кальной, А. В. Горбань. – Симферополь : АРИАЛ, 2011. – 648 с.
- Костючков, С. К. Місце і роль сучасної людини у планетарному бутті: біополітична інтерпретація / С. К. Костючков // *Future Human Image*. – 2016. – Vol. 3, Is. 6. – P. 53–66.
- Koutroufinis, S. A. The Need for a New Biophilosophy / S. A. Koutroufinis // *Life and Process. Towards a new Biophilosophy* / Ed. by S. A. Koutroufinis. – Berlin : De Gruyter, 2014. – P. 1–35.

ЛЮДИНА У ТЕХНОСФЕРІ

- Lazzarato, M. Biopolitique/Bioéconomie / M. Lazzarato // *Multitudes*. – 2005. – № 22. – P. 51–62. doi: 10.3917/mult.022.0051
- Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар ; перевод с фр. Н. А. Шматко. – Москва : Институт экспериментальной социологии ; Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. – 160 с.
- Rosenberg, A. Why Social Science is Biological Science / A. Rosenberg // *Journal for General Philosophy of Science*. – 2017. – Vol. 48, Is. 3. – P. 341–369. doi: 10.1007/s10838-017-9365-0
- Rosenberg, A. *Philosophy of Biology: A Contemporary Introduction* / A. Rosenberg, D. McShea. – London : Routledge, 2008. – 240 p.
- Вернадский, В. И. Несколько слов о ноосфере / В. И. Вернадский // Вернадский, В. И. *Философские мысли натуралиста* / Вернадский, В. И. – Москва : Наука, 1988. – С. 503–510.
- Зінченко, В. В. Інституційна глобалізація як системне інтеграційне явище постмодерного розвитку / В. В. Зінченко // *Антропологічні виміри філософських досліджень*. – 2015. – Вип. 8. – С. 74–85. doi: 10.15802/ampr2015/55731

С. К. КОСТЮЧКОВ^{1*}^{1*}Херсонський державний університет (Херсон, Україна), ел. пошта kosser.63@ukr.net, ORCID 0000-0003-1708-643X

РІЗНІ ОБРАЗИ ЛЮДИНИ ТА АНТРОПОЛОГІЧНІ КОЛІЗІЇ ЕПОХИ ПОСТМОДЕРНУ: БІОФІЛОСОФСЬКА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ

Мета. Дослідження спрямовано на обґрунтування процесу формування різних образів людини в епоху постмодерну в контексті біофілософії, з урахуванням необхідності пошуку адекватної відповіді на історичні виклики і продукування нових ціннісних орієнтирів, які відображають наступництво цивілізаційного розвитку. **Теоретичний базис.** У своїх теоретичних побудовах автор виходить із необхідності врахування біофілософського аспекту постмодерної людини, як такої, котра залишаючись представником виду *Homo sapiens*, стала динамічно змінюватися, втрачаючи (послаблюючи) власні природно-функціональні якості, набуваючи в значній мірі якостей соціально-техногенних. У якості вихідної обстоюється теза про те, що в постмодерному суспільстві морально-правові основи буття людини, як суб'єкта дії і відповідальності за ці дії, практично збігаються з основами біологічними. Нові біологічні знання, а також пов'язані з ними технології орієнтують суспільну свідомість на продукування принципово нових або модернізацію вже існуючих біофілософських ідей. Авторську візію щодо антропологічних колізій епохи постмодерну обумовлено тим, що проблематика людини постмодерної набуває особливої гостроти в кінці XX – на початку XXI століть. Актуальною є прогресуюча диспропорція між людиною, чії можливості, як представника виду *Homo sapiens*, біологічно обмежені, і людським співтовариством, яке не бачить меж у своїй інформаційній і технологічній експансії. **Наукова новизна.** Автором виявлено ключові особливості епохи постмодерну, в якій зароджується принципово інший цивілізаційний простір і де виникає новий за своєю внутрішньою культурою тип особистості, який іменується людиною постмодерну. Здійснено розгляд людини епохи постмодерну крізь призму біофілософії, інтерес якої щодо людини обумовлений його місцем у природі, перспективами розвитку на індивідуальному, популяційному і видовому рівнях. **Висновки.** В процесі розвитку біофілософії її дослідницька сфера буде закономірно розширюватися з використанням філософських засобів пізнання життя як такого і наповнення біофілософії як філософською, так і біологічною проблематикою. В умовах сучасності безумовну значимість набувають дослідження меж біологічної реальності та її невідомих раніше властивостей, визначення нових горизонтів теоретичного знання в науці про життя, критичне переосмислення концепцій біоцентризму і антропоцентризму в просторі сучасного наукового знання, визначення перспективних трендів дослідження людини, її місця і ролі в планетарному бутті.

Ключові слова: антропоцентризм; біологічний фіналізм; біофілософія; біоцентризм; буття; життя; організм; постмодерн; природа людини; екоцид

ЛЮДИНА У ТЕХНОСФЕРІ

С. К. КОСТЮЧКОВ^{1*}

^{1*}Херсонський державний університет (Херсон, Україна), ел. пошта kosser.63@ukr.net,
ORCID 0000-0003-1708-643X

РАЗНЫЕ ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ КОЛЛИЗИИ ЭПОХИ ПОСТМОДЕРНА: БИОФИЛОСОФСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

Цель. Исследование направлено на обоснование процесса формирования разных образов человека в эпоху постмодерна в контексте биофилософии, с учетом необходимости поиска адекватного ответа на исторические вызовы и продуцирования новых ценностных ориентиров, которые отображают преемственность цивилизационного развития. **Теоретический базис.** В своих теоретических построениях автор исходит из необходимости учёта биофилософского аспекта постмодерного человека, как такового, который оставаясь представителем вида *Homo sapiens*, стал динамично изменяться, теряя (ослабляя) собственные природно-функциональные качества, приобретая в значительной степени качества социально-техногенные. В качестве исходного отстаивается тезис о том, что в постмодерном обществе нравственно-правовые основы бытия человека как субъекта действия и ответственности за эти действия, практически совпадают с основами биологическими. Новые биологические знания, а также связанные с ними технологии ориентируют общественное сознание на продуцирование принципиально новых или модернизацию уже существующих биофилософских идей. Авторское видение относительно антропологических коллизий эпохи постмодерна обусловлено тем, что проблематика человека постмодерна приобретает особую остроту в конце XX – начале XXI веков. Актуальной является прогрессирующая диспропорция между человеком, чьи возможности, как представителя вида *Homo sapiens*, биологически ограничены, и человеческим сообществом, которое не видит границ в своей информационной и технологической экспансии. **Научная новизна.** Автором выявлены ключевые особенности эпохи постмодерна, в которой зарождается принципиально иное цивилизационное пространство и где возникает новый по своей внутренней культуре тип личности, именуемый человеком постмодерным. Осуществлено рассмотрение человека эпохи постмодерна сквозь призму биофилософии, интерес которой относительно человека обусловлен его местом в природе, перспективами развития на индивидуальном, популяционном и видовом уровнях. **Выводы.** В процессе развития биофилософии её исследовательская сфера будет закономерно расширяться с использованием философских средств познания жизни как таковой и наполнения биофилософии как философской, так и биологической проблематикой. В условиях современности безусловную значимость приобретают исследования пределов биологической реальности и её неизвестных прежде свойств, определение новых горизонтов теоретического знания в науке о жизни, критическое переосмысление концепций биоцентризма и антропоцентризма в пространстве современного научного знания, определение перспективных трендов исследования человека, его места и роли в планетарном бытии.

Ключевые слова: антропоцентризм; биологический финализм; биофилософия; биоцентризм; бытие; жизнь; организм; постмодерн; природа человека; экоцид

Received: 22.09.2017

Accepted: 23.03.2018

UDC: 130.123.4:008

V. N. VASHKEVICH^{1*}, O. V. DOBRODUM^{2*}^{1*}National Pedagogical Dragomanov University (Kyiv, Ukraine), e-mail gileya.org.ua@gmail.com, ORCID 0000-0002-1312-4315^{2*}Kyiv National University of Culture and Arts (Kyiv, Ukraine), e-mail dobrodum.olga@gmail.com, ORCID 0000-0001-7651-4946

TRANSFORMATION OF PERSON AND SOCIETY IN THE ANTHROPOTECHNICAL TURN: EDUCATIONAL ASPECT

Introduction. Anthropotechnical turn in culture is based on educational practices that characterize a person as a subject and at the same time as an object of educational and corrective influence. **Theoretical basis.** We use the method of categorical analysis, which allows revealing the main outlook potentials of anthropotechnical turn as an essential transformation of modern socio-culture. **Originality.** For the first time, we conducted a categorical analysis of the glossary of anthropotechnical turn as dialectic of active and passive in the personal and social modes such as education. **Conclusions.** The anthropotechnical turn of modern socio-culture means the actualization of the dialectic of active and passive in the process of socialization and formation of a person in a modern society. The world-view potential of the anthropotechnical turn is producing a new maxim and stratagem of person's behaviour through the formation of a new way of self-identification and self-esteem. The modern educational system, given the theory of anthropotechnical rotation, should change the content of timological energies from obedience to self-actualization and self-improvement. A prerequisite for this task is the change in the motivation of the education sector and the improvement of the social status of the teacher as an intellectual and leader of opinion. The analysis of the specificity of the information society and its determinatory impact on the individual provides grounds for identifying modern culture as a culture of lost opportunities. Thus, the main cause of disorientation and ignorance of a person is not the lack of information, but the lack of motivation. Therefore, the fundamental principles of anthropotechnical turn are productive in solving pressing problems of our time.

Keywords: anthropotechnical turn; Sloterdijk; paideia; phylotymos; philophonis; amechania; autopoiesis

Introduction

The technique and skills of its creation and application in different modification have been repeatedly incorporated as an attribute to the definition of person's essence. So, medieval genius Saint Augustine noticed that a human is the only creature, that is able arbitrarily to elect the measure of own activity. And that is the display of human's likeness to God (Aquinas, 2017). This arbitrariness means that the measure inherent in human thought and activity is not limited by factors of reality. It is therefore logical that the technique as a means, process and the result of human's activity is not limited to a single interpretation. Consequently, the definitions of technique are revealed in at least three aspects.

1. Technique as an instrument and tool that extends the boundaries of possible experience, serves as the basis for transformation of the surrounding reality.

2. Technique as a technology, or rationally constructed and optimized process of production of artefacts, services, goods, etc.

3. Technique as skill, virtuosity of execution and the received result. This way of interpreting the technique is close to the allusions of art, rather than the scientific paradigm of thinking. At the same time, this way of interpreting technology reveals to us its educational and pedagogical potential. After all, the process of formation of person both as a purposeful influence of society, and as self-education is not purely formalized or technological process. The formation of personality is a dialectical contradiction of social and individual, in which universal socio-cultural practices receive a unique incarnation and expression. Thus, an actor or musician, playing a role or

musical composition, brings to the general sense an original and unique performance. This aspect of the person's formation is fundamental and necessary in nowadays: the general pedagogical and cultural content acquires the integrity and expression in individual everyday practices (or techniques). This change in the emphasis in the dialectic of the present and the desired, real and possible, ordinary and perfect reflects in the so-called anthropotechnical turn, the main ideologue of which is rightly considered by P. Sloterdijk. The discussion depending the potential of anthropotechnical turn for education was initiated by M. Kultaieva (2014; 2016), but this concept still not represented qualitatively at Ukrainian discourse of philosophy of education.

Purpose

Methods of interaction between people and society are significantly changing under the influence of technologies and modern information technologies in particular. The problem of philosophical analysis of influence and determination of technology to human has a rather meaningful tradition. The range of evaluation in the study of this problem is close to polarity: from muscular and cosmo-theological optimism of E. Kappa and F. Dessauer to restrained or frankly pessimistic assessments from M. Weber to M. Heidegger. Under the condition of any assessment, it is undeniable that in the modern world the technique has acquired signs not merely descriptive but definitive in terms of the person's essence. The technique is a creation and explication of human's nature, a product of the realization of the potential of ratio and free will.

On the other hand, technology is a separate kind of being, with immanent logic and relative autonomy of existence. Such a close link of human and technology, together with the uncertainty regarding a common future and strategies for interaction in modernity, gives us grounds to assert the urgent need for a corresponding philosophical analysis. P. Sloterdijk (2005; 2009) offered new point of view on the human nature as well as social mechanisms conceptualized at the scope of one's "anthropotechnical turn" concept. The authors are going to explore the educational implications of mentioned methodological strategy as a research instrument for educational sphere.

Statement of basic material

The concept of "anthropotechniques" has become widely used in contemporary philosophical and applied research. In general terms, anthropotechniques is a complex of factors, strategies and ways of constructing a human person. Hence, an anthropotechniques is a definite form, or a method of realizing activity, through which the translation of purely human sociocultural norms and principles of world is carried out. Literally it can be interpreted as "art to make a human" (Sloterdijk, 2005, p. 21). First, understanding pedagogy as anthropotechniques in the general context of the formation of a person can cause certain negative connotations. Thus, the essential attribution of education to the technology gives us reasons to identification of a person as an object, or material suitable for carrying out the relevant operations. In this approach, the notion of techniques sophisticatedly replaced by the concept of technology, mass production according to the established model. As an example of implementation this strategy of interpretation can be used a schizoid analytics by G. Deleuze and F. Guattari: concepts of understanding a person and his life strategies as "bodies without organs", "machines of desires", "willing production", or the principles of the existence of society as "circulation of intensities". Such technological interpretation of a person and society is definitely original and meaningful, producing accentuation of the symptomatic tendencies of the modern era. But, as any technology, it is too schematic, so the concept of personality is unacceptable in this theory, as well as the concept of conscious choice, conscious life and self-improvement.

Another variant of hyperbolizing the influence of technology on both personal and social space is the so-called transhumanism. The conviction is based on the desire to adapt to the intensive growth of technogenic influence to society, culture and the individual by mimicry, by the acquisition of signs of the factor of this transformation, by refusing of certain constants of anthropogenesis. Clear, this point of view has a lot of adversaries. The main pathos of criticism of transhumanism is the fundamental threat of the disappearance of the boundaries between man and machine, the actual absence of an idea of the purpose and the limit of such transformations, and most importantly, the motivation of such activities is not due to humanitarian considerations, but economic ones. The desire to succeed and optimize the effectiveness of human life as the main value in this disposition determines not a person and his life, but activity as a technological process. In terms of pragmatism, perhaps, a justified position. But the existential assessment of such strategy is unlikely would be positive. Therefore, there are many reasons to believe that the anthropotechnical turn in general, and anthropotechniques in particular, are not focused on the understanding of techniques as a tool and technology of production.

As well as technology in any ideology of interpretation is a product of human activity, in a sense, the types of anthropotechniques may consider all manifestations and implementation of culture in everyday life. The current educational problems able to be minimized by the changes of everyday practices are listed in some modern researches of A. Kundin (2017), V. Voronkova and O. Kyvliuk (2017). Thus, ways of structuring from building a home to a social system, discursive practices from metanarratives to separate ideologues, judging taste from culturally perfect models to mass culture products, or space of simulacres is the embodiment of anthropotechniques. Such a research methodology forms is the basis for a culturological turn, which, according to M. Kultaieva (2014) "is in general a dominant tendency in Western humanities anthropotechniques" (p. 22).

But how expedient is such an expansion of the meaningful field of the concept of "anthropotechniques"? In accordance with the rule of formal logic about the feedback between the content and the volume of the concept, this interpretation of the term is counterproductive.

Therefore, as a fundamental understanding of the sense of the concept of anthropotechnics, let us describe on its definition by P. Sloterdijk (2009): "Anthropotechniques is an auto-poiesis or self-education in many thousands of cultural specifications" (p. 46). Let's try to formulate an analytic of this definition in the following way.

The theory of an auto-poiesis states the fundamental differentiation of alive from non-alive. So, according to their definition, auto-poiesis systems:

Which as a unity are defined as components of the production network,
which recursively, through their interactions, generate and implement the
network that produces them; and constituting the boundaries of these
networks in the space of their existence as components involved in the
implementation of the network. (Protevi, 2006, p. 45)

The authors illustrate their theory of the life of a biological cell that produces components of its membrane, without which the cell could neither exist nor produce these components. That is, auto-poiesis is a process of biological growth, or in another context, the becoming and formation of a new quality, or meaning, or phenomenon.

The defining element in this methodological key is the need to set boundaries for recursive reproduction. Recall that the setting of boundaries as such is a prime example of the orientation in space, its habit and definition. This procedure is the basis for defining how to locate content and its designation. Most importantly, this way of mastering the world transforms the chaotic reality into a predictable and meaningful body of culture. A great provocateur and extraordinary thinker F. Nietzsche wrote that "culture is a thin pellicle over the abyss, which conceals the unspeakable horror of nature" (Protevi, 2006, p. 47). Culture acts as a protective layer or sphere (in the terminology of P. Sloterdijk), which produces a space suitable for human living. Consequently, the interpretation of anthropotechnics through auto-poiesis emphasizes such initial positions. First, the person, his thinking, consciousness and livelihoods are not constant, but rather plastic and open in character. So, even in a highly automated and stereotyped everyday life, the individual will definitely change. The question is only in the direction and characterization of these changes. Second, the concept of auto-poiesis in the definition of anthropotechnics emphasizes that person as a carrier of cultural programs and resources, is the author, motivator and executor of changes, that taking place in the horizon of human life. Thirdly, the implementation of activity in any application does not occur spontaneously and voluntarily, but involves certain established norms and rules. Thus, the growth of a biological substance is determined by the laws of cell division. And outlook personal transformations are also, to a certain extent, designed and ritualized by culture. Therefore, the issues of education and self-education are fundamental in the analysis of anthropotechnics.

2. P. Sloterdijk, like many other prominent thinkers, is rather skeptical about the level of the current socio-cultural situation. There are all grounds for such a pessimistic assessment, of course. But Sloterdijk (2005) formulates without appeal: "The project of inculturation of human is failed" (p. 88). So, culture arose as a specifically human way of adapting to the environment. But in the course of cultural and historical development, adaptation was transformed into domesticity – adaptation to artificial conditions. Indeed, the strategies of activity to adapt in the surrounding world have the ability to lose their potential in future. And with the rest, these stereotypes are ritualized in everyday practices as rules and limits of the personality in his freedom and creativity. Therefore, for example, various social institutions or organization, the essence of which is a "the program of cultural broadcasting" (Sloterdijk, 2005, p. 90), are often perceived as bureaucratic machines that do not contribute to solving a certain range of issues, but rather multiply the number of issues that need to be solved. And modern information technologies, which, according to Sloterdijk, are "a continuation of the work of the objective spirit" (following the terminology of G. Hegel), they do not pose a threat to the existence of mankind.

3. The main threat to a modern person is inertia, lack of initiative and irresponsibility, especially in relation to one's own life. At the same time, the Greeks called this principle "amechania". It means that it is impossible to do anything, and hero of the tragedy has to wait until the situation returns to one or other side. Such perseverance in the implementation of the techniques of escapism from freedom and conscience transforms the existential horizon of a person into a constant expectation, helplessness before the challenges of life, and despair in one's own powers and the justice of the universe. Political culture as a mechanism for preventing human inertia lies in the "distinction between chains and crutches" (Sloterdijk, 2005, p. 34). The space of extrapolation of the existential nature of human is manifested in this case extremely restrictively. The only panacea for general depression and apathy P. Sloterdijk quite rightly calls education and self-education. Therefore, self-education is the "bridge" that combines autopoiesis and numerous practices of cultural specifications.

Consequently, anthropotechnics and anthropotechnical turn signal the next ideological breakthrough in the history of culture. Organic tendencies of formation and development through internalization of variable cultural patterns formulate the basic strategies of the relation of human to the world. But what exactly does anthropotechnical rotation suggest in the content of this strategy? Let's hold such an analysis of the exploratory strategies of human activity in the history of Western European culture.

The initial stratagem of the formation of culture as a phenomenon and personality as a carrier of the corresponding norms and samples is formulated by the thesis "Tend to itself". The transition of human as a biological being to the level of social and semiotic culture, above all, is characterized by the awareness of the need for self-control and self-organization. The ability to absorb itself is a prerequisite for reflection and rational activity, without which the consciousness of the individual, social attitudes and cultural identification are impossible.

The next significant shift in the history of "human inculturation" was proclaimed by a prominent philosopher Socrates. His call "Do examine yourself" fix qualitatively new principles of universal attitude of human as an actor of culture. First, the need for self-restraint of human activity by norms and laws is already understood as absolute and justified. Secondly, the person as the carrier and the executor of certain norms and rules requires understanding and awareness of their content and justification. And thirdly, the person himself is positioned as a subject of analytics and an object of educational influence. The process of inculturation is ongoing.

The next thesis in the history of Western culture, which for a long time determined daily practices, and has not lost its relevance in our time, should be considered as a stratagem of the Sermon on the Mount "Love your neighbour!". This ethical-communicative principle produces this type of social interaction, which is largely utopian and declarative. Certain grounds for the scrupulous critique of Christian ethics, presented in the arguments of F. Nietzsche, are sufficiently balanced and consistent. Thus, attentions to produces contempt for one's own person, his interests and abilities. Therefore P. Soderdijk (2009) offers a new stratagem, optimal for solving the problems of our time. The thinker formulates it this way: "You have to change your life!" (p. 61). This "revolution in the second person in singular" radically changes the meaning and direction of human's activity. For the first time in the history of thought imperative of behavior (not analytics) is addressed to the subject itself. It means that the person is not a passive partner of public life, but an active and responsible actor of action. This disposition updates the idea of a person as the creator of his own being, the principal director and producer of his everyday life. This appeal to yourself through "you" has the purpose of several principal moments in the constitution of one's essence. First, consciousness as a reflection is primarily binary, as convincingly wrote by Johann Fichte in the basics of his teaching. The horizons of history and culture are a place of meeting of consciousnesses, which are objectified and internalization of personal meanings. Secondly, identity as self-identification takes place in communication. "Others are hell", wrote prominent phenomenologist J.-P. Sartre (Protevi, 2006, p. 293). But there is no other adequate way of self-knowledge without objectivization of the essence in "you". Third, the awareness of oneself as part of the community, or awareness of sociality on the basis of both competition and solidarity, forces a person to actively act in the space of personal and social formation. That is, in positioning yourself as "you" contains a fundamental position of self-esteem, self-correction and self-improvement.

And in this position of things there is an ontological justification of the need for education and educational practices. So, by defining a person as a "modal creature", P. Sloterdijk calls "performance exercises" or "acrobatic existence" as a way to realize their own potentials and self-actualization. M. Kul'taieva provides the following analysis:

When defining a person as a being doing exercises (Mensch als Übender) and the modern world as the planet of the practitioners (der Planet der Übenden), Sloterdijk considers expanding the range of various physical and mental training practices – from the pursuit of artistry and spiritual enlightenment is the achievement of the Modern era when the ‘auto-operational distortion of the space’ takes place. (Kultaieva, 2016, p. 96)

The essence of this "auto-operational distortion of space" consists in the existential situation of autonomy, freedom and responsibility of a person, who can deal with the possible appropriate pedagogical technologies. That is, the person as a subject of public relations and cultural processes must be active and persistent in achieving the desired content of his own life and his own essence.

Undeniably, in this problem area, the dialectic of activity and passivity in the life of person and society acquires a special significance. Modern society of consumption and wealth provides the individual with the necessary package to meet the vital needs. Technologized space of modern socio-culture, monotonous and formalized, offers many opportunities for self-realization. If a person dwells only on engagement with production practices, he feels the meaninglessness of his own life. The transition from passive to active in the society of satisfied basic desires is not easy. So, the advertising slogan of Fitness club "Fit mich!" ("do fitness to me"), according to Sloterdijk (2005), perfectly illustrates the gap between the desirable and the real because of the lack of activity of the individual. This gap between "operate yourself" (das Sich-Operieren) and "give yourself control" (das Sich-Operieren-Lassen) in Sloterdijk denotes two modes of anthropotechnical behavior that compete with each other. In the first, I am formed as an object of direct self-modification through my own activities, in the second, I rely on the operational competence of others and allow them to form me. In balancing between self-control and the laying on of the operation of oneself on others, all the care of the subject about himself is carried out (Sloterdijk, 2009, p. 589). During the modern era, a new social competence is formed in the subject: the competence of competent people. It is clear that the issue of competence has a direct attribution to pedagogy and education. That is why “performing exercises” as an anthropotechnical procedure is an attempt to compensate for the lack of education in the modern information society:

I collected the materials for the homo immunologicus biography, which gives me reason to suppose that I found a material that reveals what anthropotechnics is. Underneath I understand the mental and physical exercises that help people of different cultures try to improve their

cosmic and social immune status in accordance with the increasing

life-threatening and acute sense of confidence in their own death.

(Sloterdijk, 2009, p. 23)

Acrobaticity in this context means plasticity in activity. Namely, the ability to navigate around changes, find new, more effective strategies for implementing day-to-day practices: "Acrobaticism discriminates life by putting a return to the service of non-repeatable" (Sloterdijk, 2009, p. 32). Thus, the technologicalized pattern of everyday life is broken – due to the activity and plasticity in the "performance of exercises", or the solution of daily problems.

Exercises and acrobatics of life are possible due to the development of so-called "athetical abilities" (Sloterdijk, 2009, p. 33). It is not about sports victories, but about the peculiarities of the person's motivation, which are revealed through the ancient principles of *philotimos* ("victorious authority") and *philophonis* ("effort, care"). In the range of egocentrism and devotion to another (business, person, ideal), an individual is active, characterized by content and completeness. Obviously, it is necessary to achieve this goal, to organically combine these two opposing trends by means of "restoration of trust in the mind" (Sloterdijk, 2009, p. 72), or "the return of philosophy in everyday life" (Sloterdijk, 2009, p. 79). It is philosophical thinking that has sufficient potential to streamline and verticalize human life in such a way that the anthropotechnical practices carried out are justified both in terms of content and outcome. Philosophy as a "school of universal synthesis" is, at the same time, a *paideia* that teaches a person "art to live" in culture. Consequently:

The principle of *paideia*, or the attraction of consciousness, which asks

the world for the acquisition of spiritual experience in the knowledge of

the world, is this space of encounter. The most perfect pedagogical tech-

nology and techniques are ineffective without this fundamental activity

and request from the consciousness. (Yatsenko, 2017, p. 84)

Therefore, an anthropotechniques as conscious self-designing is based on two fundamental positions. First, it is the activity of inquiry, philosophical reflection and the cultural experience of the *paideia*. And secondly, there are performing exercises, training their own abilities and potencies.

It is quite logical to promote the implementation of these two components of life in the education system. But modern education system, by definition of Sloterdijk, embodies the *habitus* of simulation learning. This situation is conditioned by somewhat compromised intellectuals in the modern world. So, "for example, in Ukraine still philosophy is not even allowed on the threshold of social consciousness, not to mention the private territories that they are safely guarded by common sense or courageous absurdity" (Kultaieva, 2016, p. 102). Interesting contexts of Ukrainian cultural determinants in higher education modernization demonstrates the research of D. Svyrydenko (2017). The educator, as an intellectual leader, is forced to defend his right to leadership almost as a human right to life, says B. Bub (Protevi, 2006, p. 529).

But not everyone can withstand such a struggle with social thought, especially in the context of total lumpenization of authority in the field of knowledge in the media-culture, namely teachers and doctors. Therefore, the modern system of education focuses on its own horizontal structures, which serves as a kind of technology for self-preservation and self-reproduction. It is logical that the "timologic energies" inherent in human are transformed under the influence of the education system in the stratagems of obedience and submissiveness.

A frustrated and disoriented system of education (in the person of its performers: educators and education managers) postulates a "demonstrative reluctance to create models for imitation" (Sloterdijk, 2005, p. 72). Thus, the "apology of laziness" is formed – passivity and inactivity as a leading trend in the way of existence of a person and society. Technologized socioculture produces blurred self-identity samples that mimic the result of self-reflection and self-perfection. But the existential emptiness remains. And the consequence of this emptiness, or negligence, is quite predictable, there is personal and social stagnation. The only productive method to overcome these harmful tendencies of influence should be considered "active self-determination". And C.-E. Noguera-Ramírez sure that:

The modern school collects and at the same time produces a series of anthropotechniques that for the first time are meant for every one for the purpose of their conversion, of the transformation in lieu of specific purposes that churches and states aim to reach as long as they are government, conduction, and direction institutions. Here, it is clear the proximity between these two concepts of anthropotechniques and government, as the former two are, effectively, techniques for the conduction of one's own conduct and that of others, and the latter, as long as it implies the conduction and direction of one's own behavior and that of others in lieu of specific purposes, can be considered as a set of production techniques of human beings, that is, as anthropotechniques.

(Noguera-Ramirez, 2017, p. 722)

It is personal reflexive and analytical activity that can change the way of positioning a person in his own identity and public life. This space of freedom can be designed exclusively by spontaneous anthropotechniques practices. Hence, the dialectic of active and passive in the process of both education and general everyday life becomes especially acute. So, with regard to European culture, Sloterdijk emphasizes:

Europeans, wherever they were, are everywhere the best observers. Using the theory as a window, they learned to observe others, slipping away from observations from the opposite side. This portal, which opens through such a mental window, has made European entrepreneurs higher than their open ones in the ability to describe, analyze, and act. We can distinguish five essentially important forms that spherologically predetermine the subordination of the "white", that is, the unknown space. It is: – Ship's Mythology (Schiffsmythologie); – Christian religion; – loyalty to the domestic princes; – scientific comprehension of the outer space; – translation. Each of these practices has created its own poetics of space, thus contributing to the solution of the epoch-making task of making the Exterior fit for the lives of newcomers and invaders, or to create the illusion of integration into this External, or to impress upon its submission. (Sloterdijk, 2005, p. 194)

That is, the dialectic of power and subordination, purposeful influence and spontaneous self-realization is a necessary basis for the formation of a person and the formation of society.

P. Wiebe notes "the metaphysics of Sloterdijk is in keeping with the theories that antecede him in the Western tradition, and possibly carries as much insight as other theories that purport to tell us (provisionally) 'what there is' and 'how things are'" (Wiebe, 2014, p. 767).

Consequently, the transformations of a modern person and society in a world-view of anthropotechnical turn have the aim "to awaken" the human consciousness from the calming and unifying influence of technologized social culture. And the role of education in this projection is to actualize athletic abilities in the design of personal space and civic society.

Originality

For the first time, a categorical analysis of the glossary of anthropotechnical turn was conducted as dialectic of active and passive in the personal and social modes such as education. The authors take into account the statements of M. Kultaieva researches and tried to make the discourse of educational implications of anthropotechnical turn. There were diagnosed that modern educational system, should change the content of timological energies from obedience to self-actualization and self-improvement due to need of overcoming of nowadays pressure on Human according to stratum of person's behavior through the formation of a new way of self-identification and self-esteem.

Conclusions

The research lets us to substantiate the following series of conclusions:

The anthropotechnical turn of modern socioculture means the actualization of the dialectic of active and passive in the process of socialization and formation of a person in a modern society. A person's moderate position between these extreme points allows organize ways of implementing daily practices for the most effective manner, and achieve an optimal balance of purpose and means of action.

The world-view potential of the anthropotechnical turn is producing a new maxim and strategem of person's behavior through the formation of a new way of self-identification and self-esteem. Its content consists in extrapolating the social request into the context of personal aspirations. In this way, the person reacts more quickly and responsibly to changes in the socioculture.

The modern educational system, given the theory of anthropotechnical rotation, should change the content of timological energies from obedience to self-actualization and self-improvement. A prerequisite for this task is the change in the motivation of the education sector and the improvement of the social status of the teacher as an intellectual and leader of opinion. The basis for motivation must be determined not by the factors of material well-being, but by the harmony and completeness of the person and his life.

The analysis of the specificity of the information society and its determinatory impact on the individual provides grounds for identifying modern culture as a culture of lost opportunities. Thus, the main cause of disorientation and ignorance of a person is not the lack of information, but the lack of motivation. Therefore, the fundamental principles of anthropotechnical turn are productive in solving pressing problems of our time.

REFERENCES

- Aquinas, T. (2017). The Summa Theologica. *New Advent*. Retrived from <http://www.newadvent.org/summa/index.html> (In English)
- Kultaieva, M. D. (2014). Nevelychka ekskursiia po filosofskykh landshaftakh Petera Sloterdijka. *Filosofska Dumka*, 3, 20-40. (in Ukrainian)
- Kultaieva, M. D. (2016). Pedagogical Province of P. Sloterdijk: Revolutions on the Borders. *Filosofska Dumka*, 2, 94-112. (in Ukrainian)
- Kundin, A. (2017). The General Concept of Meta-Teaching. *Philosophy and Cosmology*, 18, 165-192. (in Russian)
- Noguera-Ramírez, C. E. (2017). The Pedagogical Effect: On Foucault and Sloterdijk. *Educational Philosophy and Theory*, 49(7), 720-733. doi: 10.1080/00131857.2016.1204738 (In English)
- Protevi, J. (2006). *A Dictionary of Continental Philosophy*. New Haven: Yale University Press. (In English)
- Sloterdijk, P. (2009). *Du mußt dein Leben ändern: Über Anthropotechniken*. Frankfurt am Main: SuhrkampVerlag. (In German)
- Sloterdijk, P. (2005). *Im Weltinnerraum des Kapitals. Für philosophische Theorie der Globalisierung*. Frankfurt am Main: SuhrkampVerlag. (In German)
- Svyrydenko, D. (2017). Divided Universities: The Postcolonial Experience of Contemporary Ukrainian Higher Education. *Future Human Image*, 7, 128-135. (In English)
- Voronkova, V., & Kyvliuk, O. (2017). Philosophical Reflection Smart-Society as a New Model of the Information Society and its Impact on the Education of the 21st Century. *Future Human Image*, 7, 154-162. (In English)
- Wiebe, P. (2014). Peter Sloterdijks Relational Metaphysics. *The European Legacy: Toward New Paradigms*, 19(6), 765-768. doi: 10.1080/10848770.2014.949981 (In English)
- Yatsenko, O. (2017). Antique Principle of Paideia at Challenges of Contemporary Society and Culture. *Educational Discourse: Collection of scientific papers. Humanities Sciences*, 2(2), 79-89. (in Ukrainian)

LIST OF REFERENCE LINKS

Aquinas, T. The Summa Theologica [Virtual Resource] / Thomas Aquinas // New Advent. – 2017. – Access Mode: <http://www.newadvent.org/summa/index.html> – Title from Screen. – Date of Access: 07 May 2018.

ЛЮДИНА У ТЕХНОСФЕРІ

- Култаєва, М. Д. Невеличка екскурсія по філософських ландшафтах Петера Слотердайка / М. Д. Култаєва // *Філософська думка*. – 2014. – № 3. – С. 20–40.
- Култаєва, М. Д. Педагогічна провінція Петера Слотердайка: революції на прикордонні / М. Д. Култаєва // *Філософська думка*. – 2016. – № 2. – С. 94–112.
- Кундин, А. Общая концепция мета-учения / А. Кундин // *Philosophy and Cosmology*. – 2017. – Vol. 18. – P. 165–192.
- Noguera-Ramírez C. E. The Pedagogical Effect: On Foucault and Sloterdijk / C. E. Noguera-Ramírez // *Educational Philosophy and Theory*. – 2017. – Vol. 49. – Is. 7. – P. 720–733. doi: 10.1080/00131857.2016.1204738
- Protevi, J. A Dictionary of Continental Philosophy / J. Protevi. – New Haven : Yale University Press, 2006. – 628 p.
- Sloterdijk, P. Du mußt dein Leben ändern: Über Anthropotechniken / P. Sloterdijk. – Frankfurt am Main : SuhrkampVerlag, 2009. – 184 s.
- Sloterdijk, P. Im Weltinnerraum des Kapitals. Für philosophische Theorie der Globalisierung / P. Sloterdijk. – Frankfurt am Main : SuhrkampVerlag, 2005. – 230 s.
- Svyrydenko, D. Divided Universities: The Postcolonial Experience of Contemporary Ukrainian Higher Education / D. Svyrydenko // *Future Human Image*. – 2017. – Vol. 7. – P. 128–135.
- Voronkova, V. Philosophical Reflection Smart-Society as a New Model of the Information Society and its Impact on the Education of the 21st Century / V. Voronkova, O. Kyvliuk // *Future Human Image*. – 2017. – Vol. 7. – P. 154–162.
- Wiebe, P. Peter Sloterdijk's Relational Metaphysics / P. Wiebe // *The European Legacy: Toward New Paradigms*. – 2014. – Vol. 19. – Is. 6. – P. 765–768. doi: 10.1080/10848770.2014.949981
- Яценко, О. Д. Античний принцип пайдеї у викликах сучасної соціокультури / О. Д. Яценко // *Освітній дискурс : зб. наук. пр. Гуманітарні науки*. – Київ : Гілея, 2017. – Вип. 2, ч. II. Філософські науки. – С. 79–89.

В. Н. ВАШКЕВИЧ^{1*}, О. В. ДОБРОДУМ^{2*}

^{1*} Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова (Київ, Україна), ел. пошта gileya.org.ua@gmail.com, ORCID 0000-0002-1312-4315

^{2*} Київський національний університет культури і мистецтв (Київ, Україна), ел. пошта dobrodum.olga@gmail.com, ORCID 0000-0001-7651-4946

ТРАНСФОРМАЦІЇ ОСОБИ ТА СУСПІЛЬСТВА В АНТРОПОТЕХНІЧНОМУ ПОВОРОТІ: ОСВІТНІЙ АСПЕКТ

Вступ. Антропотехнічний поворот в культурі ґрунтується на освітнянських практиках, які характеризують особу одночасно як суб'єкта і об'єкта виховного та корегуючого впливу. **Методологія.** Авторами застосовується метод категоріальної аналітики, який дозволяє розкрити основні світоглядні потенції антропотехнічного повороту як сутнісної трансформації сучасної соціокультури. **Новизна.** Вперше здійснено категоріальний аналіз глосарію антропотехнічного повороту як діалектики активного і пасивного в особистому та соціальному модусі, зокрема, у освітній сфері. **Висновки.** Антропотехнічний поворот сучасної соціокультури означає актуалізацію діалектики активного і пасивного в процесі соціалізації та становлення особи в сучасному суспільстві. Світоглядний потенціал антропотехнічного повороту продукує нову максиму та стратеми поведінки особи через формування нового способу самоідентифікації та самооцінки. Сучасна система освіти, з огляду на теорію антропотехнічного повороту, має змінити зміст тимологічних енергій зі слухняності на самореалізацію та самовдосконалення. Необхідною умовою здійснення цієї задачі слід вважати зміну в мотивації працівників сфери освіти та підвищення соціального статусу вчителя як інтелектуала та лідера думок. Аналіз специфіки інформаційного суспільства та його детермінаційного впливу на особу дає підстави для ідентифікації сучасної культури як культури втрачених можливостей. Так, основною причиною дезорієнтації та необізнаності особи є не брак інформації, а брак мотивації. Тому, основоположні засади антропотехнічного повороту є продуктивними у вирішенні нагальних проблем сучасності.

Ключові слова: антропотехнічний поворот; Слотердаjk; пайдейя; філотимія; філопонія; амеханія; аутопоезис

В. Н. ВАШКЕВИЧ^{1*}, О. В. ДОБРОДУМ^{2*}

^{1*}Национальный педагогический университет имени М. П. Драгоманова (Киев, Украина),
эл. почта gileya.org.ua@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1312-4315

^{2*}Киевский национальный университет культуры и искусств (Киев, Украина), эл. почта dobrodum.olga@gmail.com,
ORCID: 0000-0001-7651-4946

ТРАНСФОРМАЦИИ ЛИЧНОСТИ И ОБЩЕСТВА В АНТРОПОТЕХНИЧЕСКОМ ПОВОРОТЕ: ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ АСПЕКТ

Введение. Антропотехнический поворот в культуре основывается на образовательных практиках, которые характеризуют человека одновременно как субъекта и объекта воспитательного и корректирующего воздействия. **Методология.** Авторами применяется метод категориальной аналитики, который позволяет раскрыть основные мировоззренческие потенции антропотехнического поворота как сущностной трансформации современной социокультуры. **Новизна.** Впервые осуществлен категориальный анализ глоссария антропотехнического поворота как диалектики активного и пассивного в личном и социальном модусе, в частности, в образовательной сфере. **Выводы.** Антропотехнический поворот в современной социокультуре означает актуализацию диалектики активного и пассивного в процессе социализации и становления личности в современном обществе. Мировоззренческий потенциал антропотехнического поворота производит новую максиму и стратегию поведения личности через формирование нового способа самоидентификации и самооценки. Современная система образования, учитывая теорию антропотехнического поворота, должна изменить содержание тимологических энергий из послушания на самореализацию и самосовершенствование. Необходимым условием осуществления этой задачи следует считать изменение в мотивации работников сферы образования и повышения социального статуса учителя как интеллектуала и лидера мнений. Анализ специфики информационного общества и его детерминационных воздействия на человека дает основания для идентификации современной культуры как культуры упущенных возможностей. Так, основной причиной дезориентации и невежества личности является не отсутствие информации, а недостаток мотивации. Поэтому основополагающие принципы антропотехнического поворота являются продуктивными в решении насущных проблем современности.

Ключевые слова: антропотехнический поворот; Слотердайк; пайдейя; филотимия; филопония; амехания; аутопозис

Received: 20.12.2017

Accepted: 24.03.2018

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

УДК 101.9"17/19"

А. М. МАЛІВСЬКИЙ^{1*}

^{1*}Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна (Дніпро, Україна), ел. пошта telepat-57@ukr.net, ORCID 0000-0002-6923-5145

ОСОБИСТІСНІ МОТИВИ ФІЛОСОФУВАННЯ: КАРТЕЗІЙ ТА К'ЄРКЕГОР

Мета аналізу – акцентувати змістовну спорідненість та спадкоємність в підходах Картезія та К'єркегора до тлумачення ключових чинників філософських шукань. Її реалізація передбачає прояснення таких моментів в позиціях обох мислителів: а) належні засади людського існування, б) чинники можливості свободи людини як умова її саморозбудови, в) своєрідність підходу до реалізації задачі доказу Бога. **Теоретичний базис.** Звертання до феноменології та герменевтики надає можливість осягнення ключових ідей мислителів як прояви їх особистостей. **Новизна** підходу автора полягає у переконанні щодо правомірності розгляду філософії Нового часу як форми реалізації запиту епохи на розбудову людини. Істотною передумовою розкриття теми статті є увага до останніх досліджень філософії Картезія, котрі демонструють ключову значущість антропології. Оскільки становлення власної позиції К'єркегора є діалогом зі знеособленим баченням філософії, то формою вираження споріднених мотивів вчень обох мислителів є акцентування особистісних мотивів філософування. Спорідненість шляхів та способів їх вираження проявляється, по-перше, в дистанціюванні від знеособленої та дегуманізованої картини світу, по-друге, в релігійній спрямованості шукань та доказах існування Бога виходячи з кінцевої природи людини. **Висновки** свідчать, що сучасний рівень історико-філософської науки уможливорює обстоювання тези про змістовну спорідненість позицій Картезія та К'єркегора щодо розуміння основних мотивів філософування, котрі суголосні нинішнім шуканням. Окреслюючи контекст тлумачення К'єркегором антропологічного проекту Картезія, автор виходить з визнання детермінуючого впливу гегелівського тлумачення філософії взагалі та його тлумаченням Картезія зокрема. Означена констатація уможливорює тлумачення шукань К'єркегора як деконструкцію Гегеля, оскільки подальше некритичне збереження та відтворення його настанов оцінюється як загрозливий для і реалізації людиною свого духовного покликання. Спільний принциповий момент в позиціях обох мислителів – посилений інтерес до індивідуально-особистісних аспектів природи людини як конститутивного чинника доказу існування Бога.

Ключові слова: Картезій; К'єркегор; антропологія; природа людини; деперсоналізація; особистість; знання; віра; свобода

Вступ

У ході революції в декартознавстві, що відбувається впродовж останніх п'ятдесяти років, спостерігається радикальне переосмислення усталених уявлень та стереотипів ключових ідей мислителя. До числа тих філософських вчень, минулого, котрі і сьогодні мають істотний евристичний потенціал, належить спадщина данського філософа Сьорена К'єркегора. Якщо на поверхні знаходяться істотні відмінності їх оригінальних концепцій, то більш уважний погляд засвідчує наявність споріднених моментів. Тим спільним моментом, котрий об'єднує вчення Декарта та К'єркегора, є бачення мотивів філософського шукання істини. Змістова конкретизація останніх передбачає увагу до запиту на розбудову особистісне орієнтованої етики. Аналізуючи існуючі публікації, доцільно відзначити, що донедавна в них домінувало найвніше бачення спадщини Декарта,

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

опираючись зокрема на тезу Гегеля та К'єркегора щодо дитячості способу його філософування. А тому споріднені моменти французького та данського мислителів вбачалися в наявності автобіографічних моментів, та гносеологізації вчення Картезія, котра проявляється в тлумаченні *cogito* та сумніву (Grimsley, 1966). Нещодавно побачило світ дослідження, автор якого окреслює своєрідність антропології данського мислителя та її змістовних зв'язків з попередниками, зокрема німецької класики та романтизму, стало недавно предметом окремої уваги (Marrs, 2015). На мою думку, істотною вадою даного дослідження (як і попередніх публікацій) є повна відсутність уваги до спадкоємності та спорідненості вчень Картезія та К'єркегора. А тому автор вбачає свою задачу в тому, щоб заповнити цю лакуну. Цим визначається **мета** статті – дослідити змістовну спорідненість та спадкоємність в підходах Картезія та К'єркегора до тлумачення ключових чинників філософських шукань. Змістовне її розв'язання передбачає прояснення таких моментів: а) інтерес до проблеми належних засад людського існування, б) як можлива свобода людини як умова її саморозбудови, в) як виглядає своєрідність підходу до реалізації задачі доказу Бога?

Виклад основного матеріалу***Спорідненість проблематики***

У ході ознайомлення з текстами К'єркегора важко не помітити його змістовну спорідненість з картезіанським баченням ключових проблем власного вчення – "Якими шляхами я піду?" та "Чим мені необхідно керуватися в житті?...". Мається на увазі знаменитий сон 1619 року та повернення до проблеми належних засад людського існування в приватному листі Картезія до Мерсена від 15 червня 1630 року, де він експлікує мотиви незавершеності тексту "Правил": "...найбільш важливе... дізнатися, чим мені необхідно керуватися в житті..." (Descartes, 1996, p. 137). Як легко помітити, мова йде про "новий проект", тобто ту уже існуючу проблему, котра постала в новому світлі.

У ході ознайомлення з текстами та аргументами данського мислителя на адресу гегелівського панлогізму важко позбутися враження, що для К'єркегора першочергову важливість має задача спростування ключових положень гегелівського тлумачення картезіанської спадщини. Інакше кажучи, тексти та категоріальний апарат данського мислителя переконливо засвідчують високу оцінку значимості постаті Картезія як мислителя та непересічну глибину його думок. А тому виглядають доцільними певні методологічні зауваги, а саме – теза про можливість та необхідність читати тексти К'єркегора як діалог з концепцією Гегеля, тобто мати на увазі полемічний контекст його висловлювань (котрий є коментарем до гегелівської маргіналізації антропологічного проекту Картезія). До числа наочних та яскравих прикладів правомірності наведеної думки належить критично спрямована щодо гегелівського бачення філософії як духу епохи індивідуалістично загострена теза К'єркегора. В тексті "Післямови" (Заключної ненаукової післямови до "Філософських крихт") він категорично наголошує на правомірності антитези гегельянському бачення філософії як форми оприявлення духу епохи: "Все заняты выяснением того, чего же требует от нас время; но похоже, никого не волнует вопрос о том, в чем нуждается индивид" (Kierkegor, 2005, p. 513).

К'єркегор сприймає означену етичну проблему як таку, що є наріжним каменем філософування взагалі, тобто інваріантною для історії філософії, а тому він озвучує її в ході критичного осмислення нинішнього кризового стану філософування. Спроможність чи неспроможність прояснити це питання є показником життєздатності гегельянства,

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

котре претендує на роль вершини філософських шукань, а відсутність задовільної відповіді пропонується вважати вагомим аргументом проти гегельянства. На сторінках тексту "Або – або" К'єркегор озвучує, здавалось би, імпровізацію стосовно означених вище картезіанських питань – "как следует человеку действовать в жизни?" (Kerkegor, 2011, р. 648) в одному перекладі та "что делать человеку? как жить?" – в іншому (Kerkegor, 1994, р. 245). Аргументом на користь тези щодо нежиттєздатності гегельянства є мовчання та неспроможність бодай наблизитися до прояснення відповіді: "ужасающий аргумент против философии, если она ничего не сумеет ответить" (Kerkegor, 2011, р. 648).

У ході сучасної рецепції спадщини Картезія варто віддати належне тим історико-філософським дослідженням, автори яких акцентують зосередженість його уваги в "Правилах" на саморозбудові мислителя, оскільки "центральна задача, – пише про нього Гаукрогер, – переконати себе" (Gaukroger, 1995, р. 122). Пізніше в тексті "Дискурсії" Декарт неодноразово наголошує ключову значущість самоосвіти та саморозбудови, тобто на прагненні шукати науку в собі та реформувати власні думки. Аналогічним чином вихідним переконанням К'єркегора в ході звертання до філософії є визнання можливості та доцільності, більше того, зобов'язаності, людини перш за все вирішувати задачу особистісного покликання, тобто розбудовувати власне я: «...главная задача человека не в обогащении своего ума различными познаниями, но в воспитании и совершенствовании своей личности, своего "я"». Кінцевою метою людини проголошується цілісне – синтетичне та гармонійне духовне начало, тобто досягнення: «... самого главного в жизни – вновь обрести свое единое, цельное "я"» (Kerkegor, 1994, р. 233).

Факт змістовної спорідненості підходів французького та данського мислителів до тлумачення філософських питань є аксіоматичним для кожного, хто бодай побіжно знайомий з їх текстами. До числа яскравих свідчень цієї спорідненості належить майже повна тотожність ключових образів та метафор в їх текстах. Картезій в ході критичної ревізії моральних вчень древніх язичників порівнює їх вчення з пишними палацами, побудованими на піску та бруді, а окреслюючи власне бачення належних засад згадує про "твердий ґрунт або граніт" (Descartes, 2001, р. 21, р. 43). Як своєрідна ремінісценція означених образів постає фрагмент зі сторінок твору К'єркегора "Хвороба до смерті", де мова йде про неупереджену та неприкрашену картину засад нинішнього християнства, а точніше, про власне становище людини ("это собственное положение человека"): "...когда вместо твердой земли нет ничего, кроме болот и трясин?" (Kerkegor, 1993, р. 325).

Фізика Декарта в контексті антропологічних шукань філософії

До числа найбільш серйозних перешкод на шляху антропологічного прочитання спадщини Декарта безсумнівно належить уявлення про центральну роль фізики в його філософській системі. Здавалось би, піддавати сумніву цю стосовно тексту "Дискурсії" неможливо, оскільки вона опирається на однозначні висловлювання самого мислителя. Йдеться про задум Декарта розбудувати енциклопедичну картину світу, способом увиразнення якої є фізика: "Я мав намір включити в нього все, що вважав відомим мені до його написання стосовно природи матеріальних речей..." (Descartes, 2001, р. 58). Великі сподівання пов'язувалися ним з публікацією трактату "Світ", про що наголошується в листі до Мерсена від 13 листопада 1629 року: "...має пояснити природу взагалі, тобто фізику взагалі" (Descartes, 1996, р. 70). Знаковою проявою наскрізного характеру центральної ролі фізики є недвозначне акцентування її істотності в ході образного окреслення основних компонентів задуманої ним системи у знаменитому Вступі до

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

"Принципів" 1647 року. Йдеться про той стовбур дерева, котрий укорінений в метафізиці та від якого відгалужуються окремі гілки, котрі приносять практичну користь – механіка, медицина та етика.

Ключова значущість фізики в задуманій Декартом системі філософії та важливість її обґрунтування означена в листі до Мерсена 1640 року. В ньому вказується на її тісну сполученість з метафізикою, оскільки "Медитації" "містять всі принципи моєї фізики" (Descartes, 1996, р. 323). Аналізуючи творчі амбіції Декарта як "другого Аристотеля", важко подолати ілюзію щодо безумовного пріоритету для нього фізики стосовно інших компонентів філософського вчення, проти якої не встояли автори ряду відомих сучасних досліджень. Важко погодитися з категоричною думкою Котингхема на сторінках "Декартівського словника" стосовно фізики як "рушійної сили філософії Декарта" (Cottingham, 1993, р. 145). Споріднені позиції займає Стевен Надлер (Nadler, р. 91), наголошуючи – в "Медитаціях", "Декарт був зосереджений насправді на забезпеченні для науки... надійного та безсумнівного фундаменту". Недвозначну тезу щодо базової ролі фізики для філософського проекту Декарта нещодавно відстоював в ході спроби неупередженого переосмислення започаткованої мислителем філософської революції Ганох Бен-Джамі (Ben-Yami, 2015) "Філософська революція Декарта: Переоцінка". Не менш дискусійною в означеному контексті виглядає теза вітчизняного дослідника Олега Хоми (Khoma, 2014, р. 357) стосовно можливості однозначно окреслити вектор руху думки мислителя як "еволюцію від фізики до метафізики".

Наскільки ж позиція Картезія по проблемі статусу антропології в структурі задуманого ним цілісного вчення про світ зводиться до тлумачення її як компоненти фізики? Оскільки домінуючі в дослідницькій літературі уявлення щодо ключової ролі фізики у філософській спадщині Картезія істотно обмежують, якщо не унеможливлюють окреслення та осмислення його антропології, то доцільним є акцентування більш скромного статусу фізики. Необхідна умова його реалізації є задача деконструкції уявлень щодо її центральної ролі. До проявів останньої належить усталена з часів Аристотеля орієнтація людини на чуттєве пізнання як найбільш достовірне джерело знань про природу. А тому свою задачу Декарт вбачає в наголошенні на фрагментарності образу світу, котрий виникає в ході звертання до фізики в традиційному її значенні. Завищена оцінка її значущості зумовлює спотворене світосприйняття більшості людей. Вони:

...Ніколи не сягають розумом по той бік речей, які чуттєво сприймаються, і що вони настільки звикли розглядати все за допомоги уяви, яка являє собою лише частковий рід мислення про матеріальні речі, що все, чого не можна уявити, здається їм незрозумілим.

(Descartes, 2001, р. 53)

До числа тих чинників, котрі детермінують обмеження претензій фізики на роль універсальної методології, належить визнання Декартом ключової значимості свободи людини, на чому він наголошував уже на світанку своїх філософських шукань: "Бог сотворив три чуда: щось з нічого, свободну волю та Людину – Бога" (Descartes, 1996, р. 218). Означена констатація максимально загострює питання про те, як же він узгоджує існування світу природи з його законами та свободою людини? Чи знаходить він

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

конструктивні шляхи розв'язання цієї проблеми? В західній літературі прийнято вважати, що проблема свободи досить пізно стає об'єктом окремої уваги, тобто в 1639 році – після публікації "Дискурсії". (Khoma, 2014, р. 338). На мою думку, згаданий текст містить глибокі та переконливі аргументи стосовно співвідношення законів природи та людської свободи. А тому усталені уявлення щодо безумовного пріоритету Канта в її постановці та осмисленні можуть бути переглянуті.

Вагомим аргументом для спростування тези про ключову роль фізичної парадигми наголошення Декартом на недостовірності фізики. Йдеться про характеристику її як "вірогідних законів", котрі існують в формі "припущення" (Descartes, 2001, р. 57, р. 62, р. 94). В результаті осмислення наведених тлумачень фізики Декартом як гіпотетичного знання маємо справу з парадоксом, а саме, – з одного боку, мета його філософських шукань виглядає як експансія методології фізики поза її власні межі, з другого, – констатація вірогідного характеру фізичного знання. Увага до останнього уможливорює, тобто дає ключ до відмови від публікації "Світу". В означеному світлі однозначні оцінки позиції Декарта як прояви боягузтва є поверховими та неприйнятними, оскільки їх передумовою є нехтування природою тих внутрішніх переживань, котрі мають вигляд драматичних потрясінь. Інакше кажучи, для того, щоб зрозуміти, чому він відмовився від публікації фізики, необхідно бодай схематично тематизувати тісну сполученість для Картезія фізики і метафізики, де остання має прихований від стороннього ока антропологічний характер.

Акцентуючи останню тезу, варто привернути увагу до набагато більш достовірного характеру знань людини про саму себе. Я "припустив, – пише він, – що Бог створив розумну душу і поєднав її з тілом певним чином, *так, як я описав* – (підкр. мною – М. А.)" (Descartes, 2001, р. 63). Посилуючи означений момент, Декарт кваліфікує знання про природу людини за допомогою епітету "справжня", тобто виходить за межі ймовірного знання та переходить до людини як вона є за задумом Бога-творця, тобто говорить про "справжню людину" (*un vrai homme*) (Descartes, 2001, р. 76; Descartes, 1996, р. 59)...

Яскравим свідченням безумовної пріоритетності для Картезія метафізики над фізикою є особливості його реакції на кризу 1633-го року, пов'язану з відмовою від публікації "Світу". Біографія містить переконливі свідчення вагомості очікувань та пов'язаних з ними масштабів душевної трагедії. Дізнавшись про процес над Галілеєм, Декарт пережив сильне потрясіння, прямо пропорційне амбітним очікуванням, яке він описує в листі до Мерсена в кінці листопада 1633 року: "Я був настільки вражений, що ледь не вирішив спалити всі свої папери або принаймні нікому не дозволяти побачити їх". Експлікуючи амбіції Декарта та обрані варіанти їх втілення, варто зосередитися на доленосному питанні про те, як можливо викласти та відстояти фізику як нове бачення світу, не ризикуючи шансом на повторення долі Галілея? Драматичність ситуації ускладнює та обставина, що для автора будь-які компроміси неможливі, тому що "якщо це вчення хибне, то хибним є весь фундамент моєї філософії, тому що він явно його доводить" (Descartes, 1996, р. 270).

Як виявляється, в структурі задуманої Декартом системи філософії, котра включала в себе в якості центральної частини вчення про природу (достатньо пригадати знамениту метафору дерева, де фізика є стовбур), для нього найбільш важливою була метафізика як коріння. Аргументом на користь безумовної пріоритетності метафізики є обрана ним непряма форма апології нової фізики, а саме – через філософію як змістовну розробку антропології: "Якби я зміг донести до публіки цю думку про цей метод, то я вважаю, що більше не буде жодної потреби побоюватися того, що принципи моєї фізики будуть погано прийняті" (Descartes, 1996, р. 370).

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

Аналізуючи причини утримування від прямої реалізації антропологічного інтересу, варто звернути увагу на два основних моменти, а саме – використання образу маски, означеному в ранніх текстах та оприявлена в тексті "Дискурсії" пріоритетність особистісних цінностей над публічним благом. Наголошуючи на прагненні "бути корисним публіці", він не бажає при цьому поступатися "дозвіллям" та "рівновагою духу", заради збереження яких він не погодився б зайняти "найпочесніші посади на землі".

Критика К'єркегором деперсоналізованого гегельянства

Аналогічним чином об'єктом критичної уваги К'єркегора стає відомий принцип тотожності мислення та буття, котрий пов'язаний з вченням Декарта. Якщо у тлумаченні Гегеля йдеться про його умовність та гіпотетичність, вкорінених у всезагальній природі людини, то К'єркегор в ході оцінки означеного принципу наголошує на необхідності баченням людини як індивіда, тобто екзистенції. Для данського мислителя дотримання вимог означеного принципу передбачає нехтування екзистенцією, тобто найбільш істотними для філософії моментами. Інша форма наголошення на несумісності означеного принципу з екзистенцією має вигляд парадоксу: "Философское утверждение о тождестве мышления и бытия является прямой противоположностью тому, чем обычно представляется; оно выражает такое положение, когда мышление полностью покинуло экзистенцию..." (Kierkegaard, 2011, p. 358). А оскільки мислення для данського мислителя є невід'ємним від індивідуальності, то він вважає за доцільне окреслити свою власну позицію як антитезу гегелівському вченню про Абсолютну Ідею (гностицизму). Систематичне та розгорнуте викладення власного бачення К'єркегора знаходиться в тексті "De omnibus dubitandum est", на сторінках якого вихідним пунктом філософії Нового часу, як і філософії взагалі пропонується вважати не "cogito" (яке для нього асоціюється зі знеособленим мисленням), а сумнів як втілення сумнівності людського існування. Увага до сумніву як форми оприявлення індивідуально-особистісного начала філософії дозволяє вийти за межі історичної ситуації та прийняти до уваги вимір вічності, де кожен наступний крок сучасної філософії є все більш глибоким усвідомленням вічності цього руху. "...окреимий філософ має усвідомити себе і в цій свідомості має також усвідомити своє значення як моменту сучасної філософії". Отже, свідомість філософа має супроводжувати "найбільш запаморочливий контраст" природи філософування, котра є парадоксальним поєднанням плінності та вічності. Інакше кажучи, його власна персональність, як пише К'єркегор, постає "як розгортання вічної філософії" Johannes Climacus, or (De omnibus dubitandum est, 1992, p. 139).

Як видно з наведених міркувань, в ході відмежування від гегелівської традиції гносеологізації філософії для К'єркегора є неприйнятною редукція сумніву до ролі технічного засобу, а тому він акцентує укоріненість сумніву в природі екзистенції, як недавно влучно підмітив його співвітчизник Финн Хауберк Мортенсен (Mortensen, 1994, p. 166).

А оскільки для К'єркегора є ключовою теза про слабкість та недосконалість людського Я, позбавленого первісної сполученості з Богом, то для нього людина сама по собі неспроможна виступати в якості вихідного моменту та головного засобу розв'язання філософських проблем. Образною формою ілюстрації патологічності означених прагнень є широко відомі образи полоненого птаха та риби, позбавленої звичної водної стихії. Підкреслюючи принципову несамодостатність людини, він наголошує: "Человек сам по себе ни на что не способен".

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

Продовжуючи свою боротьбу зі спростування гегельянства як форми деперсоналізованого філософування, К'єркегор зосереджує увагу на подоланні поширеного кліше (котре часто безпідставно пов'язується з Декартом) стосовно редукованості філософії до чистого мислення. Йдеться про спроможність людини подолати обмеженість власної природи та уподібнитися Богові за допомогою розуму, нехтуючи при цьому вірою як найбільш автентичною формою самореалізації. Подібна ілюзія відноситься К'єркегором (Kerkegor, 2005) до числа небезпечних спокусливих оман, оскільки "...смешно пытаться походить на Него благодаря своему необычайно блистательному разуму..." (р. 606).

К'єркегор, як і в свій час Картезій, в ході пошуку відповіді на питання стосовно основних смислових орієнтирів людського існування вважає за доцільне виходити з кінцевої природи людини. Декарт на сторінках "Принципів філософії" наголошує на конститутивності людської кінечності для доказу існування Бога: "Для доказу існування Бога достаточно однієї лише тривалості нашого життя" (Descartes, 1996, р. 131). Споріднені мотиви є ключовими для К'єркегора (Kerkegor, 2005), котрий акцентує залученість екзистенції до доказу існування вищого блага: "...существование абсолютного этического блага может быть доказано только самим индивидом, который, находясь в экзистировании, выражает то, что он сам существует..." (р. 457). А тому для К'єркегора є неприйнятною орієнтація Гегеля на розбудову завершеної системи, котра має увінчуватися абсолютною істиною. Данський мислитель дистанціюється від філософської системи та системотворчості, іронізуючи – йому, як вільному художнику, не дано ні зрозуміти, ні створити цілісну систему, оскільки пасії є для нього конститутивним моментом істини. Як ми бачимо, К'єркегор по суті продовжує та поглиблює картезіанське бачення людини як особистості, котре в ході традиційної рецепції залишається "в тіні" де персоналізованої фізики.

Інакше кажучи, змістовна спадкоємність мислителів може бути описана як зосередження уваги на окремому індивіді (дивися про *ingenium* Картезія) (Khoma, 2010). Гегелівська інтерпретація є прикладом спотворення значущості особистісного виміру та прагнення витлумачити де індивідуалізоване *cogito* як вихідний пункт та вирішальну інстанцію філософування засновника новоєвропейського раціоналізму. Оскільки для Гегеля тенденція знеособлення людини в філософії була його варіантом рецепції запиту епохи, котрий увиразнився в етатизмі, то К'єркегор істотно інакше бачить своєрідність нинішньої ситуації. На його переконання, гегелівська рецепція є демагогічна та популістська, тому що сьогодні дефіцитом є справжні індивідуальності, тобто суб'єктивні мислителі: "Миру всегда не хватало тех, кого можно назвать настоящими индивидуальностями, не хватало настоящих субъективно ориентированных личностей" (Kerkegor, 2005, р. 80).

Оригінальність та своєрідність позиції К'єркегора в тлумаченні індивідуальності мислителя значною мірою пов'язана з тим поняттям, доцільність включення якого в число філософських категорій є для нього очевидною, оскільки цього вимагає нова культурно-історична ситуація. Мова йде про поняття "екзистенція", оскільки екзистенція є спосіб існування окремого індивіда. "Однако экзистировать – значит прежде всего быть отдельным человеком..." (Kerkegor, 2005, р. 354). Як засвідчує співвідношення текстів цих двох принципово різних мислителів, їх філософські позиції мають багато спільного, а саме, – посилений інтерес до індивідуально-особистісних вимірів філософування.

Висновки

Сучасний рівень історико-філософської науки уможливорює ті тлумачення тези щодо змістовної спорідненості позицій Картезія та К'єркегора, котрі були недоступними раніше. Йдеться про бачення ними антропологічної укоріненості основних мотивів

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

філософування, котре суголосне нинішнім шуканням. Окреслюючи контекст рецепції К'єркегором антропологічного проекту Картезія, автор виходить з визнання детермінуючого впливу гегелівської інтерпретації. Означена констатація уможливорює тлумачення шукань К'єркегора як деконструкцію позиції Гегеля, оскільки її подальше некритичне збереження та відтворення є загрозливим для реалізації духовного покликання людини. В ході окреслення спільних моментів в підходах обох мислителів аргументується домінування для Декарта антропологічного інтересу над фізикою, що відкриває перспективу бачення спорідненості форм дистанціювання поведінки людини від впливу зовнішнього світу. Як наслідок, увиразнюється можливість обстоювати тезу про посилений інтерес обох мислителів до індивідуально-особистісних аспектів природи людини як конститутивного чинника доказу існування Бога. Подальше осмислення інваріантних вимірів філософування Картезія та К'єркегора передбачає увагу до специфіки бачення ними пасій як форм прояви людської душі.

REFERENCES

- Ben-Yami, H. (2015). *Descartes Philosophical Revolution: A Reassessment*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. (in English)
- Descartes, R. (2001). *Mirkuvannia pro metod, shchob pravlyno spriamovuvaty svii rozum i vidshukovuvaty istynu v naukakh*. V. Andrushko, & S. Hatal'ska, Trans. from Ukr. Kyev: Tandem. (in Ukrainian)
- Climacus, J. (1992). *Or De omnibus dubitandum est*. V. H. Hong, & E. H. Hong (Eds.), Trans. Princeton: Princeton University Pres. (in English)
- Cottingham, J. (1993). *A Descartes dictionary*. Hoboken: Wiley-Blackwell. (in English)
- Gaukroger, S. (1995). *Descartes: An Intellectual Biography*. London: Oxford University Press. (in English)
- Gaukroger, S. (1996). *Descartes R. Œuvres complètes: In 11 Vol*. Paris: Vrin, publiées par Ch. Adam et P. Tannery. (in French)
- Grimsley, R. (1966). Kierkegaard and Descartes. *Journal of the History of Philosophy*, 4(1), 31-41. (in English)
- Kerkegor, S. (2011). *Ili-ili. Fragment iz zhizni: In 2 Vol*. N. Isaeva, & S. Isaev, Trans. from Dan. Saint Petersburg: Russian Christian Humanitarian Academy: Amfora. (in Russian)
- Kerkegor, S. (1994). *Naslazhdenie i dolg*. P. Ganzen, Trans. from Czech. Kyev: AirLand. (in Russian)
- Kerkegor, S. (1993). *Strakh i trepet*. N. Isaeva, & S. Isaev, Trans. from Dan. Moscow: Respublika. (in Russian)
- Kerkegor, S. (2005). *Zaklyuchitelnoe nenauchnoe posleslovie k "Filosofskim krokhams" (Mimichieski-Patetichieski-Dialekticheskaya Kompilyatsiya. Ekzistentsialnyy vklad Iokhannesa Klimakusa)*. Saint Petersburg: St Peterburg University. (in Russian)
- Khoma, O. (2010). Ingenium and deductive method of Descartes. *Sententiae*, 22(1), 192-207. (in Ukrainian)
- Khoma, O. (2014). Istoryko-filosofski stereotypy ta suchasne prochyttannia Dekartovykh "Medytatsii". In Z.-M. Beisad, Z.-L. Marion, & K. S. On-Van-Kun, *"Medytatsii" Dekarta u dzerkali suchasnykh tлумachen* (pp. 333-360). Kyev: Dukh i Litera. (in Ukrainian)
- Malivskiy, A. M. (2017). Anthropological project as a basis of cartesian ethics. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 11, 117-126. doi: 10.15802/ampr.v0i11.105495 (in Ukrainian)
- Malivskiy, A. M. (2016). The demand for a new concept of anthropology in the early modern age: The doctrine of Hume. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 10, 121-130. doi: 10.15802/ampr.v0i10.87391 (in English)
- Marrs, D. J. (2015). *To become transfigured: Reconstructing søren kierkegaards christological anthropology* (Doctoral dissertation). Baylor University, Waco. (in English)
- Mortensen, F. K. (1994). Before Kierkegaard was "the Word". In A. Frishman (Ed.), *The World of Kierkegaard. Russian and Danish Readings of Kierkegaards Works* (pp. 75-81). Moscow: Ad Marginem. (in Russian)
- Nadler, S. (2013). *The Philosopher, the Priest, and the Painter: A Portrait of Descartes*. Princeton: Princeton University Press. (in English)

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Ben-Yami, H. *Descartes Philosophical Revolution: A Reassessment* / H. Ben-Yami. – Basingstoke : Palgrave Macmillan. – 2015. – 277 p.
- Декарт, Р. Міркування про метод, щоб правильно спрямовувати свій розум і відшукувати істину в науках / Р. Декарт ; пер. на укр. В. Андрушко, С. Гатальська. – Київ : ТанDEM. – 2001. – 104 с.
- Climacus, J. *Or De omnibus dubitandum est* / J. Climacus ; Eds. and Trans. by V. H. Hong and E. H. Hong with Introduction and Notes. – Princeton : Princeton University Press. – 1992. – 362 p.
- Cottingham, J. *A Descartes dictionary* / J. Cottingham. – Hoboken : Wiley-Blackwell. – 1993. – 187 p.
- Gaukroger, S. *Descartes: An Intellectual Biography* / S. Gaukroger. – London : Oxford University Press, 1995. – 134 p.
- Gaukroger, S. *Descartes R. Œuvres complètes* : In 11 Vol. / S. Gaukroger. – Paris : Vrin, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, 1996. – 499 p.
- Grimsley, R. *Kierkegaard and Descartes* / R. Grimsley // *Journal of the History of Philosophy*. – 1966. – Vol. 4, № 1. – P. 31–41.
- Кьеркегор, С. Или-или. Фрагмент из жизни : в 2 ч. / С. Кьеркегор ; пер. с дат., вступ. ст., коммент. примеч Н. Исаевой и С. Исаева. – Санкт-Петербург : Русская Христианская Гуманитарная Академия : Амфора, 2011. – 823 с.
- Кьеркегор, С. *Наслаждение и долг* / С. Кьеркегор ; пер. с чешского П. Ганзена. – Киев : AirLand, 1994. – 504 с.
- Кьеркегор, С. *Страх и трепет* / С. Кьеркегор ; пер. с дат., коммент. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. – Москва : Республика, 1993. – 383 с.
- Кьеркегор, С. *Заключительное ненаучное послесловие к "Философским крохам" (Мимически-Патетически-Диалектическая Компиляция. Экзистенциальный вклад Иоханнеса Климакуса)* / С. Кьеркегор. – Санкт-Петербург : СПбГУ. – 2005. – 680 с.
- Хома, О. *Ingenium I "дедуктивный метод" Декарта* / О. Хома // *Sententiae*. – 2010. – Vol. 22, № 1. – P. 192–207.
- Хома, О. *Історико-філософські стереотипи та сучасне прочитання Декартових "Медитацій"* / О. Хома // Бейсад, Ж.-М. "Медитації" Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень / Ж.-М. Бейсад, Ж.-Л. Марйон, К. С. Он-Ван-Кун. – Київ, 2014. – С. 333–360.
- Маливський, А. М. *Антропологічний проект як підґрунтя картезіанської етики* / А. М. Маливський // *Антропологічні виміри філософських досліджень*. – 2017. – Вип. 11. – С. 117–126. doi: 10.15802/ampr.v0i11.105495
- Malivskiy, A. M. *The demand for a new concept of anthropology in the early modern age: The doctrine of Hume* / A. M. Malivskiy // *Антропологічні виміри філософських досліджень*. – 2016. – Вип. 10. – С. 121–130. doi: 10.15802/ampr.v0i10.87391
- Marrs, D. J. *To Become Transfigured: Reconstructing Søren Kierkegaard's Christological Anthropology* : Doctoral Dissertation / D. J. Marrs ; Baylor University. – Waco, 2015. – 288 p.
- Мортенсен, Ф. Х. *До Кьеркегора было "Слово"* / Ф. Х. Мортенсен // *Мир Кьеркегора. Русские и датские интерпретации творчества С. Кьеркегора* / ред. А. Фришман. – Москва, 1994. – С. 75–81.
- Nadler, S. *The philosopher, the priest, and the painter: A portrait of Descartes* / S. Nadler. – Princeton : Princeton University Press. – 2013. – 230 p.

А. Н. МАЛИВСКИЙ^{1*}

^{1*}Днепропетровский национальный университет железнодорожного транспорта имени академика В. Лазаряна (Днипро, Украина), эл. почта telepat-57@ukr.net, ORCID 0000-0002-6923-5145

ЛИЧНОСТНЫЕ МОТИВЫ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ: КАРТЕЗИЙ И КЬЕРКЕГОР

Цель – акцентировать содержательную родство и преемственность в подходах Картезия и Кьеркегора к истолкованию ключевых факторов философских исканий. Ее реализация предполагает прояснение таких моментов в позициях обоих мыслителей: а) надлежащие основания человеческого существования, б) факторы возможности свободы человека как условие ее самосозидания, в) своеобразие подхода к реализации задачи доказательства Бога. **Теоретический базис.** Обращение к феноменологии и герменевтике делает возможным постижение ключевых идей мыслителей как проявление их личностей. **Новизна.** Автор исходит из убеждения

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

в правомерности рассмотрения философии Нового времени как формы реализации запроса эпохи на развитие человека. Существенной предпосылкой раскрытия темы статьи является внимание к последним исследованиям философии Картезия, демонстрирующим ключевую значимость антропологии. Поскольку становление собственной позиции Кьеркегора является диалогом с обезличенным видением философии, то формой выражения родственных мотивов учения обоих мыслителей является акцентирование личностных мотивов философствования. Родственность путей и способов их выражения проявляется, во-первых, в дистанцировании от обезличенной и дегуманизированной картины мира, во-вторых, в религиозной направленности исканий и доказательствах существования Бога исходя из конечного природы человека.

Выводы. Современный уровень историко-философской науки делает возможным отстаивание тезиса о содержательном родстве позиций Картезия и Кьеркегора в понимании основных мотивов философствования, которые созвучны нынешним исканиям. Очерчивая контекст толкования Кьеркегором антропологического проекта Картезия, автор исходит из признания детерминирующего влияния гегелевского толкования философии вообще и его толкованием Картезия частности. Данная констатация позволяет истолковывать поиски Кьеркегора как деконструкцию Гегеля, поскольку дальнейшее некритическое сохранения и воспроизводства его установок оценивается как угроза реализации человеком своего духовного призвания. Общий важный момент в позициях обоих мыслителей – усиленный интерес к индивидуально-личностным аспектам природы человека как конститутивного фактора доказательства существования Бога.

Ключевые слова: Картезий; Кьеркегор; антропология; природа человека; деперсонализация; личность; знания; вера; свобода

A. M. MALIVSKYI^{1*}

^{1*}Dnipropetrovsk National University of Railway Transport named after Academician V. Lazaryan (Dnipro, Ukraine), e-mail telepat-57@ukr.net, ORCID 0000-0002-6923-5145

PERSONAL PHILOSOPHIZING MOTIVES: DESCARTES AND KIERKEGAARD

Purpose of the paper is to emphasize affinity and succession in the approaches of Descartes and Kierkegaard to the interpretation of key factors of their philosophical search. It could be implemented through understanding such viewpoints of both thinkers as a) appropriate reasons for human existence; b) possible factors for human freedom as a condition of self-actualization; c) original approach to prove the existence of God. **Theoretical basis.** The use of phenomenology and hermeneutics enable us to comprehend the key philosopher's ideas as the manifestation of their personalities. **Originality.** The author believes that it is quite right to refer to the philosophy of the early modern period as a form of its demand fulfillment for human development. An essential prerequisite for revealing the topic of the article is a focus on the latest investigations of Descartes' philosophy, which demonstrate the anthropological significance. Since Kierkegaard's viewpoint was developed through depersonalized understanding of philosophy, related motives of their thoughts are expressed by emphasizing their personal motives of philosophizing. This affinity is reflected firstly, in distancing from depersonalized and dehumanized world view; secondly, in religion-oriented search and proof of God's existence based on human nature. **Conclusions.** Due to the modern state of historical and philosophical science, it is possible to argue that Descartes and Kierkegaard had content-related philosophizing motives, which are close to current search. Interpreting Descartes' anthropological project by Kierkegaard, the author states the accepted determining influence of Hegel's philosophy interpretation in general and his interpretation of Descartes, in particular. This argument allows to understand Kierkegaard's search as Hegel's deconstruction, because further uncritical retention and reproduction of his viewpoints are evaluated as a threat to fulfill human spiritual calling. A common and important thing in the views of both thinkers is their strong interest in individual and personal aspects of human nature as a constituent factor of God's existence.

Key words: Descartes; Kierkegaard; anthropology; human nature; depersonalization; personality; knowledge; belief; freedom

Надійшла до редколегії: 09.12.2017

Прийнята до друку: 20.03.2018

UDK 130.122

V. E. GROMOV^{1*}

^{1*}National Technical University "Dniprovsk Politehnika" (Dnipro, Ukraine), e-mail aivargromov@gmail.com,
ORCID 0000-0002-6585-4600

L. N. TOLSTOY IN SEARCH OF SPIRITUAL SENSE OF HUMAN

Purpose. To turn to the diaries and journalistic works by Leo Tolstoy, to study the content and method of his religious and ethical search. To doubt the faithfulness of his interpretation of the evangelical message of Christ. **Theoretical basis.** The author proceeded from the necessity of a dialectical understanding of the concepts of nonviolence, mercy, justice and a cultural-historical focus on the possibilities of society in realizing the spirituality principles. **Originality.** The author focuses on the unilateral nature of the methodology that Leo Tolstoy uses to deny violence, as well as on the ambiguous role of Tolstoy's ideology in the morality of society. **Conclusions.** The spiritual activities an individual person is able to do and that are instructive for society from the point of view of its moral influence may not be sufficient means for educating moral responsibility in a society as a whole. Tolstoy's methodological approach to justifying the absoluteness of nonviolence principle is one-sided and not productive for a true interpretation of the spiritual nature of the Christ's message about love and mercy.

Keywords: spirituality; mercy; nonviolence; evangelical message of Christ; dialectics; iniquity; L. Tolstoy

Introduction

The use and limitation of violence is almost an "archetypal" problem of philosophical anthropology. Humanity created a repressive civilization, so the issue of regulating violence in society, especially in our time, has become a question of the moral dignity and spiritual status of man as such, his ability to exercise good and responsible will.

In the Hindu moral code, the principle of "ahimsa i.e. renouncing violence is one of the most important". It is no coincidence that it was in Delhi where a book about nonviolence as a life path appeared. Different authors studied questions of history, theory and practice of nonviolence in this book (Cicovacki, & Hess, 2017, p. 299). It can be seen from the articles of the book that the interest in Tolstoy and his theory of non-resistance to evil by violence has not been decreased. Olga Artemyeva focuses on the difference between Tolstoy's and Brodsky's approaches to this problem (Leo Tolstoy and Joseph Brodsky on Resistance to Evil). Brodsky's connects the need to counteract evil with its concrete manifestations, going beyond the limits of a purely moral interpretation of the violence inadmissibility. He regards the identification of violence with evil as a "fundamental" error of Tolstoy (Cicovacki, & Hess, 2017, p. 307). Extracting the lesson from the difference in views on the violence of L. Tolstoy and I. Brodsky, Artemyeva concludes that the opposition to evil cannot be understood outside the context of multifaceted reality in which evil, according to Brodsky, is often hidden behind specious masks. Abstract speculation about non-violence outside the search for ways to counteract evil reduces the moral value of non-resistance (Cicovacki, & Hess, 2017, p. 310).

It seems that this "victory" over Tolstoy, with all the credibility of the arguments put forward, was still too easy. Both the moral authority of Tolstoy, not as a private person, but as a person as such, and the instructiveness of life itself, in which the mighty spirit of non-resistance often prevails over the rudeness of violence, convince that reflection upon nonviolence at the level of the universality of the categorical imperative has a fair amount of sense. And Christ leaves reason to think about nonviolence within a priori non-presupposition of "heavenly" moral consciousness.

Purpose

The idea of nonviolence cannot be rejected, because it is violence being humiliation of humanity in a human that is evil. Therefore, it is necessary to understand what implies the one-sidedness of Tolstoy's view of violence, which he sets equal to evil.

Statement of basic material

Reading L. N. Tolstoy, you can see how thorny his spiritual path was. Religion strengthened his confidence in the correct understanding of man's moral duty, whereas culture, "pampering of robbers and parasites" (Tolstoy, 1998, p. 119) more disappointed him in the hope of finding meaningful human life. Belief in progress, science, art, dogmatic worship, Orthodox piety, simple folk life and much more were approbated by Tolstoy to spiritual sense and morality, and, apparently, he could not find a safe haven for his restless conscience. The diaries with their disclosed intimacy and publicistic works show especially clear how difficult it was for him to combine love with condemnation and how much Tolstoy himself suffered from a lack of qualities that he considered as merits of true followers of Christ. It is this painful splitting of moral consciousness, which, apparently, everyone has, that provokes interest to Tolstoy.

Tolstoy confesses that he rarely met a man more gifted with all vices: voluptuousness, self-interest, anger, vanity and, most importantly, self-love and thanks God for knowing it and fighting with all this abomination (Tolstoy, 1998, p. 404). With this definition of "abomination", it is difficult to see in it the properties of human nature, which make people not only vicious from its excess, but also unhappy from its lack. When it is no longer "abomination", but natural inclinations, without satisfaction of which life turns into a gloomy fast, questioning the simple and complex, subtle and elementary joys of life.

Tolstoy exacerbates the duality of tendencies in the social life phenomena, without hesitation, singling out negative ones, delivers a judgment close to the medieval spiritual mentality. Counting the belief in progress as superstition, he belittles the possibilities of the moral influence of science on society.

Almost all people taking public education as their vocation are considered by him as immoral. Recognizing intellectual and aesthetic subtlety as the pleasure of a lower order in comparison with moral satisfaction, he considers many writers, poets, musicians to be simply harmful. Nietzsche has pompous, incoherent chatter. I read Kuprin – very bad, unnecessary, dirty. Gorky is a fake; he is like Nietzsche a harmful writer (Tolstoy, 1983, p. 225, p. 320, p. 364), etc.

One can agree or object to Tolstoy in assessing the aesthetic properties and moral tendencies of certain works, but it is obvious that his judgments are derived from the context of the relations of determination and justification by the logic of cultural history. Tolstoy does not look at culture sociologically. He measures it according to the absolute moral criterion that even geniuses who "produce really great works or even rubbish, referring to Shakespeare, Goethe, Beethoven, Bach, etc. cannot withstand" (Tolstoy, 1998, p.117).

Such a black and white approach to observing cultural phenomena is possible and even necessary, especially when it comes to spirituality, but it cannot remain the only one. If philosophy, science, art, public morality, the church have sinned in something, then it must be remembered that the whole history of culture has not yet fulfilled its tasks. Everyone is to blame, not just the autocracy, the rich, educated class, the practice of executions, or the benighted common people.

Having come to the conviction that the deepest wisdom of mankind is in the faith, Tolstoy is passionately and even with academic meticulousness plunges into God-seeking. He does not

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

accept reason without religion. But also ordinary piety, and most importantly, the blatant discord of Christ's teaching with real morality depresses Tolstoy even more. It seems strange to him: to believe in Christ and not to believe in the implementation of his moral legislation.

Intellectual efforts of learned theologians, their mystical intuitions spent on the formation of the Christian faith, did not suit him. Where there is a religion, there is violence, murder in the name of faith (Tolstoy, 1998, p. 66). The result of his spiritual quest was the religious and ethical treatise "What is my faith?" where Tolstoy formulates the foundations of his faith, extracting the true Christ, the pure truth of his teaching from the layers of dogmatic interpretations.

Even with such truthful motivation, the excessive distrust of the great writer to the theological tradition, which led to the formulation of religious dogma and the external order of church life, confuses. Tolstoy does not investigate the question of whether a religious consciousness, immersed in a historical context, and subject to its structural necessity, can do without a dogmatic catechism and church. He is more focused on the fact that the church and the whole organization of religious life contradict the teachings of Christ and do not agree with his testaments.

The Church, of course, is not without sin, but to throw all the sins onto the church in the cultural history of society is wrong methodologically. Forms of social consciousness as branches of a tree grow from a single trunk. Any reproaches directed at philosophy, religion, art, science, or the giving prominence to one of the opposite sides in relation to the other in order to emphasize their exclusive advantage or lack of a person's spiritual development testify to the absence of a dialectical vision of reality.

The person in the perspective of spiritual evolution uses different organs, often opposing them to each other: science – to religion, religiosity – to free thinking, art – to science, liberation – to corporeality, exalted spirituality, etc. But it would be a mistake in such opposition to go too far, losing the sense of independent significance of each of the necessary manifestations of human life.

Seeing that people's lives do not conform to the principles of their creeds, he refers to a careful study of the Holy Scriptures. In full confidence that the meaning of the Gospel is self-evident, he would prohibit its interpretation. However, Tolstoy's (1991, p. 121) literalism in the perception of the Bible, in our view, shows that he himself was a disputable interpreter. In the Gospel he was touched and moved by the preaching of love, humility, retribution by good for evil. This emotion, apparently, was the reason for not always convincing coincidence of his enlightened conscience with the divine injunctions of Christ. The first thing that raises the question: can the text in general have a universal literal meaning, in addition to the interpreter and its semantic context of life? Of course, we are dealing with Tolstoy's understanding, from which he forms his doctrine of non-resistance to evil by violence, identifying it with the teaching of Christ on the principle of absolute faith in the coincidence of his conscience with that of the God.

But does Christ have conscience? Can he be ashamed, embarrassed, indecisive? Because he is the Son of God and acts according to the will of the Father, he has someone to be responsible to. He is also responsible to people whom he reports his divine science, after all, going to the intended sacrifice. In moments of weakness, however, he wanted to avoid this fate. As a God-man, Christ is the embodiment of a pure conscience and at the same time as the Messiah, He personifies a painful problem. In his consciousness, there is a division into God and human, the firmness of the Holy Spirit resists the vibrations of spiritual inclination.

Let alone the people who have divine morality, the truth of which they cannot doubt, and freedom, which, being a necessary condition for the adoption of divine legislation, simultaneously tempts them with a play of natural inclination. Tolstoy does not seem to notice that for the spiritual growth of a person the "geological" time of the history of culture is required, he cannot accept that the Son of God knew in advance how difficult it is for a man to realize his teaching.

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

How come it is the law of God, and it is impossible to fulfill it? Christ, he assures, does not exaggerate anything, but only clearly says, do not resist evil, do good to your offenders.

But how thoughtful was Tolstoy's principle of retribution by good for evil? Does not Tolstoy cover the irresponsible starry-eyed idealism with imaginary depth? Does he not substitute fair compensation with malicious revenge, and mercy with frivolous connivance? Indeed, what is retribution by good for evil? Justice cannot be violated and requires retribution. Then retribution by good for evil should not be an approval of evil and a rejection of justice. Christ, appealing to mercy, did not come to break the law. Therefore, mercy is not a violation of justice and does not cancel retribution. Tolstoy cultivates nonviolence, identifying it with mercy, but mercy and nonviolence are not the same, as not the same are mercy and violence. Mercy, presupposing justice, presupposes violence, but it also contains forgiveness, which opens the path of moral growth to the convicted individual and to the society that condemned him. Merciful violence is the highest expression of just punishment. Wisdom and kindness of mercy are the unity of punishment and forgiveness. When neither society, nor the criminal in fair requital is humiliated in human dignity.

The society, in the measure of just punishment, cannot do without a measure of just forgiving, since paying off the offender for his guilt it generates criminals, and pays for its own moral immaturity. Everybody is guilty. In courts, not only criminals are condemned and justified, but society as a whole. And here it does not matter whether the criminals will repent and mend their way, punishment does not guarantee this, but it is important that society does not suffer moral damage from unsatisfied justice. If violence and mercy are unified in justice, then outside justice they are evil. Mercy becomes the encouragement of crime, connivance, and violence becomes vengeance. The author has already addressed the problem of the correlation between crime and punishment in the light of justice and mercy in his article (Gromov, 2017, p. 16) and expresses confidence in the need for its dialectical and holistic understanding in both ethics and moral consciousness of society.

The great Kant claimed that an unconditional moral law cannot be performed without free will. But we must remember that Kant's free will is holy, requires great spiritual actions and consciousness. It is easier to indulge conditioning in temptation to get an illusory sense of freedom for a lesser price than to seek sanctity in the hope of divine approval. Therefore, society cannot reach the level of absolute divine legislation. The human and the divine are one, but not blended. In their intense non-blending and interaction, unity and the opposite of good and evil, magnanimity and vengeance, fair reckoning and iniquity are realized.

It has long been noted that a person's great dependence on passions, conditioned by society and nature, leads to satiety or unhappiness, and begins to be realized as vanity or tormenting longing. The acute experience of the emptiness of life led even Tolstoy to thoughts of suicide even when he, being a recognized writer, could be inspired by his merits in the literary field. However, without an absolute "metaphysical" justification, without a clear understanding that, with high creative freedom and independence, man is a divine product, it is impossible to comprehend its "metaphysical" meaning rooted in the Universe. A creature that relates itself to the world's whole and asks itself about the causes of the origin of being is difficult to be satisfied with meanings that are limited by the interests of survival. Without God, people have no greater meaning than worms, cats and dogs.

Man, however, cannot lose himself in God. By relating himself to Him as His "transcendental project" he must fulfil his "own" in order to satisfy the Supreme Presence. Religion, being a link between the divine and the human, expresses the ontological unity and distinction between God and man, and is the means of seeking a form of human existence pleasing to God. Tolstoy,

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

however, imbued with the high meaning of the Gospel doctrine, does not want to see the difference between the divine and the human, absolute and relative. He insists on the necessity of unconditional fulfilment of the laws of Christ, as if people have already become angels or holy fools. But then religion is superfluous. "Not anarchism is the teaching that I live by. But the execution of the eternal law, which does not allow violence and participation in it". And will it be "slavery under the yoke of a Japanese or a German?" I do not know this and do not want to know" (Tolstoy, 1998, p. 373). In fact, Tolstoy does not want to admit that from the reckless application of the principle of nonviolence in life, one gets only the yoke of chaos and irresponsibility.

Christ gives the principle, and as a Messiah deserves absolute trust. But man is not a god, the freedom of will, to which he is endowed with divine grace and the original sin of the knowledge of good and evil not only bring him closer, but also distance him from God. The belief of a person in his involvement in the divine requires spiritual efforts that, in the history of culture, accumulate or skew, depending on historical conditions, the personal qualities of people and the emerging cultural paradigms.

Is it then possible to fulfil the law of Christ? Contrary to Tolstoy, who impute pharisaic denial of its fulfilment to the Church's, one can confidently say that it is possible, while clarifying – to what extent according to the measure of God-likeness in the available individuals. According to Tolstoy, however, the divine and the human are outlying, and there is the depressing uselessness of the "rule of Christ", which only prevents a person from being an animal (Tolstoy, 1998, p. 138). Indeed, why should a man have a divine law if he chooses an animal's destiny? Eager for a clean conscience and appealing to love, Tolstoy, in his maximalism, loses both the common sense and the mercy of the Christian towards imperfect people.

According to Tolstoy (1991, p. 176), if you follow the Old Testament talion law, but you acknowledge the law of Christ, then you are hypocrites and the product of vipers. It is impossible to recognize the law of Moses and the law of Christ at the same time as true. The essence of the matter, however, is that they are one and complementary, and their correlation in the definitions of responsibility depends on the level of spiritual development of society. God in the Old Testament gives the law not for a time, but for ever. Christ does not abrogate the law of the Father, as Tolstoy maintains, but informs him of a form in which justice is rethought in connection with the increased self-awareness of people and their ability to reckon with the imperfection of human nature. In these circumstances, the leniency of the court or the forgiveness by victims of their abusers may prove to be a more effective means of moral influence on criminals and society than direct forms of violent action.

But in order to refuse to inflict a straightforward measure of justice, it is necessary to have a developed and influential spiritual will, a high level of inner freedom of an individual. In society, it is required not so much from the judicial institution of the court as from individuals with broad worldview horizons and a developed sense of "metaphysical guilt" for the presence in the being of an imperfect humanity. Such people have always been in society, forming a morally authoritative minority. But if the registration of conditions and courts are cancelled in favour of the unconditional law of mercy, it will result only in iniquity and cruelty.

Considering the ratio of Old and evangelical moral laws in the cultural and historical context, one can see how the moral meaning of human actions is transformed in the mobile relation of the approved, tolerant and unacceptable. In this process, man, being the subject of the realization of freedom as his essential potency, not only grows spiritually, but in conditionality, which cannot be avoided even in the monastery walls, stumbles and falls.

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

In general, people belonging to being must obey its laws. Following material need is one of the definitions of successful human activity. However, the satisfaction of necessity is both subordination and freedom as a form of necessity. Such are the horizons of freedom in conditionality, where people, following the interests of material existence, either fight or agree on the rules and boundaries of their claims. An agreement is a way that transforms enmity into peacefulness. This is where the Old Testament principle of balanced justice is required. Equality of competing parties before the law is the ideal expression of goodwill in conditionality. In a positive sense, conditioning makes people the heroes of justice. In the negative sense – the criminals in freedom from justice. Some individuals claim the right to a prosperous existence; others treacherously or by cowardice violate the universality of this right. Refusal to fight for justice under the guise of undesirability of violence or under the pretext of humility is a denial of justice and leads to bad consequences. Mercy, identified with nonviolence, actually covers the consent to live in fetters of humiliation and inferiority.

It is impossible to avoid conditionality and not desire freedom as a form of reconciliation with necessity. Such reconciliation implies generosity, the ability to accept weaknesses and attachments of people. In the Old Testament, for example, divorce is not prohibited. Tolstoy (1998), relying on Christ, insists on the moral superiority of the inviolability of the marriage. Violent fetters of marriage in order to avoid temptations, must protect society from sexual promiscuity, he believes. "Only then the marriage is not evil when it is not expugnable" (p. 133). But if the marriage is not expugnable, then this is violence. It took centuries of cultural development, so that the society in moral self-consciousness to tie the institution of marriage closer to the principle of love and to allow the possibility of its dissolution. It seems that, while objecting to violence, in the case of marriage, even if it is disgusted, Tolstoy prefers its violent inviolability. Delights and torments of love passions must retreat before the need to comply with sexual regulations. But where is the sympathy for a man who is seized by passion, feels more the profane love, than the sacred one? Perhaps the lack of mercy prompted Tolstoy to push Anna Karenina under the wheels of the train, in contrast to Christ, who saved an unfaithful wife from being beaten?

Why does Christ insist on the inviolability of the carnal union? If one proceeds from the fact that the Son of God did not come to violate the law of the Father, his message is not to forbid the dissolution of marriages, but to "not make fun of their lusts". Christ does not reject carnal love, but points out to it an appropriate place in a lasting marriage. But not in the unconditional imperative of conjugal fidelity is the meaning of the message of Christ. The Son of God opens the prospect of raising sexuality from the egoistic level to a higher level, when the energy of restrained lust is sublimated into an unselfish, chaste experience. Love is only love when it is without violence, Tolstoy says. But if the meaning of the Christian faith is in the unity of the Old and New Testaments, is it not correct to admit the inevitability of a contradiction in love itself, which, being a condition for freedom and the happy well-being of individuals, is itself the strongest form of restriction of freedom. You cannot love by force, but you cannot get rid of love without pain. If, however, Tolstoy within the marriage raises love from the emotional to the spiritual level, then it already goes beyond the limits of egoistic intentions, becomes the resolution of unconditional love not only for the close ones, but for all, including the imperfect, fallen, that is, the universal divine love.

Originality

The author saw in the irreconcilable attitude of Leo Tolstoy to violence how the concept of nonviolence from the moral category turns into a blinding categorical existential. Being under its absolute authority, it is hardly possible for the moral motive of the Christian love to make an

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

effective stimulus for the development of the morality of society under certain empirical conditions. The dogma of nonviolence with such a methodology of understanding the correlation of moral factors instead of strengthening morality gives the opposite result: it leads to disorientation and corruption in false tolerance and in false intransigence.

Conclusions

Love as a universal idea is difficult to master. In the society for millennia before Christ, and until now, there is a prevailing belief about the inevitability of enmity and violence between "us" and "them". The Messiah gave a new idea to humanity. In morality, he sets people to unselfishness and love for everyone and everything. The Spiritual love is an ideological, semantic phenomenon that is ontologically rooted in a person's ability to go beyond the limit of practical necessity, showing reasonable refusal or restraint in much of what is determined by the interests of people's lives in conditioning. But, guided only by spiritual love, you will not get married, you will not find close friends, and marriage will be useless, you will get the weaken strength of positive life motivation, sense and understanding of the meaning of human presence in the material world.

In freedom and expediency, spirituality must be divided into conditionality, and conditionality into spirituality, so that a sound balance can be obtained, which, in our opinion, is called culture, the productive mastery of a person's meaningful and responsible existence.

Tolstoy (1991, p. 225) creates an ambivalent text that affects and awakens inconsistency. In the end, he decides that if people do not follow the teachings of Christ, and do not see the light that is in them, then he is ready to follow it personally. Tolstoy's diaries and publications, however, show how difficult this choice was for him. As the result of a strenuous search for moral integrity and true faith, he did not generate a calm, confident conscience. Pursuing a high spiritual goal, he did not see that his dogmatic attitude of non-resistance to evil makes morality defenseless, weakening the potential of nonviolence as a way to fight evil.

REFERENCES

- Bibliya. Knigi Svyashchennogo pisaniya Vekhogo i Novogo Zaveta.* (2001). Moscow: Rossiyskoe bibleyskoe obshchestvo. (in Russian)
- Cicovacki, P., & Hess, K. (Eds.). (2017). *Nonviolence as a way of life. History, theory and practice* (Vol. 1, p. 310). Delhi: Motilal Banarsidas. (in English)
- Gromov, V. (2017). Methaphysics of Death Penalty. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 11, 16-22. doi: 10.15802/ampr.v011.105472 (in English)
- Tolstoy, L. N. (1991). *Ispoved. V chem moya vera?* Leningrad: Khudozhestvennaya literatura. (in Russian)
- Tolstoy, L. N. (1998). *Izbrannoe*. Rostov-on-Don: Feniks. (in Russian)
- Tolstoy, L. N. (1983). *Sobranie sochineniy*. In *Publitsisticheskie proizvedeniya* (Vol. 16, p. 447). Moscow: Khudozhestvennaya literatura. (in Russian)
- Tolstoy, L. N. (1983). *Sobranie sochineniy*. In *Stati ob iskusstve i literature* (Vol. 15, p. 432). Moscow: Khudozhestvennaya literatura. (in Russian)

LIST OF REFERENCE LINKS

- Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета. – Москва : Российское библейское общество. – 2001. – 1376 с.
- Nonviolence as a way of life. History, Theory and Practice : Set of 2 Vol. / Eds. by P. Cicovacki, K. Hess. – Delhi : Motilal Banarsidas, 2017. – Vol. 1. – 310 p.
- Gromov, V. Methaphysics of Death Penalty / V. Gromov // Антропологічні виміри філософських досліджень. – 2017. – Вип. 11. – С. 16–22. doi: 10.15802/ampr.v0i11.105472
- Толстой, Л. Н. Исповедь. В чём моя вера? / Л. Н. Толстой. – Ленинград : Художественная литература, 1991. – 416 с.
- Толстой, Л. Н. Избранное / Л. Н. Толстой. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1998. – 544 с.

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

- Толстой, Л. Н. Собрание сочинений : в 22 т. / Л. Н. Толстой. – Москва : Художественная литература. Т. 16 : [Публицистические произведения]. – 1983. – 447 с.
- Толстой, Л. Н. Собрание сочинений : в 22 т. / Л. Н. Толстой. – Москва : Художественная литература. Т. 15 : [Статьи об искусстве и литературе]. – 1983. – 432 с.

В. Є. ГРОМОВ^{1*}

^{1*}Національний технічний університет "Дніпровська політехніка" (Дніпро, Україна), ел. пошта aivargromov@gmail.com, ORCID 0000-0002-6585-4600

Л. М. ТОЛСТОЙ У ПОШУКУ ДУХОВНОГО СЕНСУ ЛЮДИНИ

Мета. Звернувшись до щоденників та публіцистичних творів Льва Толстого, вивчити зміст і метод його релігійно-етичних пошуків. Піддати сумніву коректність його тлумачення євангельського послання Христа. **Теоретичний базис.** Автор виходив з необхідності діалектичного розуміння змісту понять ненасильства, милосердя, справедливості і культурно-історичного погляду на можливості суспільства у реалізації принципів духовності. **Наукова новизна.** Визначаючи високий духовних пафос філософії неспричинення опору злу насильством, автор зосереджує увагу на методології, яку використовує Лев Толстой для заперечення насильства. **Висновки.** Те, що в духовному розвитку може досягнути окрема людина і що може бути повчальним для суспільства з точки зору її морального впливу, часто густо не є достатнім засобом виховання моральної відповідальності суспільства як цілого. Методологічний підхід Толстого до обґрунтування абсолютності принципу ненасильства є однобічним і не продуктивним що до вірного тлумачення духовної природи послання Христа про любов і милосердя.

Ключові слова: духовність; милосердя; ненасильство; євангельське послання Христа; діалектика; беззаконня; Л. Толстой

В. Е. ГРОМОВ^{1*}

^{1*}Национальный технический университет "Днепропетровская политехника" (Днепро, Украина), эл. почта aivargromov@gmail.com, ORCID 0000-0002-6585-4600

Л. Н. ТОЛСТОЙ В ПОИСКЕ ДУХОВНОГО СМЫСЛА ЧЕЛОВЕКА

Цель. Обратившись к дневникам и публицистическим произведениям Льва Толстого, изучить содержание и метод его религиозно-этических исканий. Усомниться в верности его истолкования евангельского послания Христа. **Теоретический базис.** Автор исходил из необходимости диалектического понимания понятий ненасилия, милосердия, справедливости и культурно-исторического взгляда на возможности общества в реализации принципов духовности. **Научная новизна.** Автор сосредотачивает внимание на одностороннем характере методологии, которую Лев Толстой использует для отрицания насилия, а также на неоднозначной роли идеологии толстовства в нравственности общества. **Выводы.** То, что в духовной деятельности по силам отдельной личности и поучительно для общества с точки зрения её морального влияния, может оказаться не достаточным средством воспитания нравственной ответственности в обществе как целом. Методологический подход Толстого к обоснованию абсолютности принципа ненасилия является односторонним и не продуктивен для верного истолкования духовной природы послания Христа о любви и милосердии.

Ключевые слова: духовность; милосердие; ненасилие; евангельское послание Христа; диалектика; беззаконие; Л. Толстой

Received: 08.09.2017

Accepted: 26.03.2018

УДК 141.3

В. Ю. ПОПОВ^{1*}, О. В. ПОПОВА^{2*}^{1*}Донецький національний університет імені Василя Стуса (Вінниця, Україна), ел. пошта popovmak@ukr.net, ORCID 0000-0003-3097-7974^{2*}Донецький національний університет імені Василя Стуса (Вінниця, Україна), ел. пошта ol.popova@donnu.edu.ua, ORCID 0000-0002-0157-4642**WELTKRIEGSPHILOSOPHIE І ФІЛОСОФСЬКА
АНТРОПОЛОГІЯ МАКСА ШЕЛЕРА**

Мета. Дослідження спрямоване на осмислення філософсько-публіцистичної спадщини М. Шелера 1914-1919 років. "Філософія війни" розглядається як середня ланка між феноменологічним та антропологічним етапами його філософської еволюції. **Теоретико-методологічною** основою дослідження є філософський спадок Макса Шелера, а також роботи вітчизняних та західних дослідників, присвячені цьому питанню. Проблеми Weltkriegsphilosophie осмислені на підставі історичного, логічного та компаративного принципів історико-філософського аналізу, що дозволило теоретично реконструювати культурно-історичний контекст, філософські джерела та світоглядні інтенції німецького філософа. **Наукова новизна.** Вперше у вітчизняній історико-філософській думці доведено, що праці Макса Шелера часів Першої світової війни відіграли визначну роль у формуванні філософської антропології як окремого філософського напрямку. **Висновки.** В основі Weltkriegsphilosophie Макса Шелера лежить філософське осмислення війни, в якій мислитель намагається побачити високий сакральний сенс, який полягає в тому, що жертви, які приносять нація на оltар перемоги не є марними: нація гуртується цієї жертвовністю, готовністю до неї. За Шелером війна є найбільш ефективним засобом формування так званих "спільнот любові", до яких він відносить бойове побратимство, родину та націю як "колективну особистість", яка усвідомлює себе за допомогою війни. У своїх більш пізніх воєнних публіцистичних творах філософ певним чином розчарується у мілітаристському захопленні та закликає до духовно-етичного оновлення Європи, що живиться з християнських коренів. В основі цього оновлення повинен лежати принцип персонального солідаризму, заснований на християнській ідеї любові. Втім, католицький універсалізм не є достатнім засобом для формування "спільноти любові" та справжньої людини спів-творця Бога, що становить головний стрижень філософської антропології Макса Шелера, що виникає у 20-ті роки ХХ сторіччя. На підставі цього у статті стверджується наявність у творчості Шелера проміжного етапу між його феноменологією та філософською антропологією – Weltkriegsphilosophie (філософії Світової війни).

Ключові слова: філософська антропологія; Weltkriegsphilosophie (філософія Світової війни); "спільноти любові"; європейський патріотизм; німецький партикуляризм; католицький універсалізм

Вступ

Одним з найбільш важливих і фундаментальних філософських учень західної філософії ХХ століття, в яких ґрунтовно досліджується проблема людини, є філософська антропологія, основоположником якої по праву вважається Макс Шелер. Слід зазначити, що до сих пір є дискусійним і зберігає свою актуальність питання про спадкоємність різних етапів творчості німецького мислителя. Чи завжди Шелер залишався феноменологом або його пізні антропологічні студії знаменують собою радикальний розрив з феноменологією і створення власного філософського вчення, яке не має нічого спільного з "класичною" феноменологією Е. Гуссерля? Що вплинуло на його відмову від первісних феноменологічних настанов? І нарешті, яким чином культурно-політична атмосфера Німеччини в часи Першої світової війни вплинула на формування філософської антропології?

До останнього часу у вітчизняних і зарубіжних дослідженнях творчості Шелера, в роботах з філософської антропології було прийнято виділяти два етапи у творчості мислителя: ранній – феноменологічний, переважно пов'язаний з розробкою аксіологічної пробле-

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

матики, і пізній – антропологічний етап. Іноді проводився триетапний розподіл філософської еволюції поглядів мислителя (Bokhenskiy, 2000; Malinkin, 1996): філософія життя (роботи, присвячені темі війни та ідеї національного духу і культури), праці, що не вкладаються у традиційну "філософію життя", та праці, що мають достатньо самостійні інтенції, що не вкладаються у вищезначену схему.

Після проведення у грудні 2014 року міжнародної конференції "Велика війна та феноменологія" інтерес до праць Макса Шелера часів Першої світової війни у західній філософії значно підвищився. Свідченням цього є новітнє осмислення його спадщини у межах новітнього загальноєвропейського наукового проекту "Перша світова війна та сучасна філософія" (The First World War and Modern Philosophy). Зокрема, з'явилися статті бельгійських дослідників Ніколаса де Варрена (de Warren, 2017) та Крістіана Стернада (Sternad, 2017), присвячені цій проблематиці. Викликає інтерес і спільна монографія де Варрена та Томаса Вонгера "Філософи на фронті", яка виходить друком в Лувенському університеті цього року (de Warren, & Vongehr, 2018). До цікавих робіт, в яких в певному контексті розглядається *Weltkriegsphilosophie* Макса Шелера, можна віднести також публікації італійських вчених Леонардо Алоді (Allodi, 2016) та Анжело Туманелі (Tumminelli, 2016-2017). До аналізу певних аспектів названих робіт ми й звернемося у викладі основного матеріалу.

У даній статті робиться спроба подолання зазначеного розриву у шелерівській філософії шляхом долучення його філософсько-публіцистичних творів часів Першої світової війни. Саме нове прочитання цих робіт Шелера, послідовне співвіднесення їх з більш пізніми шелерівськими текстами, дозволяє говорити про принципову єдність філософського завдання і задуму засновника філософської антропології, – задуму, що зберігає свою значимість протягом усієї творчості Шелера.

Мета

Враховуючи вищезазначене, основною метою даної статті є експлікація ідей Шелера про вплив війни на духовне життя народів та екзистенційні пошуки окремого індивіда. Лише на підставі цього є можливим осмислення "воєнної філософії" М. Шелера як середньої ланки між його феноменологічним та антропологічним етапами філософської еволюції.

Виклад основного матеріалу

Важливим філософським напрямом першої половини ХХ століття є філософська антропологія, представлена М. Шелером, Х. Плеснером, А. Геленом, Е. Кассіером та ін. Засновником та безперечним інтелектуальним лідером цього напрямку по праву вважається Макс Фердинанд Шелер 1874-1928 рр. Втім, його філософські погляди протягом його достатньо недовгого життя зазнали серйозної еволюції: він був неокантіанцем, потім став феноменологом, а в подальшому спробував поєднати результати своїх колишніх пошуків з тим, що він тепер вважав головним – вивченням проблеми людини. Головним завданням філософської антропології Шелер (Sheler, 1994) вважав розкриття сутності людини, тобто відповідь на питання: що є людина? "І релігії, і філософеми, – писав він, – до сих пір намагалися говорити про те, яким чином і звідки з'явилася людина, замість того щоб визначити, чим вона є", (р. 129). Мартін Гайдеггер (Heidegger, 1975), називав Шелера "найбільш серйозною філософською силою в сучасній Німеччині, та й у всій сучасній Європі" (р. 9).

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

Свої ідеї філософської антропології Макс Шелер почав розвивати ще до 1914 року. У роботах "Про ресентимент та моральну оцінку" 1912 р. та "До феноменології й теорії симпатії та про любов та ненависть" 1913 р., а також у рукописному начерку "До ідеї людини" 1914 р. він на підставі феноменологічної методології висуває ідею про емоційне а пріорі та пріоритет любові перед пізнанням, домінування цінностей над інтересами. Ці роботи були в подальшому покладені в основу антропологічних робіт Шелера. Однак ці антропологічні настанови, хоча і визначають у значній мірі хід його міркувань, але залишаються прихованими і нетематизованими.

Свої "філософської сили" та авторської оригінальності Шелер набуває лише під час Першої світової війни, філософське осмислення якої стало найважливішою передумовою формування його філософської антропології. Поява **Weltkriegsphilosophie** (філософія світової війни) була викликана не лише певною історичною подією, але й необхідністю обміркування тієї духовної кризи, яка розколола Європу не тільки на два ворогуючі військові блоки, але й позначила кризу ідеалів Модерну та призвела до переосмислення системи цінностей, що лежали в основі європейської цивілізації. 1914 рік фактично став початком сучасної епохи, а війна – сюжетом, який на довгі роки залишався у фокусі уваги багатьох європейських мислителів з різних країн, але особливо таких, що знаходилися у стані війни одна з одною: Німеччини та Росії, Великої Британії та Австро-Угорщини. На сторінках філософських творів з'явилася незвична для довоєнних часів апологетика дій акторів найбільшого на той момент міжнародного конфлікту з незмінною демонізацією супротивника. Особливо це стосувалося Росії та Німеччини. У серпні 1914 року інтелектуальну еліту (втім, як і більшість населення) цих країн охопив своєрідний "мобілізаційний ентузіазм", що знайшов своє відбиття у знаменитому виступі Володимира Ерна "Від Канта до Круппа" та маніфесті "Aufruf der 93 an die Kulturwelt" (Відозва дев'яноста трьох до культурного світу), підписаному В. Віндельбандом, В. Вундтом та іншими німецькими інтелектуалами.

У **Weltkriegsphilosophie** Макса Шелера у великій мірі відображена реакція мислячої Німеччини на так зване "серпневе переживання" (*Augusterlebnis*) 1914 року. Його військова есеїстика служить найбільш показовим прикладом активної участі в "інтелектуальній мобілізації" німецької нації. І хоча католик і соціаліст Шелер ніколи повністю не поділяв націоналістичного ентузіазму, проте в його воєнних творах ми знаходимо філософське осмислення війни та особливостей еволюції європейської духовності під впливом цієї історичної події.

Найбільш відомою працею Макса Шелера часів Першої світової війни є есе "Геній війни" (*Der Genius des Krieges*). Цей твір був написаний Шелером восени 1914 року і присвячений "моїм друзям на полі брані". Центральною темою цього твору, втім, як і інших творів, що складають **Weltkriegsphilosophie** Шелера, була ідея про те, що лише війна створює "спільноти любові":

Найважливіша об'єктивна мета війни... є перш за все: формування

і розширення тих чи інших з безлічі можливих форм справжніх

спільнот любові. Такі союзи, як "народ", "нація" та ін.,

є протилежністю заснованим на інтересі співтовариствам, які

фактично існують або ж виникли у повній відповідності з законами.

(Scheler, 1915, p. 10)

Оскільки війна посилює почуття любові серед людських істот, війна є більш цінним станом, ніж мир. Мир "об'єднує людей тільки зовні; це відбувається тому, що мир перетворює людей на атоми і роз'єднує їх" (Scheler, 1915, p. 89). А оскільки війна є найбільш ефективним засобом формування спільнот любові, участь у війні стає релігійним обов'язком. Через гріхопадіння і первородний гріх Бог поклав моралі війни бути необхідною перехідною фазою перед досягненням моралі любові: "Війна залишається позитивною і істотною частиною божественного позбавлення від гріхів" (Scheler, 1915, p. 97). Описуючи переваги війни, Шелер також використовував метафори здоров'я і хвороби. Війна виносить на поверхню жакливі конфлікти, пов'язані з ненавистю, заздрістю, гнівом, помстою, люттю і відразою, – почуття, які в мирні часи пригнічені і загнані в темні підвали душі, – і таким чином, війна відновлює початкові умови для справжньої взаємної поваги і симпатії між націями. Війна стає психотерапією для націй. Те ж саме є вірним і для індивідів. Шелер (Scheler, 1915) приєднався до припущення Бінсвангера про те, що невротичні молоді люди виліковуються "великим чистильником – війною" (p. 65). Шелер доводить, що вигоди війни очевидні для розвитку техніки, науки, мистецтв та філософії. Наприклад, саме війна призвела до заселення безлічі частин світу. Більш того, винахід нових видів озброєнь стимулювало і направляло розвиток технологій: "Зброя передувала знаряддям праці, і майже всі високі технології, як в історичній перспективі, так і більш сучасні, були створені в підтримку технологій війни і фортифікацій" (Scheler, 1915, p. 46). З огляду на те, що Шелер вважав війну стимулом для інтелектуальних досягнень, не дивним є те, що він вирішував конфлікт між військовими і університетськими інтересами щодо розподілу ресурсів на користь перших. Вливання грошей в університети і академії призведе до небажаних урізань військових витрат, і – в будь-якому випадку – не веде до бажаного результату: "За винятком короткого проміжку від Канта до Гербарта в Пруссії, вся європейська філософія з часів Декарта... виникла за межами державних університетів... Меч і дух утворюють прекрасну, гідну пару" (Scheler, 1915, p. 141). Мілітаризм, таким чином, за Шелером був найкращою гарантією наукового прогресу. Цікавим є те, що Шелер не тільки захищав німецький мілітаризм, але й став засновником нової форми патріотизму, а саме "європейського патріотизму". Сутність патріотизму такого роду полягала в двох наступних рисах. По-перше, Шелер (Scheler, 1915) доводив, що європейська наука привела до формування загальноєвропейського світогляду. Цей світогляд відповідає "структурі європейської думки, яка підпорядковує будь-які явища природи і духу можливості активного контролю над ними" (p. 246). Шелер вважав, що європейське світорозуміння було ближче до безпосереднього влаштування світу, ніж яка б то не було інша картина світу. По-друге, Шелер (Scheler, 1915, p. 340) вважав, що Німеччина воювала за такий європейський світогляд, який протистоїть азіатчині, що представлена насамперед Російською імперією. Місія Німеччини залишалася "святою" до тих пір, поки Німеччина захищала західноєвропейську культуру від Росії.

Велике місце в *Weltkriegsphilosophie* Шелера приділяється проблемі сутності нації. Він розглядає націю як "колективну особистість", як духовний колектив, що усвідомлює себе за допомогою війни. У статті 1916 року "Про національні ідеї великих націй" Шелер відмежовує німецьке розуміння нації від французької концепції нації як громадянства.

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

Політична нація складається з індивідів, тоді як німецьке розуміння нації абсолютно аполітичне:

Нація для нас сукупна духовна особистість (Gesamtperson), що спочатку присутня у всіх своїх членів (тобто сім'ях, племенах, народах), причому таким чином, що моральну сутність "нації" становить не відповідальність за самого себе, властива приватній волі, а спочатку солідарна колективна відповідальність (Mitverantwortung) кожного члена за існування, сенс і цінність цілого. Але ця солідарність, – застерігає Шелер, – знаходиться для нас перш за все в моральній та духовній сфері, і строго відокремлена від "політичного" колективу та позитивного права. (Scheler, 1916, p. 76)

Отже, війна виявляє єдність і унікальні особливості німецької нації, що розуміється знову-таки в сенсі духовної спільноти. У "Генії війни" чимало сторінок присвячено вихваляння німецького космополітизму. Цей космополітизм відрізняється як від пустопорожніх мрій про "громадянський мир", так і від економічного інтернаціоналізму, що має на увазі загальні інтереси, але по суті є продовженням націоналізму. Вся справа в тому, говорить Шелер, що у прагненні німців до досягнення благополуччя для всієї нації виявляється ще один сенс, який не збігається з національною метою. Шелер аргументує досить витончено: для Європи принципово важлива свобода, за яку борються Німеччина і Австрія у цій війні. Свобода, як раз поставлена під питання союзниками, що домагаються своїх приватних цілей. Перед німецькою нацією постає політичне завдання відкинути Росію назад, в Азію, і об'єднати Європу. Але ця диференційованість світу не перешкоджає німцям, з точки зору автора, мати "світове покликання" (Weltberuf) і "виконувати сенс світу". Світ, Welt передбачає віру в вище, метафізично-релігійне право Європи. Мова не йде про апологетику німецького або європейського імперіалізму (його неспроможність він демонструє на британському прикладі) – без залучення інших країн до європейського капіталу і засобів сучасної техніки, будь-яка спроба європеїзації розіб'ється стикаючись з культурними відмінностями народів. Процеси розвитку в Європі протікають у різних напрямках, а не розрізняються лише різними стадіями, як вважав М. Вебер. І все ж європейська духовна історія існує, але лише в ретроспективі європейського світу, "універсуму наших батьків". Звідси Шелер і обґрунтовує право війни. Ця війна справедлива і священна (bellum iustum), тому що випливає з європейського призначення Німеччини, "єдиного оплоту і захисту європейської гідності" (Scheler, 1915, p. 225). Боротьба Німеччини за існування – це боротьба проти азіатської загрози, під якою він має на увазі перш за все російський деспотизм і експансіонізм останніх двох століть. "Порядок величини російсько-європейської протилежності" набагато перевершує "порядок величини" внутрішньо-європейських конфліктів (Scheler, 1915, p. 226). Тому перемога Німеччини

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

стала б торжеством права. "Європеїзму", європейській солідарності відводиться вище місце на шкалі цінностей, ніж націоналізму, – що можна взагалі вважати такою собі "константою" шелерівської філософії війни.

У трактаті Шелера "Європа і війна" 1915 р. ще сильніше критикується партикулярний німецький націоналізм і висувається на передній план європейська орієнтація Німеччини. Можна сказати, що в ході війни у Шелера посилюється тенденція до самокритики (присутня вже в "Генії війни"), проте в той же час вона ніколи не приймає само руйнуючого характеру і завжди врівноважується принципом національної солідарності. З усіх учасників духовних баталій Шелер виділяється як уважний спостерігач зовнішньополітичних процесів і подій, – тому, зокрема, він і задається делікатним питанням про причини ненависті до німців (відчуття того, що всюди вороги, насправді супроводжувало німців з самого початку війни). Духовні лідери нації були розгублені, зіткнувшись з холодною, якщо не сказати – різкою ворожістю з боку зарубіжних колег. 20 листопада 1916 року Шелер виступає у Франкфурті-на-Майні з доповіддю, де пояснює німцям феномен ненависті до німців. На його основі ним була написана знаменита робота "Причини ненависті до німців. Національно-педагогічний погляд" 1917 р. Ненависть щодо центральних держав, з точки зору Шелера, – це ненависть периферії щодо центру, серця Європи, в сенсі осередку тих європейських інститутів, що дозволили Європі піднятися до рівня лідера всього людства. Космополітичний дух і особлива здатність німців розуміти і засвоювати чужі культури складають особливий політичний талант німців. Німецький націоналізм не є якимось породженням глибинної німецької суті, але є свого роду бастіоном, спорудженим проти французького націоналізму наполеонівських часів. Німецький капіталізм теж не виник сам собою, але виник як наслідок залучення в глобальну конкуренцію, і привів до витіснення корпоративного принципу взаємодопомоги, характерного для Німеччини як християнської країни. Щоб пояснити причини ненависті до німців, Шелер приводить просту і наочну формулу: німці нібито вигнали своїх сусідів з раю. Цей рай виглядав для кожного з європейських народів по-різному. На Сході люди неслися у світ мрій, жили в лінощах і неробстві, покірно згиналися під ярмом долі, віддаючись грубому і безладному пияцтву. Для англійців, як народу мореплавців і торговців, рай полягав у купівлі-продажу без урахування реальних потреб клієнта, потім сюди додалися спорт, спекуляції, змагання, подорожі. Нарешті, раєм для Франції були багатство, розкіш, авантюризм і красиві жінки. Підсумок такий: країнам-сусідам бракує в Німеччині блиску. Найпоширеніший німецький тип – це простий робітник: людина, що діє відповідно до внутрішніх переконань, без бажання когось перевершити і гарненько "відтягнутися" після роботи. Сталість, точність, пунктуальність, радість праці – ось безперечні переваги німця. Так у силу невтомної праці ця "життєва маса" Центральної Європи стала сприйматися сусідами як конкурент, тим більше що старанність приносила плоди. Відмінністю німецького стилю життя, за Шелером (Scheler, 1917), є саме поєднання праці і радості; раціональна організація праці (не розкіш, як його кінцевий результат) стає свого роду "душеvim мотором" (р. 364). Німці продемонстрували здатність до швидкої індустріалізації без принципу штучного виробництва потреб і, відповідно, збільшення споживання (кажучи в сучасних термінах, без принципу "економічного зростання"). Шелер підводить і філософський фундамент під цю енергійну діяльність, нескінченне прагнення до самовдосконалення (Unendlichkeitsstreben), а саме, – вчення про обов'язок. Німецькі філософи розглядали природу як матерію для нескінченної реалізації обов'язку (Гегель), як мотив нескінченної волі до життя (Шопенгауер), як засіб до безмежної влади (Ніцше). Одним словом, для Шелера

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

це презирство до німців обернулося для них самих героїзмом і діяльним щастям, звільнивши від конс'юмеризму і брехливих обіцянок матеріального благополуччя і ліберального утилітаризму. Збентежені цією янусоподібною дволикістю Німеччини, – дух, з одного боку, праця і влада, з іншого боку, – закордонні критики (Шелер обмежується двома авторами – Емілем Бутру і Дж. Холдейном) прийшли до висновку про те, що справжня духовна Німеччина зіпсована мілітаризмом і повинна бути звільнена від згубної зарази. Ця популярна "теорія двох Німеччин" отримує рішучу відсіч з боку Шелера. У Німеччині "дві однаково реальних душі... ідеальна і реалістична трудова душа," – стверджує він (Scheler, 1917). Іноземні критики не в змозі зрозуміти сутність так званого світоглядного мілітаризму німців, адже для них військовий ідеал існує незалежно від переслідуваних цілей, а тому, на думку Шелера (Scheler, 1917, р. 372), більше схильний до світу, ніж цілеспрямована мілітаризація життя. Те ж стосується і німецької "ідеї свободи", яка сприймається в перспективі західного "демократизму". Вона знаходить свій вираз не в публічній і політичній діяльності (як в політичних системах тодішнього "Заходу"), а "в думці і спогляданні, у професійній праці, в сім'ї і домашньому вогнищі" (Scheler, 1917, р. 372). Вона націлена не на зрівняння всіх, а на пошук відмінностей. Таким чином, у якості протитрути від ненависті до німців, Шелер рекомендує самовладання, подальший розвиток позитивного німецького духу і самокритику – у тих випадках, коли щось пішло не так. Шелер засуджує агресивний націоналізм, відкидаючи навіть саму ліберальну думку про право нації на самовизначення, але погоджуючись з принципом культурної автономії всередині держави (приклад Австрії). Ідеалом Шелера виступає винятково предметно орієнтована наука, яка повинна виконувати не національні або міжнародні завдання, а служити істині. З цієї причини і його аналіз ненависті до німців виглядає більш стриманим і урівноваженим, ніж памфлет "Геній війни", написаний під сильним впливом патріотичного піднесення. Самокритика виражена тут більш рельєфно, незважаючи на те, що Шелер принципово не відмовляється від фундаментальної протилежності друга-ворога. Можна погодитися з висновком П. Хьореса (Hoeres, 2004), що Шелер "намагається поєднувати старий, консервативний етос з новим, соціалістичним і розраховує на те, що цей синтез дозволить подолати буржуазно-капіталістичну епоху" (р. 252). Він розглядає війну не як засіб, але як сприятливе середовище для здійснення німецької соціалістичної революції, що начисто виключить можливість для буржуазної революції західного штибу.

Критика Шелера на адресу Німеччини ставала все виразнішою в другій половині війни. У журналі "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik" вийшла стаття Шелера під лаконічною назвою "1789 і 1914" – рецензія на знаменитий трактат Йоханна Пленге "1789 і 1914". Символічні роки в історії політичного духу 1916 р., де він послідовно вибудовує опозицію національного соціалізму німецького життєвого порядку і індивідуалізму Французької революції. Основний удар Шелера припав на ідею німецького месіанізму, який, на думку Шелера, повинен залишитися долею противників Німеччини і взагалі має позанімецьке походження.

Коли ми сьогодні, – пише Шелер, – стаємо мимовільними свідками

того, як наші вороги мають нахабство називати в числі цілей у цій

війні проведення "внутрішніх реформ" у нашому рейху, наприклад,

знищення "прусського мілітаризму", відокремлення федеральних

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

земель від рейху, так звану "вільну німецьку конституцію", то для німецької думки не тільки зміст, а й сам характер такого міркування повинен здаватися абсолютно чужим. (Scheler, 1917, p. 584)

Відповідно, ідеї 1914 і тисяча сімсот вісімдесят дев'ять років не утворюють протилежності, бо влада ідей у будь-якому випадку обмежена. Більш того, Шелер піддає змістовній критиці і навіть думку про принцип організації і можливості її транслювати або конвертувати. (Різні елементи організаційної ідеї можна знайти в рівній мірі у французьких соціалістів-утопістів і у німецьких філософів реставрації). Вибудовувати альтернативу між індивідуальним і соціальним началами (як це робить Пленге) в корені невірнo:

Мова не йде про те, щоб відмовлятися від духовного особистісного індивідуалізму, який є метафізичним magna charta Європи в її ставленні до Азії і на якому ґрунтується вся її сила, весь її дух свободи, всі її досягнення. Йдеться про те, щоб як раз затвердити принцип солідарності, початкової відповідальності один перед іншим на основі цього самого індивідуального персоналізму, зберігаючи внутрішню напругу з властивим йому почуттям і принципом індивідуальної відповідальності перед самим собою, що становить саме осердя християнсько-європейського морального ідеалу. (Scheler, 1917, p. 585)

Перед нами по суті програмна заява Шелера: німецької ідеї організації він протиставляє духовно-етичне оновлення Європи, що живиться з християнських коренів. Принцип персонального солідаризму, або, як називав його іноді сам Шелер, "національного соціалізму" (а після війни – "християнського соціалізму") реалізується незалежно від індивідуального або соціального принципу в економіці (державний соціалізм теж може переслідувати зовсім інші цілі і так само обмежувати особисту свободу, як і ліберальна економіка). В обмеженій історичній перспективі реальна загроза бачилася Шелером (і не лише їм) у "вступі Азії в світову історію". Саме вона, на його думку, могла перешкодити духовному об'єднанню Європи (Scheler, 1917, p. 589). Критика Шелера на адресу якоїсь національної місії, вихваляння німецької організації та спільноти зачіпає самий нерв сучасної йому філософії світової війни, не перестаючи бути при цьому її органічною частиною. У 1917-1918 рр. Шелер остаточно відмовляється від засад німецької філософії, у тому числі всієї ідеалістичної філософії від Канта до Гегеля. Філософія Канта, Фіхте і Гегеля здається йому або занадто "пруською" або занадто "пантеїстичною". Ідеалом для нього

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

служить відкритість філософа Ляйбниця. У невеликому есе "Місія Німеччини і католицька ідея" 1918 р. Шелер все ще продовжує боротися з кальвіністською Англією і критикувати німців за вузьколобий націоналізм та вихолощений ідеал обов'язку. Попутно він розвінчує цілий ряд звичних міфів, створених військовою пропагандою. Звичайно, не можна однозначно стверджувати, що "нація як орієнтир для політично-філософської думки все більше втрачає для нього свою релевантність" (Scheler, 1918, р. 535). Шелер дійсно ніколи не розумів націю як расову або етнічну, але завжди тільки як духовну спільноту. Однак навіть в останній рік війни його перш за все хвилює проблема "єднання німецького народу", а саме, єднання на фундаменті цінностей. І тут етичний мислитель Шелер бере верх над "філософом війни". Він робить ставку не на "німецький народ", а на спільність "католицького духу" з його здатністю і волею до самоорганізації як єдиний вірний спосіб подолання глибокої протилежності класів і їх інтересів.

Відомо, що Макс Шелер був вихідцем з лютерансько-юдейської родини (батько Готліб був лютеранином за віросповіданням, а мати Софі була ортодоксальною юдейкою і походила зі знатного єврейського роду), але ще у 25-річному віці 1899 р. він приймає католицьке хрещення. Він намагався у відновленому і відродженому католицизмі (його називали навіть "філософом неоезуїтського католицизму" (Kagan, 2001, р. 85) знайти протиположність буржуазному світогляду, що відчужує людину від світу та від інших людей. Наприкінці Першої світової війни Шелер вважався одним із найвпливовіших католицьких філософів Німеччини. Втім, навряд чи можливо назвати його ортодоксальним католиком. Зокрема в червні 1917 року Шелер опублікував у "Франкфуртському журналі" лист, в якому йшлося про те, що він не може надалі виконувати функції старшого співробітника журналу "Summa". Достовірні причини такого рішення не відомі. Однак існує припущення, що Шелер не погоджувався з деякими положеннями листа, адресованого Папі Римському Бенедикту XV, який був опублікований у квітні цього ж року зі статусом колективного маніфесту. У зверненні загалом йшлося про майбутнє Європи під покровительством папського престолу, і зокрема – про легітимацію Святого Престолу як найдавнішої влади з усіх існуючих, завданням якої наразі є сприяння формуванню нового європейського порядку. Передбачалося, що Святий Престол мав нести відповідальність за військові дії і припинення в Європі недоцільної війни (Caronello, 2003, р. 244). Реакція Шелера на нього була негативною. Відомо, що німецький мислитель не поділяв поглядів своїх колег щодо призначення церкви. Г. Блай і К. Шміт вважали, що церква конститується суспільством, що у світовому значенні було неузгодженим. За Шелером же, церква, як і будь-які інші метафізичні категорії, базується на іманентних ціннісних відношеннях. Він вважав, що завданням церкви є обожнити людську спільноту. Люди самі мають об'єднатися заради церкви, а не навпаки. Причому церква як громада – неодмінний атрибут релігійності, і це є однією з суттєвих відмінностей між релігійною вірою і філософськими пошуками Бога. Духовна співпраця в церкві є суспільним втіленням моралі. Тому-бо і важливо всім індивідам керуватися правильним порядком цінностей, тоді суспільство рухатиметься в одному позитивному напрямку (Caronello, 2003, р. 247). У контексті своєї еклезіології М. Шелер розвинув ідею солідарності спасіння (Heilssolidarität), що ґрунтується на християнській ідеї любові:

Найвищою формою любові, – пише М. Шелер, – є любов до Бога,

однак не як до вселистового Творця, бо це так само, як і до

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

певного об'єкту, а як співучасть в Його любові до світу ("amare mundum in Deo") і до Нього самого ("amare Duem in Deo") водночас, іншими словами, це те, що схоласти-містики і зрештою Аврелій Августин називали "amare in Deo". (Scheler, 1915, p. 162)

Солідарність спасіння постає осьовим стрижнем мікрокосму людини як цілісності, тільки в її здійсненні особистість постає цілісністю. Причому ця солідарність представлена не Богом, який перебуває по той бік світу, а самою людиною, яка конститує себе в цьому світі через очікування спасіння. Одним із аспектів солідарності спасіння є відповідальність перед собою, що може відбуватися лише у церкві. Мова йде про особисте єднання з Богом, який в даному контексті розуміється як "особа осіб" ("Person der Personen") (Caronello, 2003, p. 248).

Як зазначає сучасний бельгійський дослідник К. Стернад (Sternad, 2017) "Шелер може бути розглянутий як один з не багатьох випадків колишнього військового філософа, що пройшов філософську демобілізацію (philosophical demobilization)" (p. 98). Втім, розчарування в тому захопленні боротьбою "духовних сил", яке було у Шелера в 1914-му остаточно не залишало його до початку 20-х років.

Таким чином, Шелер, відмовляючись від головних засад Weltkriegsphilosophie, намагався спочатку створити своєрідну католицьку антропологію. Недаремно Ернст Трольч, досліджуючи німецьку феноменологічну школу, назвав Шелера "католицьким Ніцше". Адже якщо Ніцше вважав, що нігілізм європейського суспільства відбувається не без участі християнства, то Шелер чітко розділяв первинні ціннісні настанови християнства, прописані у Святому Письмі (вони безсумнівно є істинними і гідними наслідування), і подальшу їх трансформацію (інтерпретації богословів і церковні тенденції актуалізації цінностей). Обидва мислителі критикували суспільні устрої свого часу, але один з них звинувачував у цьому християнство, а інший вбачав у ньому порятунок.

У 1919 р. обер-бургомістр та майбутній перший канцлер ФРН Конрад Аденауер запросив Шелера викладати у відновленому Науково-дослідницькому інституті соціальних наук у Кельні. Згідно з намірами Аденауера, Шелер мав поповнити ряди католицьких філософів і розвивати католицьку думку в інституті. Однак невдовзі мислитель дистанціювався від католицизму. Мислитель не засуджує, принаймні публічно, ані католицьке віровчення, ані інститут церкви, але його погляди виходять далеко за межі християнської ортодоксії. В його рукописах 1923-1929 років, які він, до речі, не опублікував за свого життя, ми знаходимо такі роздуми:

Призначення людини більше, ніж бути тільки "рабом" і слухняним слугою Бога, воно більше, ніж бути тільки "Сином" певного єдиного в собі й досконалого Бога. У своєму бутті... людина достойна більш високого звання спів-творця Бога, якій судилося нести стяг

божества, знамено "Deitas"... попереду всіх речей в штормових
стихиях світу. (Scheler, 2007, p. 13)

Його творчість поступово переходить до третього і останнього етапу – *періоду* "динамічного пантеїзму" та створення проекту "філософської антропології".

Наукова новизна

Експлікація ідей, викладених Максом Шелером у циклі статей 1914-1919 років, які можна об'єднати в цілісну концепцію шелеровської *Weltkriegsphilosophie*, надає можливості стверджувати, що праці Макса Шелера часів Першої світової війни відіграли визначну роль у формуванні філософської антропології.

Висновки

В основі *Weltkriegsphilosophie* Макса Шелера лежить філософське осмислення війни, в якій мислитель намагається побачити високий сакральний сенс, який полягає в тому, що жертви, які приносить нація на олтар перемоги не є марними: нація гуртується цієї жертвовністю, готовністю до неї. За Шелером війна є найбільш ефективним засобом формування так званих "спільнот любові", до яких він відносить бойове побратимство, родину та націю як "колективну особистість", що усвідомлює себе за допомогою війни.

У своїх більш пізніх воєнних публіцистичних творах філософ певною мірою розчарується у мілітаристському захопленні та закликає до духовно-етичного оновлення Європи, що живиться з християнських коренів. В основі цього оновлення повинен лежати принцип персонального солідаризму, заснований на християнській ідеї любові. Втім, католицький універсалізм не є достатнім засобом для формування "спільноти любові" та справжньої людини спів-творця Бога, що становить головний стрижень філософської антропології Макса Шелера, яка виникає в 20-ті роки XX сторіччя.

Все вищевикладене дає змогу стверджувати наявність у творчості Шелера проміжного етапу між його феноменологією та філософською антропологією – *Weltkriegsphilosophie*, що становить певну цінність і для сучасної України, яка знаходиться у стані гібридної війни та формування нової нації.

REFERENCES

- Allodi, L. (2016). Guerra e pace tra filosofia della storia e sociologia della cultura, saggio introduttivo alla traduzione italiana. In M. Scheler, *Lidea di pace perpetua e il pacifismo* (pp. 7-102). L. Allodi, Trans. Milano: Mimesis. (in Italian)
- Bokhenskiy, Y. M. (2000). *Europaische philosophie der gegenwart*. M. N. Gretskey, Trans. Moscow: Nauchnyy mir. (in Russian)
- Caronello, G. (2003). Max Scheler und Carl Schmitt, zwei Positionen des katholischen Renouveau in Deutschland. Eine Fallstudie über die Summa (1917/1918). In C. Bermes, W. Heckmann, & H. Leonardy (Eds.), *Vernunft und Gefühl: Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens* (pp. 225-254). Würzburg: Verlag Königshausen und Neuman GmbH. (in German)
- De Warren, N. (2017). The Splendor of Glittering Helmets: Dawn of the Great War in Proust. *Tijdschrift voor Filosofie*, 79(4), 89-108. (in English)
- De Warren, N., & Vongehr, T. (Eds.). (2018). *Philosophers at the Front: Phenomenology and the First World War*. Leuven: Leuven University Press. (in English)
- Heidegger, M. (1975). Andenken an Max Scheler. In P. Good (Ed.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie* (p. 9). Bonn: Bouvier Verlag. (in German)

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

- Hoeres, P. (2004). *Krieg der Philosophen: Die deutsche und britische Philosophie im Ersten Weltkrieg*. Paderborn: Ferdinand Schöningh. (in German)
- Kagan, M. I. (2001). Paul Natorp i krizis kultury. In M. M. Bakhtin, *Pro et Contra. Lichnost i tvorchestvo M. M. Bakhtina v otsenke russkoy i mirovoy gumanitarnoy mysli: Antologiya* (Vol. 1, pp. 39-57). Saint Petersburg: Russian Christian Humanitarian Academy. (in Russian)
- Malinkin, A. N. (1996). Maks Sheler: Ocherk zhizni i tvorchestva. *Sociological Journal*, 1-2, 117-121. (in Russian)
- Scheler, M. (1915). Das Ressentiment im Aufbau der Moralen. In M. Scheler, *Abhandlungen und Aufsätze* (Vol. 1, pp. 39-274). Leipzig: Verlag der weissen Bücher. (in German)
- Sheler, M. (1994). Die Stellung des Menschen im Kosmos. In M. Scheler, & A. V. Denezhkin (Ed.), *Izbrannyye proizvedeniya* (pp.129–194). A. V. Denezhkin, A. P. Malinkin, & A. F. Fillipov, Trans. from Germ. Moscow: Gnozis. (in Russian)
- Scheler, M. (1917). Die Ursachen des Deutschenhasses. In M. Scheler, *Politisch-Pädagogische Schriften* (Vol. 4, pp. 283-372). Bern: Francke. (in German)
- Scheler, M. (1917). "1789 und 1914". In M. Scheler, *Politisch-Pädagogische Schriften* (Vol. 4, pp. 584-599). Bern: Francke. (in German)
- Scheler, M. (1918). Deutschlands Sendung und der katholische Gedanke. In M. Scheler, *Politisch-Pädagogische Schriften* (Vol. 4, pp. 515-540). Bern: Francke. (in German)
- Scheler, M. (1915). Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg. In M. Scheler, *Politisch-Pädagogische Schriften* (Vol. 4, pp. 7-250). Bern: Francke. (in German)
- Scheler, M. (1915). Europa und der Krieg. In M. Scheler, *Politisch-Pädagogische Schriften* (Vol. 4, pp. 251-266). Bern: Francke. (in German)
- Sheler, M. (2007). *Philosophische Fragmente aus dem Nachlass*. M. Khorkov, Trans. from Germ. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii svyatogo Fomy. (in Russian)
- Scheler, M. (1916). Über die Nationalideen der großen Nationen. In M. Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre* (Vol. 6, pp. 62-285). Bern: Francke. (in German)
- Sternad, C. (2017). Max Scheler and Jan Patočka on the First World War. *Labyrinth*, 19(1), 89-106. doi: <http://dx.doi.org/10.25180/lj.v19i1.74> (in English)
- Tumminelli, A. (2016-2017). *Max Scheler sullamore. Tra fenomenologia e Lebensphilosophie*. Roma: Università La Sapienza. (in Italian)

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Allodi, L. Guerra e pace tra filosofia della storia e sociologia della cultura, saggio introduttivo alla traduzione italiana / L. Allodi // Scheler, M. L'idea di pace perpetua e il pacifismo / M. Scheler ; Traduttore : L. Allodi. – Milano : Mimesis, 2016. – P. 7–102.
- Бохенский, Ю. М. Современная европейская философия / Ю. М. Бохенский ; пер. М. Н. Грецкого. – Москва : Научный мир, 2000. – 256 с.
- Caronello, G. Max Scheler und Carl Schmitt, zwei Positionen des katholischen Renouveau in Deutschland. Eine Fallstudie über die Summa (1917/1918) / G. Caronello // Vernunft und Gefühl: Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens / hrsg. von C. Bermes, W. Heckmann, H. Leonardy. – Würzburg, 2003. – S. 225–254.
- De Warren, N. The Splendor of Glittering Helmets: Dawn of the Great War in Proust / N. de Warren // Tijdschrift voor Filosofie. – 2017. – Vol. 79, Is. 4. – P. 89–108.
- Philosophers at the Front: Phenomenology and the First World War / Éd. par N. de Warren, T. Vongehr. – Leuven : Leuven University Press, 2018. – 250 p.
- Heidegger, M. Andenken an Max Scheler / M. Heidegger // Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie / hrsg. von P. Good. – Bonn : Bouvier, 1975. – S. 9.
- Hoeres, P. Krieg der Philosophen: Die deutsche und britische Philosophie im Ersten Weltkrieg / P. Hoeres. – Paderborn : Ferdinand Schöningh, 2004. – 365 s.
- Каган, М. И. Пауль Натторп и кризис культуры / М. И. Каган // Pro et Contra. Личность и творчество М. М. Бахтина в оценке русской и мировой гуманитарной мысли: антология / М. М. Бахтин. – Санкт-Петербург, 2001. – Т. 1. – С. 39–57.
- Малинкин, А. Н. Макс Шелер: очерк жизни и творчества / А. Н. Малинкин // Социологический журнал. – 1996. – № 1–2. – С. 117–121.
- Scheler, M. Das Ressentiment im Aufbau der Moralen / M. Scheler // Scheler, M. Abhandlungen und Aufsätze : in 2 bänden / M. Scheler. – Leipzig, 1915. – Band I. – S. 39–274.

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

- Шелер, М. Положение человека в космосе / М. Шелер // Шелер, М. Избранные произведения / М. Шелер ; перевод с нем. А. В. Денежкина, А. П. Малинкина, А. Ф. Филлипова ; под ред. А. В. Денежкина. – Москва : Гнозис, 1994. – С. 129–194.
- Scheler, M. Die Ursachen des Deutschen Hasses / M. Scheler // Scheler, M. Politisch-Pädagogische Schriften / M. Scheler. – Bern, 1917. – Band 4. – S. 283–372.
- Scheler, M. "1789 und 1914" / M. Scheler // Scheler, M. Politisch-Pädagogische Schriften / M. Scheler. – Bern, 1917. – Band 4. – S. 584–599.
- Scheler, M. Deutschlands Sendung und der katholische Gedanke / M. Scheler // Scheler, M. Politisch-Pädagogische Schriften / M. Scheler. – Bern, 1918. – Band 4. – S. 515–540.
- Scheler, M. Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg / M. Scheler // Scheler, M. Politisch-Pädagogische Schriften / M. Scheler. – Bern, 1915. – Band 4. – S. 7–250.
- Scheler, M. Europa und der Krieg / M. Scheler // Scheler, M. Politisch-Pädagogische Schriften / M. Scheler. – Bern, 1915. – Band 4. – S. 251–266.
- Шелер, М. Философские фрагменты из рукописного наследия / М. Шелер ; перевод с нем. М. Хорькова. – Москва : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. – 384 с.
- Scheler, M. Über die Nationalideen der großen Nationen / M. Scheler // Scheler, M. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre / M. Scheler. – Bern, 1916. – Band 6. – S. 62–285.
- Sternad, C. Max Scheler and Jan Patočka on the First World War / C. Sternad // Labyrinth. – 2017. – Vol. 19, № 1. – P. 89–106. doi: 10.25180/lj.v19i1.74
- Tuminelli, A. Max Scheler sull'amore. Tra fenomenologia e Lebensphilosophie / A. Tuminelli. – Roma : Università La Sapienza, 2016–2017. – 182 p.

В. Ю. ПОПОВ^{1*}, Е. В. ПОПОВА^{2*}

^{1*}Донецкий национальный университет имени Василя Стуса (Винница, Украина), эл. почта popovmak@ukr.net, ORCID 0000-0003-3097-7974

^{2*}Донецкий национальный университет имени Василя Стуса (Винница, Украина), эл. почта ol.popova@donnu.edu.ua, ORCID 0000-0002-0157-4642

WELTKRIEGSPHILOSOPHIE И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ШЕЛЕРА

Цель. Исследование направлено на осмысление философско-публицистического наследия М. Шелера 1914–1919 годов. "Философия войны" рассматривается как среднее звено между феноменологическим и антропологическим этапами его философской эволюции. **Теоретико-методологической** основой исследования является философское наследие Макса Шелера, а также работы отечественных и западных исследователей, посвященные этому вопросу. Проблемы Weltkriegsphilosophie осмысленные на основании исторического, логического и сравнительного принципов историко-философского анализа, что позволило теоретически реконструировать культурно-исторический контекст, философские источники и мировоззренческие интенции немецкого философа. **Научная новизна.** Впервые в отечественной историко-философской мысли доказано, что труды Макса Шелера времен Первой мировой войны сыграли выдающую роль в формировании философской антропологии как отдельного философского направления. **Выводы.** В основе Weltkriegsphilosophie Макса Шелера лежит философское осмысление войны, в которой мыслитель пытается увидеть высокий сакральный смысл, который заключается в том, что жертвы, которые приносит нация на алтарь победы не напрасны: нация спланивается этой жертвенностью, готовностью к ней. По Шелером война является наиболее эффективным средством формирования так называемых "сообществ любви", к которым он относит боевое братство, семью и нацию как "коллективную личность", которая осознает себя с помощью войны. В своих более поздних военных публицистических произведениях философ определенным образом разочаровывается в милитаристском восторге и призывает к духовно-нравственному обновлению Европы, питающийся из христианских корней. В основе этого обновления должен лежать принцип персонального солидаризма, основанный на христианской идее любви. Впрочем, католический универсализм является недостаточным средством для формирования "сообщества любви" и нового человека со-творца Бога, составляет главный стержень философской антропологии Макса Шелера, которая возникает в 20-е годы XX столетия. На основании этого в статье

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

утверждается о наличии в творчестве Шелера промежуточного этапа между его феноменологии и философской антропологией – Weltkriegsphilosophie (философии Мировой войны).

Ключевые слова: философская антропология; Weltkriegsphilosophie (философия Мировой войны); "сообщества любви"; европейский патриотизм; немецкий партикуляризм; католический универсализм

V. Y. POPOV^{1*}, E. V. POPOVA^{2*}

^{1*}Vasyl' Stus Donetsk National University (Vinnytsia, Ukraine), e-mail popovmak@ukr.net, ORCID 0000-0003-3097-7974

^{2*}Vasyl' Stus Donetsk National University (Vinnytsia, Ukraine), e-mail ol.popova@donnu.edu.ua, ORCID 0000-0000-0002-0157-4642

WELTKRIEGSPHILOSOPHIE AND SCHELER'S PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

Purpose. The research is aimed at understanding the philosophical and journalistic heritage of M. Scheler during 1914-1919. "The philosophy of war" is regarded as the middle link between the phenomenological and anthropological stages of its philosophical evolution. **The theoretical and methodological basis** of the study is the philosophical legacy of Max Scheler, as well as the work of domestic and Western researchers devoted to this issue. Problems of Weltkriegsphilosophie become comprehensible based on the historical, logical and comparative principles of historical and philosophical analysis, which allowed to theoretically reconstruct the cultural and historical context, philosophical sources and ideological intentions of the German philosopher. **Originality.** For the first time in domestic historical and philosophical thought, it proved that the works by Max Scheler of the First World War played an outstanding role in the formation of philosophical anthropology as a separate philosophical trend. **Conclusions.** The basis of the Weltkriegsphilosophie by Max Scheler is the philosophical comprehension of the war in which the thinker tries to see the high sacral meaning, where the sacrifices that the nation brings to the altar of victory are not in vain: the nation is rallying this sacrifice, its readiness for it. According to Scheler, war is the most effective means of forming the so-called "love communities", to which he refers combat brotherhood, family and nation as a "collective personality", which recognizes itself through war. The philosopher is disappointed to some part with militaristic enthusiasm in his later military journalistic works and calls for a spiritual and moral renewal of Europe, fed from Christian roots. At the heart of this renewal should be the principle of personal solidarity, based on the Christian idea of love. However, Catholic universalism is an insufficient means for the formation of a "love community" and a new man who is co-creator of God that constitutes the main core of the philosophical anthropology of Max Scheler, which emerges in the 20s of the twentieth century. Based on this, the article affirms the existence in Scheler's works of an intermediate stage between his phenomenology and philosophical anthropology – Weltkriegsphilosophie (philosophy of the World War).

Keywords: philosophical anthropology; Weltkriegsphilosophie (philosophy of the World War); "community of love"; European patriotism; German particularism; Catholic universalism

Надійшла до редколегії: 28.12.2017

Прийнята до друку: 25.03.2018

УДК 37.018.2

Т. І. ВЛАСОВА^{1*}, Г. Г. КРИВЧИК^{2*}

^{1*}Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна (Дніпро, Україна), ел. пошта vasovat2@gmail.com, ORCID 0000-0001-5040-5733

^{2*}Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна (Дніпро, Україна), ел. пошта gena.crivchik@ukr.net, ORCID 0000-0001-7504-4575

РЕЦЕПЦІЯ БІОГРАФІЧНОГО МЕТОДУ В ІСТОРИКО-АНТРОПОЛОГІЧНИХ СТУДІЯХ

Мета. Актуалізувати питання про використання біографічного методу і встановлення його взаємозв'язку з іншими науковими методами та методологічними принципами в історико-антропологічних дослідженнях. **Теоретичний базис.** Розгляд біографічного методу в історико-антропологічних студіях здійснений у річці загального теоретичного "ренесансу" класичної гуманітаристики, що значною мірою викликаний невизначеністю і багатозначністю теоретичних дискурсів і дискурсивних практик постмодернізму, висуває перед дослідником низку нових завдань, серед яких – "виявлення неявного", тобто не простого описування результатів культурної діяльності людини в безпосередній даності, а розкривання часом неусвідомлених механізмів цієї діяльності, глибинних "пружин" культури, що забезпечують її рух. **Наукова новизна.** Автори даної розвідки не торкаються соціологічної проблематики біографічних досліджень, які широко репрезентовані в працях сучасних західних дослідників. Предмет нашого повідомлення – біографічний метод, що є генетично висхідним від Ш.-О. Сент-Бева, який вважав, що головним завданням біографа є здійснення аналізу особистості видатної людини. Очевидність того факту, що дослідження в царині гуманітаристики загалом і в цивільній історії зокрема мають враховувати не тільки зміни соціокультурних аспектів буття, але й відповідну трансформацію методологічних підходів до аналізу епіфеноменів "текучої сучасності", привела нас до розуміння необхідності історіософського дослідження питання про рецепцію біографічного методу в історико-антропологічних працях з наступною історичною, філософською, культурологічною репрезентацією біографічного методу. **Висновки.** Історіософські трансформації останніх десятиліть з їх радикальною зміною концепцій, методів і прийомів повертають дослідника до вдосконалення біографічної методології, яка сьогодні репрезентує антропоцентризм, що наповнює науку гуманістичним змістом. Використання даної методології потребує від науковця дотримання основних методологічних принципів і оволодіння іншими науковими методами, насамперед діалектикою.

Ключові слова: антропоцентризм; постмодерн; гуманітаристика; діалектика; принципи; об'єктивність; системність; всебічність; історизм

Вступ

Відновлення інтересу до класичних методів аналізу тексту в працях сучасних дослідників значною мірою зумовлено тими зсувами "тектонічних плит" науки, культури, соціальної дійсності, які, трансформуючи "все і вся", повертають гуманітарні науки до відтворення цілісного образу людини як суб'єкту історії. Слід також відзначити, що розгляд біографічного методу в історико-антропологічних дослідженнях є актуальним і сучасним у річці загального теоретичного "ренесансу" класичної гуманітаристики, який значною мірою викликаний невизначеністю і багатозначністю теоретичних дискурсів і дискурсивних практик постмодернізму (Zizek, 2017; Neiman, 2016; Perry, 2015). Поза сумнівом, у постіндустріальних суспільствах література втратила статус "пантеону" вищих естетичних досягнень людства. Такою ж аксіомою є дещо насторожене ставлення постструктуралістської критики до розгляду як історії, так і літератури в річці соціокультурної дійсності. М. Фуко (Fuko, 2004) відзначав, що "література звільнилася від обов'язкової вимоги щось виражати" (р. 71). Ототожнення літератури з її практичним використанням уже застаріло, стверджує В. Ізер (Izer, 2004); усе більшого значення набуває

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

герменевтика в її прямому значенні інтерпретації. Дж. Капуто (Caputo, 2013, р. 200) загалом розглядає герменевтику як ключ до постмодерністської "мутації" ідеї істини. Постає питання: хто ж має розв'язувати завдання аналізу того життєвого, сталого, перевіреного часом матеріалу, що надав письменник, критик, історик у своїй праці? Саме тому найважливіше завдання, котре висувують гуманітарні науки – історія, антропологія, літературна критика тощо, – це "виявлення неявного", тобто не простого описування результатів культурної діяльності людини в безпосередній даності, а розкривання часом неусвідомлених механізмів цієї діяльності, глибинних "пружин" культури, що забезпечують її рух. І справа не тільки в зростанні запиту сучасного суспільства на біографії "потомству в приклад", а в необхідності забезпечення антропоцентризму в історичних науках, що неможливо без підвищення статусу біографічного методу у відповідних наукових студіях.

За радянських часів в історичній науці була парадоксальна ситуація. З одного боку, був створений цілий пласт біографічної літератури, серед якої такі шедеври, як "Наполеон Бонапарт" А. З. Манфреда (Manfred, 1986), "Василий Осипович Ключевский". История жизни и творчества М. В. Нечкиной (Nechkina, 1974), "Генерал де Голль" М. М. Молчанова (Molchanov, 1980), "Богдан Хмельницкий" І. П. Крип'якевича (Krypiakievych, 1980) та ін. Більше того, у 1933 р. за ініціативою М. Горького була заснована серія художньо-біографічних книг "Жизнь замечательных людей", що й досі випускається в Російській Федерації. До початку 2018 р. у ній вийшло понад 1700 книг загальним накладом понад 200 млн. екз. (Жизнь замечательных людей, 2018). З другого боку, вітчизняні вчені тривалий час були вимушені практично відмовитися від інтерпретаційних підходів, що ґрунтувалися на пріоритетності ролі особи в історії, адже біографічний метод вважався буржуазним у науковій царині. Історична наука здебільшого була "знелюднена", зайнята переважно дослідженням соціально-економічних і політичних процесів, а ще більше – історії КПРС, де навіть її вожді були схожі не на живих людей, а кам'яних істуканів.

В Україні після здобуття незалежності подібних до "ЖЗЛ" видань, на жаль, не існує. На державному рівні не приділяється ніякої уваги цьому надважливому жанру. Натомість назву "Жизнь замечательных людей" запозичив лише один з елітних київських ресторанів, що розташований на Великій Васильківській, 36. Однак останнім часом в історичному товаристві, схоже, поступово приходить усвідомлення того, що від історичної науки люди вимагають насамперед зображення не стільки соціальних процесів і економічних перетворень, а їх героїв, які завдяки своїм організаторським, вольовим, моральним якостям визначали хід історичного процесу. До речі, таке розуміння завдань вітчизняної історії притаманне науковій школі, що склалася в Дніпровському національному університеті ім. О. Гончара, де упродовж 2007-2017 рр. захищено десять кандидатських дисертацій, що присвячені діяльності видатних українських політичних, громадських і культурних діячів.

Мета

Охарактеризувати біографічний метод як основний, сутнісний метод у історико-антропологічних студіях; показати, на яких принципах і у взаємодії з якими методами застосовується біографічний метод; обґрунтувати роль діалектики в розумінні й зображенні політичної поведінки історичних персонажів.

Виклад основного матеріалу

Біографічний метод використовується як в історичній антропології, так і в інших історичних галузях: соціальній, економічній, політичній історії. Він робить історичні картини

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

більш яскравими, історичні процеси людяними, історичні явища динамічними. Тому постає питання про надзвичайну важливість виявлення й дослідження вказаних суб'єктивних явищ, а відтак, і необхідності оволодіння методологією дослідження, зокрема, спеціальною методологією дослідження окремих персоналій.

Природно, що підвищення ролі людського фактору у відтворенні дійсності потребує використовувати відповідний комплекс історичних джерел.

Як відомо, існує два основні типи джерел біографічного матеріалу: первинні (усна оповідь особистості чи людей з її оточення); вторинні (офіційні архівні документи, приватні листи, мемуари).

У праці "Биографический метод в исследованиях" російський соціолог І. Ф. Дев'ятко підкреслює функціональну важливість як первинних, так і вторинних біографічних джерел з метою максимально "об'ємного" відтворення життєдіяльності конкретної особи у рамках наукових досліджень. У якості первинних біографічних матеріалів дослідниця розглядає будь-яку усну чи письмову оповідь суб'єкта про події власного життя, а також опитування, інтерв'ю тощо. До вторинних джерел біографічних даних вчена-соціолог відносить мемуари інших осіб, листи, офіційні документи, публічні та приватні архівні матеріали, щоденники, приватні записи, мемуари, особисті листи, записи розмов, а також функціональні особисті документи – розклади особистої життєдіяльності, чернетки наукових та творчих праць, плани роботи, записи фінансових надходжень і витрат та інші (Devyatko, 1998). У якості важливих вторинних джерел біографічних творів також виокремлюються офіційні архівні документи: записи актів громадянського стану (народження, смерті, шлюбу), стенограми та протоколи різних форумів, документи, пов'язані з професійною кар'єрою: особові листки з обліку кадрів, відомості про нагороди та покарання, характеристики тощо. Певний інтерес для біографа-дослідника може представляти навіть документація медичних установ, органів юстиції тощо. Приватні листи розглядаються дослідниками-соціологами як інформативне джерело біографічних даних; адже епістолярій виступає носієм відомостей про автора і може слугувати засобом характеристики окремих граней стосунків між ним і його дописувачами. Стиль, спосіб викладу, частота листування можуть бути настільки ж інформативними для науковця-біографа, як і, власне, його зміст. Наявний досвід історичної науки, так само, як і сучасної соціології, літературознавства, дає чимало зразків звернення до приватного листування в ролі дійсно ефективного джерела біографічних даних у будь-яких аспектах дослідження (Devyatko, 1998, р. 46). Отже, якщо основою соціальних досліджень зазвичай є документи інформаційного характеру, економічних – статистичні матеріали, то біографічний метод насамперед потребує вивчення мемуарів, щоденників, епістолярних джерел, біографічних матеріалів. Як друкованих, так і архівних. При цьому від дослідника вимагається проявляти більше фантазії, творчого підходу, поєднання наукових і художніх якостей.

Загальновідомо, що в біографічних наукових виданнях увазі широкого загалу читачів дещо перешкоджає громіздкий бібліографічний та операційний апарат, що необхідний автору для аргументації своїх думок. Однак, поділяючи точку зору багатьох вчених щодо цього, зауважимо, що в біографічних, а відтак, і історико-антропологічних дослідженнях, не меншою цінністю є вміння автора намалювати яскравий, живий, "об'ємний" образ тієї чи іншої історичної особи. Для цього, на наш погляд, важливі не стільки авторські оцінки й епітети щодо чеснот певної історичної особи, скільки зображення її вчинків і діянь, які найкраще характеризують цю особу.

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

Як відомо, використання всіх методів дослідження здійснюється відповідно до певних методологічних принципів. І біографічний метод не є винятком. Очевидно, що й у історико-антропологічних та, зокрема, біографічних дослідженнях потрібні системність, всебічність, об'єктивність, урахування характеру історичної епохи, еволюційного й революційного розвитку як самої особи, так і зовнішнього середовища, в якому відбувається цей розвиток.

Принцип системності стосовно історико-антропологічних досліджень передбачає, вивчення й урахування всіх обставин розвитку тієї чи іншої особи, яскравим прикладом чого є фундаментальна праця М. Костомарова (Kostomarov, 2011) "Руська історія в життєписах визначних її діячів", де кожний з 70-ти портретів, що зобразив видатний історик, показаний на загальноісторичному тлі, проаналізовані родовід історичної персони, формування світогляду, життєвий шлях, досягнення, внесок у розвиток держави, роль в історії тощо.

Згідно з принципом всебічності слід прагнути до зображення персоналій у всіх її аспектах, пам'ятаючи, при цьому що кожна людина – це цілий всесвіт, у якому знаходиться місце як для шляхетних думок, почуттів, вчинків, так і для тих, про які не хочеться згадувати. Природно, що у історико-антропологічних дослідженнях, де постають великі галереї портретів (на відміну від суто біографічних творів), мають бути виділені лише найбільш суттєві риси тієї чи іншої персони, але такі, що характеризують її з різних боків. У вмінні виділити їх проявляється майстерність не тільки художника, але й дослідника.

Відповідно, з біографії тієї чи іншої персони не можна висмикувати лише ті факти, що можуть підтвердити авторську концепцію. Слід оперувати не поодинокими, підібраними, вигідними фактами, а всією сукупністю різноманітних, суперечливих фактів, адже навіть найбільш очевидні, здавалося б, факти, що вихоплені з контексту подій, можуть дати хибну картину. Недотримання або ігнорування даного принципу призвело до примітивізації історичних персон у популярних серіях біографічних нарисів "100 великих людей", "100 великих полководців", "100 великих мыслителей" та ін., що надруковані в російському видавництві "Вече" у 2000 р. Такий самий огріх має й книга українського політика І. Ф. Шарова (Sharov, 1999) "100 видатних імен України", де портрети відомих осіб теж дуже схожі з картонними фігурами з реквізиту багатьох вуличних фотографів для приваблення клієнтів.

Принцип об'єктивності передбачає неупереджене ставлення до об'єкту дослідження. Біограф має бути не прокурором і навіть не суддею. Скоріше він уподібнюється патологоанатому, для якого головним є докопатися до істини шляхом препарування мертвого тіла, при цьому залишаючись безстороннім, неупередженим.

Принцип історизму, по-перше, вимагає дивитися на ту чи іншу особу в конкретних історичних умовах і конкретному середовищі, а також з точки зору того, що вона могла і не могла зробити в конкретних історичних умовах. Це аналіз фактів, явищ, поведінки історичних персонажів з урахуванням конкретної історичної епохи, її законів, етичних норм, традицій, про що влучно висловився М. М. Карамзін (Karamzin, 1988), оцінюючи діяльність кн. Ольги: "...мы должны судить о Героях Истории по обычаям и нравам их времени" (р. 100). Порушення цього принципу не тільки призводить до помилкових і упереджених наукових висновків, але й часто-густо використовується в політичних цілях, що дає підставу іменувати історію політикою, що повернута в минуле. По-друге, це відтворення духу тієї чи іншої епохи, проникнення в атмосферу, в якій відбувалася діяльність тієї чи іншої історичної постаті.

Відзначаючи значення кожного методологічного принципу в історико-антропологічних дослідженнях й застосуванні біографічного методу, слід відмітити, що найбільшого зна-

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

чення в цій методології автори даної розвідки надають використанню діалектичного методу, який, на нашу думку, є також одночасно й принципом дослідження. Як метод, діалектика є одним з інструментів, що допомагає досліднику розкривати саму сутність явищ і процесів, дослідити їх складність, суперечливий характер, їхнє минуле і сучасне. Виступаючи в якості принципу, діалектика є імперативом, що вимагає від ученого досліджувати будь-яке явище в його постійному русі, джерелом якого є протиріччя, їх єдність та боротьба. Головною особливістю діалектичного методу (принципу) є те, що він завжди виступає в одній зв'язці з іншими методологічними принципами.

Діалектика вимагає від дослідника вказувати при характеристиці окремих історичних персон на позитивні й негативні якості їх характеру, на внутрішній розвиток особистості й зовнішні обставини, за яких вона формувалася, виявляти як суто індивідуальні, неповторні особливості характеру, так і ті риси, що притаманні певній соціальній спільноті, до якої належить дана персона. Подібні чесноти, поза сумнівом, були у Д. І. Яворницького, що, зокрема, видно з того, як він характеризував свого улюбленця, кошового отамана Івана Дмитровича Сірка, біографії якого видатний український історик присвятив розділ в "Історії Запорозьких козаків". І ми просто не можемо відмовити собі в задоволенні процитувати фрагмент із цієї характеристики, яку вважаємо зразком діалектичного погляду на історичну персону:

...Проводя всю свою жизнь на войне, Сирко вместе с тем отличался великодушием и редким бескорыстием, и потому никогда не преследовал слабого врага, а после войны никогда не брал на себя военной добычи... Имя его, как предводителя окружено было ореолом непобедимости, и потому враги боялись его пуще огня, пуще бури, пуще язвы моровой... И по характеру, и по всем действиям Сирко представлял собой тип истинного запорожца. Он был храбр, отважен, страстен, не всегда верен своим союзникам; он любил по временам погулять и сильно подвыпить и во хмелю показать свой козацкий задор; он склонен был минутно увлечься новой мыслью, новым предприятием, чтобы потом отказаться от собственной затеи и придти к совершенно противоположному решению. То был на стороне московского царя, то на стороне польского короля, то он поддерживал

Дорошенка, то становився на сторону его врагов...

(Yavornytskyi, 1990, p. 387)

Слід завжди брати до уваги розвиток особистості. Кожна людина з часом мудрішає (або, навпаки, деградує). Загальна тенденція політичного діяча – еволюція від радикальних поглядів до консервативних. Часто-густо світоглядні основи певної історичної особи змінюються на протилежні. Як це, наприклад, сталося з відомим радянським і російським соціологом О. О. Зінов'євим (Zinovev, 1976): якщо у романі-гротеску "Зияющие высоты" та інших творах що написані в 1970-ті рр., він їдко висміював радянську дійсність, то потім несподівано для багатьох почав вихвалити її, навіть захищати Сталіна, як творця радянської цивілізації; натомість горбачовську "перестройку" назвав "катастрофой" (Zinovev, 1989), сильно жалкував і про розпад СРСР, і про свій інтелектуальний внесок у цю справу, мовляв, "Цілили в комунізм, а влучили в Росію" (Kantor, 2017). Причому, що характерно, філософ завжди був щирим у своїх поглядах. І його не можна уподібнювати політичним перевертням, що не мають ніяких поглядів і міняють позицію виключно заради особистого зиску. Тут, очевидно, справа не в діалектиці, а в пристосуванні, тобто в моральних якостях останніх.

Відомий сучасний український історик В. С. Чишко (Chyshko, 1996) виокремлює три стадії біографічного дослідження: 1) емпірична, що ґрунтується на евристичних та джерелознавчих методиках; 2) реконструкція життя та діяльності, психологічного складу особистості, що ґрунтується на методах історичної та психологічної реконструкції; 3) репрезентація особи в усій сукупності внутрішніх і зовнішніх зв'язків. Загалом погоджуючись з цим, виділимо ще одну стадію біографічного дослідження й поставимо її на друге місце – дослідження всіх об'єктивних обставин і факторів розвитку особи в їх діалектичному розвитку, тобто у змінах і протиріччях.

Наукова новизна

Дану статтю можна вважати рефлексією на очевидний науковий запит на історіософське осмислення й подальшу розробку питань методологічного забезпечення історико-антропологічних й біографічних досліджень. Адже указані питання майже не розглядалися у фундаментальних працях "патріархів" вітчизняної методології науки (Kovalchenko 2003; Konverskyi, 2010; Mogilnitskiy, 1989; Santsevich, 1990), а низка праць, що надрукована останнім часом, присвячена здебільшого використанню біографічного методу в історії філософії, педагогіці, соціології, економіці (Aitov, 2010; Tymchuk, 2015; Sharoshkina, 2012). До того ж деякі з них не позбавлені схоластики.

Висновки

У наш час у суспільстві існує великий попит на історико-антропологічні й, зокрема, біографічні дослідження, що мають не тільки науково-пізнавальне, але й виховне значення. Відповідно, актуалізується питання про методологію таких досліджень у всій гуманітарній царині, передусім історичній, літературознавчій, культурологічній.

Проте, як відомо, все нове – це добре забыте старе, або, як написано в Біблії: "Що було, то й буде; що робилося, то й робитиметься, й немає нічого нового під сонцем" (Biblia, Ekkleziiast, 2017). Антропологічна парадигма наукових досліджень кінця XX-XXI ст., яка вважається стрижнем сучасної гуманітаристики, а також характерний для постмодернізму

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

пріоритет історико-антропологічних досліджень, а відповідно й біографічного методу, вважаємо "ренесансом" наукових традицій історичної класики попередньої епохи, зокрема вітчизняної історичної спадщини, що репрезентована такими видатними особами, як В. М. Костомаров, Д. Яворницький, І. Крип'якевич та ін.

На наш погляд, головною особливістю наукового почерку указаних класиків є те, що при досконалому володінні всіма загальноновизнаними науковими методами в історико-антропологічних дослідженнях пріоритетне місце в них посідали біографічний метод і діалектика, які, взаємодіючи з іншими методами, передбачають дослідження як самої особи, так і зовнішніх, об'єктивних факторів і обставин розвитку особи в певному історичному просторі та діалектичному розвитку, тобто у змінах і протиріччях.

REFERENCES

- Aitov, S. S. (2010). Methodology approaches of the European and Ukrainian historical-anthropological research: Genesis and development. *Humanitarnyi Zhurnal*, 3-4, 60-64. (in Ukrainian)
- Belan, H. V. (2013). Biographical method in the historical and pedagogical science: The leading trends of formation. *Pedagogical Discourse*, 15, 50-54. (in Ukrainian)
- Bibliia. *Knyhy Sviatoho Pysma Staroho i Novoho Zavitu. Ekkleziiast* (Section 1), I. Ohienko, Trans. Ukr. (2017). Retrieved from <https://bible.ggo.org.ua/ua/21/01/> (in Ukrainian)
- Caputo, J. (2013). *Truth: Philosophy in Transit*. London: Penguin Books. (in English)
- Chyshko, V. S. (1996). *Biohrafichna tradytsiia ta naukova biohrafia v istorii i suchasnosti Ukrainy*. Kyev: BMT. (in Ukrainian)
- Devyatko, I. F. (1998). *Metody sotsiologicheskogo issledovaniya*. Ekaterinburg: Ural Federal University. (in Russian)
- Fuko, M. (2004). Chto takoe avtor? In I. V. Kabanova, *Sovremennaya literaturnaya teoriya. Antologiya* (pp. 69-91). Moscow: Flinta: Nauka. (in Russian)
- Izer, V. (2004). Izmenenie funktsiy literatury. In *Sovremennaya literaturnaya teoriya. Antologiya* (pp. 24-44). I. V. Kabanova, Trans. Moscow: Flinta: Nauka. (in Russian)
- Kantor, K. (2017). *Motsart sotsiologii*. Retrieved from <http://www.zinoviev.ru/ru/zinoviev-kantor3.html> (in Russian)
- Karamzin, N. M. (1988). *Istoriya Gosudarstva Rossiyskogo: Reprintnoe vosproizvedenie izdanie pyatogo, vypushchennogo v 3 knigakh s prilozheniem "Klyucha" P. M. Stroeve* (Book 1, Vol. 1). Moscow: Kniga. (in Russian)
- Konverskyi, A., Lubskyi, V., Horbachenko, T., Buhrov, V., Kondratieva, I., Rudenko, O., & Yushtyn, K. (2010). *Osnovy metodolohii ta orhanizatsii naukovykh doslidzhen: Navchalnyi posibnyk*. Kyiv: Center of Educational Literature. (in Ukrainian)
- Kostomarov, N., & Savilova T. (Ed.). (2011). *Russkaya istoriya v zhizneopisaniyakh ee glavneyshikh deyateley*. Moscow: AST. (in Russian)
- Kovalchenko, I. D. (2003). *Metody istoricheskogo issledovaniya* (2 Edit.). Moscow: Nauka. (in Russian)
- Krypiakevych, I., Shevchenko F., Butych, I., & Isaievych, Y. (Eds.). (1980). *Bohdan Khmelnytskyi* (2 Edit.). Lviv: Svit. (in Ukrainian)
- Manfred, A. Z. (1986). *Napoleon Bonapart* (4 Edit.). Moscow: Myisl. (in Russian)
- Mogilnitskiy, B. G. (1989). *Vvedenie v metodologiyu istorii*. Moscow: Vysshaya shkola. (in Russian)
- Molchanov, N. N. (1980). *General de Goll*. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya. (in Russian)
- Nechkina, M. V. (1974). *Vasiliy Osipovich Klyuchevskiy. Istoriya zhizni i tvorchestva: Monografiya*. Moscow: Nauka. (in Russian)
- Neiman, S. (2016). *Why Grow Up?* London: Penguin Books. (in English)
- Perry, K. (2015). *Philosophy*. USA: Zephyros Press. (in English)
- Pylypenko, V., Pryvalov, Y., & Nikolaievskyi, V. (2008). *Vladna elita u konteksti suspilnoho rozvytku. Vidpovidalnist*. Kyiv: Foliant. (in Ukrainian)
- Roberbs, B. (2002). *Biographical Research*. Philadelphia: Open University Press. (in English)
- Santsevich, A. V. (1990). *Metodika istoricheskogo issledovaniya* (2 Edit.). Kiev: Naukova dumka. (in Ukrainian)
- Sent-Bev, S. (1970). *Literaturnye portrety. Kriticheskie ocherk*. Trans. from French. Moscow: Khudozhestvennaya literatura. (in Russian)

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

- Sharoshkina, N. (2012). Biographical Method in Educational Work as the Analysis of Lifes Way of Human. *Pedahohika ta Psykholohiia Profesiinoi Osvity*, 4, 114-122. (in Ukrainian)
- Sharov, I. F. (1999). *100 vydatnykh imen Ukrainy*. Kyev: Alternatyvy. (in Ukrainian)
- Tymchuk, L. I. (2015). Methodic of digital biographical narratives creation in pedagogical education. *Pedahohichni Nauky: Teoriia, Istoriia, Innovatsiini Tekhnolohii*, 5, 389-405. (in Ukrainian)
- Yavornytskyi, D. I., Sokhan, P. S., (Ed.). et. al. (1990). *Istoriia zaporozkykh kozakiv* (Vol. 2, p. 560). Kyiv: Naukova Dumka. (in Ukrainian)
- Zhizn zamechatelnykh lyudey: Vikipediya. Retrived from https://ru.wikipedia.org/wiki/Zhizn_zamechatelnykh_lyudey (in Russian)
- Zinoviev, A. A. (1974). *The Gaping Heights*. Retrived from <http://www.zinoviev.ru/rus/textheights.pdf> (in Russian)
- Zinoviev, A. A. (1989). *Katastroika. The story about perestroika in Partgrad*. Retrived from <http://www.zinoviev.ru/ru/zinoviev/textkatastroika.pdf> (in Russian)
- Zizek, S. (2017). *The Courage of Hopelessness: Chronicles of a Year of Acting Dangerously*. London: Allen Lane. (in English)

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Айтов, С. Ш. Методологічні підходи європейських та українських історико-антропологічних досліджень: генеза та розвиток / С. Ш. Айтов // Гуманітарний журнал. – 2010. – № 3–4. – С. 60–64.
- Белан, Г. В. Біографічний метод в історико-педагогічній науці: провідні тенденції становлення / Г. В. Белан // Педагогічний дискурс. – 2013. – Вип. 15. – С. 50–54.
- Біблія. Книги Святого Письма Старого і Нового Завіту / укр. пер. І. Огієнка. – [Б. м. : б. в.], 2017. – Розд. 1 : Екклесіяст. – Режим доступу: <https://bible.ggo.org.ua/ua/21/01/>
- Caputo, J. Truth: Philosophy in Transit / J. Caputo. – London : Penguin Books, 2013. – 283 p.
- Чишко, В. С. Біографічна традиція та наукова біографія в історії і сучасності України / В. С. Чишко. – Київ : БМТ, 1996. – 240 с.
- Девятко, И. Ф. Методы социологического исследования / И. Ф. Девятко. – Екатеринбург : Уральский федеральный университет, 1998. – 208 с.
- Фуко, М. Что такое автор? / М. Фуко // Современная литературная теория. Антология / И. В. Кабанова. – Москва : Флинта : Наука, 2004. – С. 69–91.
- Изер, В. Изменение функций литературы / В. Изер // Современная литературная теория. Антология / составление, перевод И. В. Кабановой. – Москва : Флинта : Наука, 2004. – С. 22–44.
- Кантор, К. Моцарт социологии [Электронный ресурс] / К. Кантор. – 2017. – Режим доступа: <http://www.zinoviev.ru/ru/zinoviev-kantor3.html>
- Карамзин, Н. М. История Государства Российского: репринтное воспроизведение изд. 5-го, выпущ. в 3 кн. с прил. «Ключа» П. М. Строева. Кн. 1. Т. 1 / Н. М. Карамзин. – Москва : Книга, 1988. – 155 с.
- Основи методології та організації наукових досліджень : навч. посіб. / А. Є. Конверський, В. І. Лубський [та ін.] ; за ред. А. Є. Конверського. – Київ : Центр учбової літератури, 2010. – 352 с.
- Костомаров, Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей / Н. И. Костомаров ; ред. Т. Савилова. – Москва : АСТ, 2011. – 1024 с.
- Ковальченко, И. Д. Методы исторического исследования / И. Д. Ковальченко. – 2-е изд., доп. – Москва : Наука, 2003. – 486 с.
- Крип'якевич, І. П. Богдан Хмельницький / І. П. Крип'якевич ; відп. ред. Ф. П. Шевченко, І. Л. Бутич, Я. Д. Ісаєвич. – 2-е вид., виправлене і доповнене. – Львів : Світ, 1980. – 408 с.
- Манфред, А. З. Наполеон Бонапарт / А. З. Манфред. – 4-е изд. – Москва : Мысль, 1986. – 141 с.
- Могильницкий, Б. Г. Введение в методологию истории / Б. Г. Могильницкий. – Москва : Высшая школа, 1989. – 175 с.
- Молчанов, Н. Н. Генерал де Голль / Н. Н. Молчанов. – Москва : Международные отношения, 1980. – 502 с.
- Нечкина, М. В. Василий Осипович Ключевский. История жизни и творчества : монография / М. В. Нечкина. – Москва : Наука, 1974. – 639 с.
- Neiman, S. Why Grow Up? / S. Neiman. – London : Penguin Books, 2016. – 240 p.
- Perry, K. Philosophy / K. Perry. – USA : Zephyros Press, 2015. – 234 p.
- Пилипенко, В. С. Владна еліта у контексті суспільного розвитку. Відповідальність / В. С. Пилипенко, Ю. О. Привалов, В. М. Ніколаєвський. – Київ : Фоліант, 2008. – 158 с.
- Roberbs, B. Biographical Research / B. Roberbs. – Philadelphia : Open University Press, 2002. – 224 p.

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

- Санцевич, А. В. Методика исторического исследования / А. В. Санцевич. – 2-е изд., перераб., доп. – Киев : Наукова думка, 1990. – 210 с.
- Сент-Бёв, Ш. Литературные портреты. Критические очерки : [пер. с фр.] / Ш. Сент-Бёв. – Москва : Художественная литература, 1970. – 607 с.
- Шарошкіна, Н. Біографічний метод в освітній роботі як аналіз життєвого шляху людини / Н. Шарошкіна // Педагогіка та психологія професійної освіти. – 2012. – № 4. – С. 114–122.
- Шаров, І. Ф. 100 видатних імен України / І. Ф. Шаров. – Київ : Альтернативи, 1999. – 496 с.
- Тимчук, Л. І. Методика створення біографічних цифрових наративів в контексті педагогічної освіти / Л. І. Тимчук // Педагогічні науки: теорія, історія, інноваційні технології. – 2015. – № 5. – С. 389–405.
- Яворницький, Д. І. Історія запорізьких козаків : у 3-х т. / Д. І. Яворницький ; редкол.: П. С. Сохань [та ін.]. – Київ : Наукова думка, 1990. – Т. 2. – 560 с.
- Жизнь замечательных людей : Википедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/Жизнь_замечательных_людей
- Зиновьев, А. А. Зияющие высоты / А. А. Зиновьев. – [б. г. : б. и.], 1974. – 51 с. – Режим доступа: <http://www.zinoviev.ru/rus/textheights.pdf>
- Зиновьев, А. А. Катастрофа. Повесть о перестройке в Партграде / А. А. Зиновьев. – [б. г. : б. и.], 1989. – 114 с. – Режим доступа: <http://www.zinoviev.ru/ru/zinoviev/textkatastroika.pdf>
- Zizek, S. The Courage of Hopelessness: Chronicles of a Year of Acting Dangerously / S. Zizek. – London : Allen Lane, 2017. – 336 p.

Т. И. ВЛАСОВА^{1*}, Г. Г. КРИВЧИК^{2*}

^{1*}Днепропетровский национальный университет железнодорожного транспорта имени академика В. Лазаряна (Днепро, Украина), ел. почта vasovat2@gmail.com, ORCID 0000-0001-5040-5733

^{2*}Днепропетровский национальный университет железнодорожного транспорта имени академика В. Лазаряна (Днепро, Украина), ел. почта gena.crivchik@ukr.net, ORCID 0000-0001-7504-4575

РЕЦЕПЦИЯ БИОГРАФИЧЕСКОГО МЕТОДА В ИСТОРИКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

Цель работы. Актуализировать вопрос об использовании биографического метода и установить его взаимосвязь с другими научными методами и методологическими принципами в историко-антропологических исследованиях. **Теоретический базис.** Рассмотрение биографического метода в историко-антропологических исследованиях осуществлено в русле общего теоретического "ренессанса" классической гуманитаристики, который в значительной мере вызван неопределенностью и многозначностью теоретических дискурсов и дискурсивных практик постмодернизма и выдвигает перед исследователем ряд новых задач, среди которых – "выявление неявного", то есть не простого описания результатов культурной деятельности человека в непосредственной данности, а раскрытие подчас неосознанных механизмов этой деятельности, глубинных пружин культуры, которые обеспечивают движение. **Научная новизна.** Авторы данного сочинения не затрагивают социологическую проблематику биографических исследований, которые достаточно широко представлены в работах современных западных ученых. Предмет нашего сообщения – биографический метод, который генетически походит от Ш.-О. Сент-Бева, который считал, что главной задачей биографа является осуществление анализа личности выдающегося человека. Очевидность того факта, что исследования в области гуманитаристики вообще и, в частности, в гражданской истории должны учитывать не только изменения социокультурных аспектов бытия, но и соответствующую трансформацию методологических подходов к анализу эпифеноменов "текущей современности", привел нас к пониманию необходимости историософского исследования рецепции биографического метода в историко-антропологических работах с последующей исторической, философской, культурологической, репрезентацией биографического метода. **Выводы.** Историософские трансформации последних десятилетий с их радикальной сменой научных концепций, методов и приемов обращают исследователя к биографической методологии, которая сегодня репрезентирует антропоцентризм, наполняющий науку гуманистическим смыслом. Использование данной методологии требует от ученого соблюдения основных методологических и овладения другими научными методами, прежде всего диалектика.

Ключевые слова: антропоцентризм; постмодерн; гуманитаристика; диалектика; принципы; объективность; системность; всесторонность; историзм

T. I. VLASOVA^{1*}, G. G. KRIVTCHIK^{2*}

^{1*}Dnipropetrovsk National University of Railway Transport named after academician V. Lazaryan (Dnipro, Ukraine), e-mail vasovat2@gmail.com, ORCID 0000-0001-5040-5733

^{2*}Dnipropetrovsk National University of Railway Transport named after academician V. Lazaryan (Dnipro, Ukraine), e-mail gena.krivchik@ukr.net, ORCID 0000-0001-7504-4575

RECEPTION OF THE BIOGRAPHICAL METHOD IN HISTORICAL AND ANTHROPOLOGICAL STUDIES

Purpose. To update the question of using the biographical method and establishing its interrelation with other scientific methods and methodological principles in historical and anthropological research. **Theoretical basis.** Consideration of the biographical method in historical and anthropological studios carried out in the course of the general theoretical "renaissance" of classical humanitarianism, which is largely due to the uncertainty and ambiguity of theoretical discourses and discursive practices of postmodernism, pose to the researcher a number of new tasks. Among them there is "discovery of the implicit" i.e. not just the description of the results of human cultural activity in the immediate given, but the disclosure of sometimes unconscious mechanisms of this activity, of the deep "springs" of culture that ensure its movement. **Originality.** The authors of this research do not touch on the sociological issues of biographical research, which are widely represented in the writings of contemporary Western researchers. The subject of our message is a biographical method that is genetically derived from Ch. A. Sainte-Beuve, who believed that the main task of the biographer is to carry out an analysis of the personality of a prominent person. The research in the realm of humanities in general and in civil history in particular should take into account not only the changes in the sociocultural aspects of being, but also the corresponding transformation of methodological approaches to the analysis of the epiphenomena of "fluid modernity". This obvious fact led us to an understanding of the need for a historiosophical study of the problem of reception of a biographical method in historical and anthropological works with the subsequent historical, philosophical, cultural representation of the biographical method. **Conclusions.** The historiosophical transformations of the last decades, with their radical change in concepts, methods and techniques, return the researcher to the improvement of the biographical methodology that today represents anthropocentrism, which fills the science with humanistic content. The use of this methodology requires from a scientist to adhere to the basic methodological principles and mastering other scientific methods, primarily dialectics.

Keywords: anthropocentrism; postmodernity; humanism; dialectics; principles; objectivity; systematic; comprehensiveness; historism

Надійшла до редколегії: 29.12.2017

Прийнята до друку: 20.03.2018

UDC 21.15.47

M. V. NESPRAVA^{1*}

^{1*}Dnipropetrovsk State University of Internal Affairs (Dnipro, Ukraine), e-mail n.nesprava@gmail.com,
ORCID 0000-0003-0415-1837

HUMAN IMAGE IN CLASSICAL ISLAM AND SUFISM: PHILOSOPHICAL ANALYSIS

Purpose. The study aims to obtain data about the human image in Islam through thought of the respective visions of both the classical directions of the Muslim religion and the attitudes of Islamic mysticism (Sufism). Achievement of this goal involves the application of methods such as philosophical analysis, comparative method, phenomenology, as well as the consistent solution of the following tasks: a) to analyze the main manifestations of anthropological ideas in Islam; b) to comprehend the specificity of Muslim ideas about a human in comparison with the corresponding Christian teaching; c) to consider disagreements between the interpretation of the essence and tasks of a human in the classical Islam and Sufism. **Theoretical basis.** The author proceeds from the unsatisfactory nature of the superficial interpretation of the human image in Islam, according to which a human is often expounded as a "slave of Allah", neglecting the multidimensionality of the metaphysical status of a human in Islam, as well as the polyparadigmality of the human image in various Islam directions. **Originality.** The author refines the human image in Islam in two aspects: first – in the aspect of his conceptual content and secondly – in the aspect of his paradigmatic diversity. **Conclusions.** The widespread beliefs among the researchers concerning the anthropological component of Islam are not sufficiently substantiated, since they often do not take into account the ambiguity and multidimensionality of the ideas of the Muslim religion towards a human. As it has been shown, the general Muslim ideas about the metaphysical status of a human include two dimensions – a human is interpreted as "the slave of Allah", as well as "the vicegerent of Allah". Within this perception of the human nature there are two various paradigms for interpreting the sphere of preferential fulfillment of a human's duties as the slave and the vicegerent. The first one is used by the classical Islam, it was called the externalistic paradigm. The internalistic paradigm is used by Sufism. The author presents that the theme of the human image in Islam is still not sufficiently studied and it requires further research. The comprehension of the existing in Salafist and Shiite varieties of Islam concerning the human nature interpretation and their essence and tasks are the most productive areas of such further research.

Keywords: Islam; philosophical anthropology; human; Sufism; Quran

Introduction

Thematic justification: the question of the human image in Islam has not yet been resolved in philosophical and anthropological discourse. At present, stereotyped, simplified visions of this component of the Muslim doctrine are widespread in the existing literature, which makes it an important task to study the claimed subject matter. The scientific challenge that we problematize in this research is to clarify the conceptual content of the human image in Islam with the help of methodological means of philosophical anthropology. This theme is directly related to the current needs of domestic religious studies and other sciences that are engaged in the study of Islam and need support with philosophical studies in order to broaden their view of the issues under research.

It should be noted that among the authors who deal with the problems we are discussing, it is worth mentioning such researchers as M. Abdullah, J. Jones, E. Muzykina, M. Petersen, P. Polomoshnov, R. Rahmatullin, A. Smirnov, M. Faraponova. Thus, M. Abdullah studied the concept of the human in Islam during a comparative research of the ideas of "divine" and "human" in Islam and Christianity (Abdullah, 2016). J. Jones (2014) took up the theme "human" while studying such a direction in Islam as Shiism. E. Muzykina (2017) analyzed general data concerning Islamic anthropology. M. Petersen (2016) was interested in the subject of Islam in his study, devoted to the research of the Muslim organizations activities. P. Polomoshnov (2015)

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

posed the problem of the need to study the doctrine of Islam about personality. R. Rahmatullin (2013) outlined the basic facts about the Sufi doctrine of the human. A. Smirnov (2000) researched the problem of the human's moral nature within the framework of the Arab-Muslim tradition. M. Faraponova (2014) conducted a comparative analysis of the understanding of a personality in Orthodoxy and Islam.

The originality of our research against the background of monographs and articles of the above-mentioned authors lies in the following two points. First, unlike these theorists, we apply the methodological apparatus of philosophical anthropology in our research. Secondly, we have highlighted the theoretical constructs of different directions in Islam, having seen the singularity of the anthropological concepts in classical Islam and Sufism.

Purpose

In our research, we seek to obtain data concerning the human image in Islam by considering both the classical variety of Islam and its leading mystical direction – Sufism. To achieve this purpose we used such methods as philosophical analysis, comparative method, phenomenology.

Statement of basic materials

The question of the human's essence is a fundamental philosophical problem. Its monistic idealistic paradigm is developed in the so-called Abrahamic religions, ranging from Judaism, then in Christianity, and finally in Islam. "Monism of the Abrahamic religions and corresponding to them idealistic teachings in its essence requires the assertion of significance of the human role in implementing alternatives to good or evil" (Khanzhy, & Lyashenko, 2017, p. 30).

Although, according to the researchers, in Islam, the concept of "human" has not obtained such active processing as in Christianity. This is due to the different modality of human data within the New Testament and Quran: "The goal of Quran is not to answer the question of what a person is, but the question of what a person has to do and does not, what is life goal, what is good and evil" (Faraponova, 2014, p. 157). Nevertheless, in Islam there are examples of thought the human image, the main components of which we consider in our study.

When theorists write about the human image in Islam, they firstly point to the Muslim interpretation of the human as a "slave of Allah". So, A. Smirnov emphasizes: «If you ask yourself what is the most typical characteristic of a person in the culture of Islam, then the answer will be the word "slave"» (Smirnov, 2000, p. 55). Such an interpretation of the human role is not something unique, and in other religions similar explanations are widespread.

The status of "slave" is determined primarily by the fact that, according to Islam, the human, like everything else, is the result of the creative activity of the Almighty. The existing status of the human assumes that he has certain responsibilities. First, it is the worship of the Almighty and the fulfillment of his attitudes. The basic duties of a Muslim are well known – it is shahadah, namaz, sawm, zakat, and hajj. Some directions in Islam, for example, salafism, add to these five "pillars of Islam" and jihad.

The question of human autonomy looks dubious in Islam. First, the human being as a creation, is something dependent, having a secondary character in the matter of decision-making. Secondly, the Muslim understanding of Predestination teaches that all events are predetermined by Allah, therefore the question of the human autonomy does not have stable ontological grounds, giving way to the ideas of fatalism. On the other hand, there are clear guidances in Quran that a person still has a certain degree of freedom. This even concerns the

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

choice of religion – Quran indicates that representatives of different religions can live in a Muslim society, and Muslims should not proselytize by force people of other faiths.

So, in Islam there is an idea of certain human autonomy, which, however, is not perceived as the main feature of the human. Religious scholars point out that in Islam, «the concept of "freedom" in relation to the human is seen as something suspicious and connected with the escape from the righteous path» (Polomoshnov, 2015, p. 85). According to the visions of the Muslims, Allah established the world order and defined the mission of the human – to follow this order. However, in fulfilling its mission, a person has the opportunity to choose and be responsible for it.

The status of a slave is not the only component of Islamic anthropology. In Islam, the status of the human has another dimension, namely the role of Allah's vicegerent on the Earth (Faraponova, 2014, p. 157). This status has granted to a person that, according to Islam, exalts the human in comparison with other creatures of Allah – "knowledge of names", namely, 99 names of Allah. This knowledge makes the human Allah's vicegerent. According to religious scholars, the human carries out the vicegerency within the three spheres.

First, he has the ability to work on himself, striving to become better. Secondly, people are able to organize interpersonal relationships, striving to build a decent society. Thirdly, according to Islam, people are able to manage their relationships with the outside world. (Muzykina, 2017, p. 108)

The metaphysical projection of the human in Christianity and in the main directions of Islam is significantly different. For example, Quran does not have the idea that a person is created in the image and likeness of God. The Holy Scripture of Muslims suggests the creation of a person in his own way. This reflects about a lower status of a person in the interpretation of Islam in comparison with the interpretation of the human's essence in Christianity.

When reading Quran, numerous phrases like "a human was created weak", "the human without gratitude", and so on stand out. However, it should be emphasized that such interpretations of the human are not a statement of manifestations of the original sin (the idea of original sin in Islam does not exist), represent an indication of the imperfect nature of the human as a creature. According to the Muslim doctrine, the human has been and is being prevented from image and likeness of God, he is imperfect from the beginning. However, in this case the human is not interpreted in Islam as an evil being. He is weak, but not angry. As A. Smirnov (2000) emphasizes: "According to the Islamic doctrine, human nature is not "desecrated", a person is not born with evil in the soul and does not bear the beginning of evil" (p. 52). Well, according to the Muslim doctrine, the human is weak, however, this is not a consequence of original sin, but only suggests to its imperfection. According to the Muslim visions, there is no reason to atone for mankind, because people do not have a nature spoiled by the original sin. So, those deep metaphysical questions that exist in Christianity regarding the creation of the human in the image and likeness of God, as well as concerning the idea of redemption, are not presented in Islam.

Researchers note that in many areas of Islam, interest regarding the human refers primarily to the issue of fulfilling their duties, whereas the idea of the human in Christianity is connected with comprehension primarily through her spiritual growth. P. Polomoshnov (2015) even writes: "The Islamic ideal of the human is a simple description of the set of external skills of an ideal

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

Muslim without delving into his inner spiritual world and self-awareness" (p. 83). However, P. Polomoshnov's point of view is only partially correct. The fact is that this researcher has overlooked that Islam as a worldview doctrine is not something homogeneous. There are various directions in it, and what is true in relation to the direction of classical Islam is not relative to, for example, Sufism. In this mystical flow of Islam, much attention is paid to the inner spiritual world of the human, his self-awareness.

Anthropological model of Sufism includes the doctrine of three aspects of the human: physical, social and spiritual.

The body level is the representation of the material world in the human in the form of physical and physiological processes, that stimulates low human aspirations, such as attraction to the satisfaction of bodily needs, as well as such manifestations as greed and envy. According to the teachings of Sufism, if the human identifies his "I am" with a bodily level, then this is a man-animal, driven by rough, low needs. For such a person, the concepts related to the social sphere or to spirituality are only empty words.

The social level is present in the human as the instance of society. These are certain social roles that the human acquires during his or her life, as a result of adaptation to one or another situation in society. For example, these are roles such as "father", "buyer", "teacher", etc. According to the Sufi doctrine, when the human identifies himself with this level, he is guided by social prestige, and higher things are unattainable to her/him.

The third level is the spiritual one – is the representation of the divine principle in the human. The task of the human, from the point of view of the Sufis, is the identification of his "I am" with precisely this level of his nature. For this, the human must be free from his social roles and animal passions and be dissolved in the divine. According to the teachings of the Sufis, this can be achieved only through the intense spiritual work in which the human creates himself: "If the first birth (birth of the body) is given by parents, the second birth – the birth of a person – gives society, then the third and last birth – the birth of the highest man, the God-man – may be only by their own efforts" (Rakhmatullin, 2013, p. 71).

The Sufi way of ascension to "the highest man" is the passing of three stages of the development: sharia, tariqah and haqiqah. At the Shariah stage, a Muslim is required to know and observe all norms of Islam. By preserving what was obtained at this stage, the Sufi goes further – to tariqah. Under the auspices of a teacher, a person is taught with asceticism and other spiritual and religious practices for the further liberation of the human from the domination of bodily and social factors in him/her. Success at this stage will, accordingly to the opinion of the Sufis, lead to the formation of a sense of organic connection with God, that is, to the state of haqiqah. Researchers describe the Sufi visions of the ideal of the human in this way: "On this path, there is a complete comprehension of the truth and liberation of an adherent with God. This is the state of the God-man, the holy man through which God "shines through", in whose words the Lord speaks" (Rakhmatullin, 2013, p. 72).

Consequently, we saw that in the interpretation of the human image in Islam, there are at least two basic approaches. The first, externalistic approach is directed "outwardly", first of all, with respect to the observance of external characteristics of the realization of human duties (classical Islam), the second is internalistic, the approach is directed at realization of duties primarily in relation to the "internal" transformation of a person spiritually (Sufism). Despite the specificity of these two approaches, in their essence, they are various manifestations of the same general Islamic conception of the metaphysical status of the human with his/her two dimensions: "the slave of Allah" and "the vicegerent of Allah", about which we spoke at the beginning of our research.

Originality

Originality of this research is that with the help of the means of philosophical anthropology we have clarified the content of the human image in Islam in the following two points. First, in the aspect of conceptual content, having shown the general Islamic specific nature of visions concerning the metaphysical status of the human, which contains two basic dimensions – "the slave of Allah" and "the vicegerent of Allah". Secondly, in the aspect of the paradigmatic diversity of Islam, arguing the existence of two main types of human image in Islam – the externalistic (classical Islam) and internalistic (Sufism).

Conclusions

Based on the above, we came to the following conclusions. First, the human image in Islam is ambiguous and multidimensional. In particular, this is expressed in the presence of two dimensions of the metaphysical status of the human "the slave of Allah" and "the vicegerent of Allah", as well as the presence of two paradigmatic varieties of interpretation of the human image in Islam (the classical and mystical directions of Islam). Secondly, the theme of the human image in Islam requires the further research. As we see, the perspective directions of this paper may be the study of the specifics of the human image interpretation in Salafism, as well as in Shiism.

REFERENCES

- Abdullah, M. (2016). Divinity and Humanity in Islam and Christianity. *Exchange*, 45(2), 141-153. doi: 10.1163/1572543X-12341398 (in English)
- Faraponova, M. A. (2014). Comparative analysis of interpretation of personality in orthodoxy and islam. *Theory and Practice of Social Development*, 19, 156-158. (in Russian)
- Jones, J. (2014). Shiism, Humanity and Revolution in Twentieth-Century India: Selfhood and Politics in the Husainology of Ali Naqi Naqvi. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 24(3), 415-434. doi: 10.1017/S1356186314000066 (in English)
- Khanzhy, V., & Lyashenko, D. (2017). Good and Evil as Vectors of Free Will in the Structure of Anthropic Time. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 12, 27-39. doi: 10.15802/ampr.v0i12.119121 (in Russian)
- Muzykina, E. V. (2017). The Concept of Person in Islamic Anthropology. *Islamovedenie*, 1, 105-111. (in Russian)
- Petersen, M. (2016). *For Humanity Or for the Umma?: Aid and Islam in Transnational Muslim NGOs*. United Kingdom: Oxford University Press. (in English)
- Polomoshnov, P. A. (2015). Problema lichnosti v islame. *Islamovedenie*, 4, 78-88. (in Russian)
- Rakhmatullin, R. (2013). Sufiyskaya antropologiya. *Islamovedenie*, 1, 64-74. (in Russian)
- Smirnov, A. V. (2000). Nравstvennaya priroda cheloveka: Arabo-musul'manskaya traditsiya. *Eticheskaya mysl*, 1, 46-69. (in Russian)

LIST OF REFERENCE LINKS

- Abdullah, M. Divinity and Humanity in Islam and Christianity / M. Abdullah // *Exchange*. – 2016. – Vol. 45, Is. 2. – P. 141–153. doi: 10.1163/1572543X-12341398
- Фарапонова, М. А. Компаративистский анализ понимания личности в православии и исламе / М. А. Фарапонова // *Теория и практика общественного развития*. – 2014. – № 19. – С. 156–158.
- Jones, J. Shi'ism, Humanity and Revolution in Twentieth-Century India: Selfhood and Politics in the Husainology of 'Ali Naqi Naqvi / J. Jones // *Journal of the Royal Asiatic Society*. – 2014. – № 24, Is. 3. – P. 415–434. doi: 10.1017/S1356186314000066
- Ханжи, В. Б. Добро и зло как векторы свободы воли в структуре антропного времени / В. Б. Ханжи, Д. Н. Ляшенко. // *Антропологічні виміри філософських досліджень*. – 2017. – Вип. 12. – С. 27–39. doi: 10.15802/ampr.v0i12.119121

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

- Музыкаина, Е. В. Концепция человека в исламской антропологии / Е. В. Музыкаина // Исламоведение. – 2017. – № 1. – С. 105–111.
- Petersen, M. For Humanity Or for the Umma?: Aid and Islam in Transnational Muslim NGOs / M. Petersen. – United Kingdom : Oxford University Press, 2016. – 356 p.
- Поломошнов, П. А. Проблема личности в исламе / П. А. Поломошнов // Исламоведение. – 2015. – № 4. – С. 78–88.
- Рахматуллин, Р. Суфийская антропология / Р. Рахматуллин // Исламоведение. – 2013. – № 1. – С. 64–74.
- Смирнов, А. В. Нравственная природа человека: арабо-мусульманская традиция / А. В. Смирнов // Этическая мысль. – 2000. – Вып. 1. – С. 46–69.

М. В. НЕСПРАВА^{1*}

^{1*} Дніпропетровський державний університет внутрішніх справ (Дніпро, Україна), ел. пошта n.nesprava@gmail.com, ORCID 0000-0003-0415-1837

ОБРАЗ ЛЮДИНИ В КЛАСИЧНОМУ ІСЛАМІ ТА СУФІЗМІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

Мета. Дослідження спрямовано на отримання даних стосовно образу людини в ісламі в процесі осмислення відповідних уявлень як класичних напрямків мусульманської релігії, так і настанов ісламського містицизму (суфізм). Досягнення цієї мети передбачає застосування таких методів, як філософський аналіз, компаративний метод, феноменологію, а також послідовне розв'язання таких задач: а) проаналізувати основні маніфестації антропологічних уявлень ісламу; б) осмислити специфіку мусульманських ідей про людину порівняно з відповідним християнським вченням; в) розглянути розбіжності між тлумаченням сутності та завдань людини в класичному ісламі та суфізмі. **Теоретичний базис.** Автор виходить із незадовільності попереднього тлумачення образу людини в ісламі, згідно з яким людина часто тлумачиться виключно як "раб Аллаха", упускаючи з уваги багатовимірність метафізичного статусу людини в ісламі, а також поліпарадигмальність образу людини в різних напрямках ісламу. **Наукова новизна.** Автором уточнений образ людини в ісламі в двох аспектах: по-перше, в аспекті його концептуального змісту, а по-друге, в аспекті його парадигмального різноманіття. **Висновки.** Поширені серед дослідників уявлення щодо антропологічної компоненти ісламу є недостатньо ґрунтовними, адже часто вони не враховують неоднозначність та багатовимірність ідей мусульманської релігії щодо людини. Як було показано, загальноісламські уявлення про метафізичний статус людини включають в себе два виміри – людина тлумачиться як "раб Аллаха", а також, як "намісник Аллаха". В межах цього сприйняття сутності людини наявні різні парадигми тлумачення сфери переважного виконання обов'язків людини як раба та намісника – екстерналістська (класичний іслам) та інтерналістська (суфізм). Було показано, що тема образу людини в ісламі все ще недостатньо вивчена та потребує подальших досліджень. Найбільш продуктивними напрямками цієї подальшої дослідницької роботи є осмислення наявних в салафітських та шіїтських різновидах ісламу уявлень про людину, її сутність та завдання.

Ключові слова: іслам; філософська антропология; людина; суфізм; Коран

Н. В. НЕСПРАВА^{1*}

^{1*} Днепропетровский государственный университет внутренних дел (Днепро, Украина), эл. почта n.nesprava@gmail.com, ORCID 0000-0003-0415-1837

ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА В КЛАССИЧЕСКОМ ИСЛАМЕ И СУФИЗМЕ: ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

Цель. Исследование направлено на получение данных об образе человека в исламе посредством осмысления соответствующих представлений как классических направлений мусульманской религии, так и установок мистического направления ислама – суфизма. Достижение данной цели предусматривает применение таких методов, как философский анализ, компаративный метод, феноменологию, а также последовательное решение следующих задач: а) проанализировать основные манифестации антропологических представлений

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

ислама; б) осмыслить специфику мусульманских идей о человеке по сравнению с соответствующим христианским учением; в) рассмотреть разногласия между толкованием сущности и задач человека в классическом исламе и суфизме. **Теоретический базис.** Автор исходит из неудовлетворительности поверхностного толкования проблемы образа человека в исламе, которое часто трактует человека исключительно как "раба Аллаха", упуская из виду двухмерность метафизического статуса человека в исламе, а также полипарадигмальность образа человека в разных направлениях ислама. **Научная новизна.** Автором уточнён образ человека в исламе в двух аспектах: во-первых, в аспекте его концептуального содержания, а во-вторых, в аспекте его парадигмального разнообразия. **Выводы.** Распространённые среди исследователей представления об антропологической компоненте ислама недостаточно основательны, поскольку часто они не учитывают неоднозначность и многомерность идей мусульманской религии относительно человека. Как было показано, общеисламские представления о метафизическом статусе человека включают в себя два измерения – человек толкуется как "раб Аллаха", а также как "наместник Аллаха". В рамках этого восприятия сущности человека имеются различные парадигмы толкования сферы преимущественного выполнения обязанностей человека как раба и наместника – экстерналистская (классический ислам) и интерналистская (суфизм). Было показано, что тема образа человека в исламе все еще недостаточно изучена и требует дальнейших исследований. Наиболее продуктивными направлениями этой дальнейшей исследовательской работы является осмысление имеющихся в салафитской и шиитской разновидностях ислама представлений о человеке, его сущности и задачах.

Ключевые слова: ислам; философская антропология; человек; суфизм; Коран

Received: 24.11.2017

Accepted: 21.03.2018

ЗМІСТ

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

СКИРТАЧ В. М.

ТРАНСФОРМАЦІЇ КОНЦЕПТУ "СУБ'ЄКТ" У КЛІНІЧНОМУ ДИСКУРСІ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

7-16

ЛУЩ У. І.

САМІСТЬ У СВІТІ: ПОДОЛАННЯ КЛАСИЧНОГО ДУАЛІЗМУ ТА ФОРМУВАННЯ НОВИХ ОРІЄНТИРІВ

17-29

ПРИХОДЬКО В. В., РУДЕНКО С. В.

СТОСУНОК МІЖ ТІЛОМ І ПРОСТОРОМ У ДОСЛІДНИЦЬКОМУ ПОЛІ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ: БЛЮМЕНБЕРГОВА КРИТИКА "АНТРОПОЛОГІЄФОБІЇ" ЕДМУНДА ГУСЕРЛЯ

30-40

МАЛЕНКО С. А., НЕКИТА А. Г.

ФІЛЬМИ ЖАХІВ У НЕСВІДОМИХ АНТРОПОЛОГІЧНИХ СТРАТЕГІЯХ БІОВЛАДИ

41-51

СОЦІАЛЬНИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

БОНДАРЕВИЧ І. М., ДЄВОЧКІНА Н. М.

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ НАРИС СОЦІАЛЬНОЇ СТРАТИФІКАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА ПЕРЕХІДНОГО ТИПУ

52-64

СТЕЖКО З. В., СТЕЖКО Ю. Г.

СУПЕРЕЧЛИВІСТЬ СВОБОДИ ТА ПАРАДОКСИ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ (АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ)

65-78

КРАВЧЕНКО А. А., СТАРОВОЙТ О. В.

СУЧАСНІСТЬ І ВІЙНА: АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ПІДХІД У ПОЛЕМОЛОГІЇ

79-86

ШВЕД З. В.

МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ПРОБЛЕМИ ВІЙНИ І МИРУ В РЕЛІГІЙНИХ УЯВЛЕННЯХ ОСОБИСТОСТІ

87-99

ЛЮДИНА У ТЕХНОСФЕРІ

КОСТЮЧКОВ С. К.

РІЗНІ ОБРАЗИ ЛЮДИНИ ТА АНТРОПОЛОГІЧНІ КОЛІЗІЇ ЕПОХИ ПОСТМОДЕРНУ: БІОФІЛОСОФСЬКА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ

100-111

ВАШКЕВИЧ В. Н., ДОБРОДУМ О. В.

ТРАНСФОРМАЦІЇ ОСОБИ ТА СУСПІЛЬСТВА В АНТРОПОТЕХНІЧНОМУ ПОВОРОТІ: ОСВІТНІЙ АСПЕКТ

112-123

АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

МАЛІВСЬКИЙ А. М.

ОСОБИСТІСНІ МОТИВИ ФІЛОСОФУВАННЯ: КАРТЕЗІЙ ТА К'ЄРКЕГОР

124-133

ГРОМОВ В. Є.

Л. М. ТОЛСТОЙ У ПОШУКУ ДУХОВНОГО СЕНСУ ЛЮДИНИ

134-141

ПОПОВ В. Ю., ПОПОВА О. В.

WELTKRIEGSPHILOSOPHIE І ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ МАКСА ШЕЛЕРА

142-155

ВЛАСОВА Т. І., КРИВЧИК Г. Г.

РЕЦЕПЦІЯ БІОГРАФІЧНОГО МЕТОДУ В ІСТОРИКО-АНТРОПОЛОГІЧНИХ СТУДІЯХ

156-165

НЕСПРАВА М. В.

ОБРАЗ ЛЮДИНИ В КЛАСИЧНОМУ ІСЛАМІ ТА СУФІЗМІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

166-172

СОДЕРЖАНИЕ

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

СКИРТАЧ В. М.

ТРАНСФОРМАЦИИ КОНЦЕПТА "СУБЪЕКТ" В КЛИНИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

7-16

ЛУЩ У. И.

САМОСТЬ В МИРЕ: ПРЕОДОЛЕНИЕ КЛАССИЧЕСКОГО ДУАЛИЗМА И ФОРМИРОВАНИЕ НОВЫХ ОРИЕНТИРОВ

17-29

ПРИХОДЬКО В. В., РУДЕНКО С. В.

ОТНОШЕНИЕ МЕЖДУ ТЕЛОМ И ПРОСТРАНСТВОМ В ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОМ ПОЛЕ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ: БЛЮМЕНБЕРГОВСКАЯ КРИТИКА "АНТРОПОЛОГИЕФОБИИ" ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ

30-40

МАЛЕНКО С. А., НЕКИТА А. Г.

ФИЛЬМЫ УЖАСОВ В БЕССОЗНАТЕЛЬНЫХ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ СТРАТЕГИЯХ БИОВЛАСТИ

41-51

СОЦИАЛЬНЫЙ АСПЕКТ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

БОНДАРЕВИЧ И. Н., ДЕВОЧКИНА Н. Н.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ЗАРИСОВКА СОЦИАЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ ОБЩЕСТВА ПЕРЕХОДНОГО ТИПА

52-64

СТЕЖКО З. В., СТЕЖКО Ю. Г.

ПРОТИВОРЕЧИВОСТЬ СВОБОДЫ И ПАРАДОКСЫ ОТВЕТСТВЕННОСТИ (АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ)

65-78

КРАВЧЕНКО А. А., СТАРОВОЙТ О. В.

СОВРЕМЕННОСТЬ И ВОЙНА: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД В ПОЛЕМОЛОГИИ

79-86

ШВЕД З. В.

МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ПРОБЛЕМЫ ВОЙНЫ И МИРА В РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ЛИЧНОСТИ

87-99

ЧЕЛОВЕК В ТЕХНОСФЕРЕ

КОСТЮЧКОВ С. К.

РАЗНЫЕ ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ КОЛЛИЗИИ ЭПОХИ ПОСТМОДЕРНА: БИОФИЛОСОФСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

100-111

ВАШКЕВИЧ В. Н., ДОБРОДУМ О. В.

ТРАНСФОРМАЦИИ ЛИЧНОСТИ И ОБЩЕСТВА В АНТРОПОТЕХНИЧЕСКОМ ПОВОРОТЕ: ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ АСПЕКТ

112-123

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

МАЛИВСКИЙ А. Н.

ЛИЧНОСТНЫЕ МОТИВЫ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ: КАРТЕЗИЙ И КЬЕРКЕГОР

124-133

ГРОМОВ В. Е.

Л. Н. ТОЛСТОЙ В ПОИСКЕ ДУХОВНОГО СМЫСЛА ЧЕЛОВЕКА

134-141

ПОПОВ В. Ю., ПОПОВА Е. В.

WELTKRIEGSPHILOSOPHIE И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ШЕЛЕРА

142-155

ВЛАСОВА Т. И., КРИВЧИК Г. Г.

РЕЦЕПЦИЯ БИОГРАФИЧЕСКОГО МЕТОДА В ИСТОРИКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

156-165

НЕСПРАВА Н. В.

ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА В КЛАССИЧЕСКОМ ИСЛАМЕ И СУФИЗМЕ: ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

166-172

CONTECTS

TOPICAL ISSUES OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

SKYRTACH V. M.

TRANSFORMATION OF THE CONCEPT "SUBJECT" IN THE CLINICAL
DISCOURSE OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

7-16

LUSHCH U. I.

THE SELF IN THE WORLD: OVERCOMING CLASSICAL DUALISM AND SHAPING NEW LANDMARKS

17-29

PRYHODKO V. V., RUDENKO S. V.

BODY AND SPACE RELATIONSHIP IN THE RESEARCH FIELD OF PHENOMENOLOGICAL
ANTHROPOLOGY: BLUMENBERG'S CRITICISM OF EDMUND HUSSERL'S "ANTHROPOLOGY PHOBIA"

30-40

MALENKO S. A., NEKITA A. G.

HORROR FILMS IN UNCONSCIOUS ANTHROPOLOGICAL STRATEGIES OF BIOPOWER

41-51

SOCIAL ASPECT OF HUMAN BEING

BONDAREVYCH I. M., DIEVOCHKINA N. M.

ANTROPOLOGICAL SKETCH OF THE SOCIAL STRUCTURE OF TRANSITIONAL SOCIETY

52-64

STEZHKO Z. V., STEZHKO Y. G.

CONTRADICTION OF FREEDOM AND PARADOXES OF RESPONSIBILITY
(ANTHROPOLOGICAL ANALYSIS)

65-78

KRAVCHENKO A. A., STAROVOIT O. V.

MODERNITY AND WAR: ANTHROPOLOGICAL APPROACH IN POLEMOMOLOGY

79-86

SHWED Z. V.

METHODOLOGY FOR STUDYING THE PROBLEM OF WAR AND PEACE IN PERSONAL
RELIGIOUS BELIEFS

87-99

HUMAN BEING IN TECHNOSPHERE

KOSTYUCHKOV S. K.

DIFFERENT HUMAN IMAGES AND ANTHROPOLOGICAL COLISSIONS OF POST-MODERNISM
EPOCH: BIOPHILOSOPHICAL INTERPRETATION

100-111

VASHKEVICH V. N., DOBRODUM O. V.

TRANSFORMATION OF PERSON AND SOCIETY IN THE ANTHROPOTECHNICAL TURN:
EDUCATIONAL ASPECT

112-123

ANTHROPOLOGICAL ISSUES IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY

MALIVSKYI A. M.

PERSONAL PHILOSOPHIZING MOTIVES: DESCARTES AND KIERKEGAARD

124-133

GROMOV V. E.

L. N. TOLSTOY IN SEARCH OF SPIRITUAL SENSE OF HUMAN

134-141

POPOV V. Y., POPOVA E. V.

WELTKRIEGSPHILOSOPHIE AND SCHELER'S PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

142-155

VLASOVA T. I., KRIVTCHIK G. G.

RECEPTION OF THE BIOGRAPHICAL METHOD HISTORICAL AND ANTHROPOGICAL STUDIES

156-165

NESPRAVA M. V.

HUMAN IMAGE IN CLASSICAL ISLAM AND SUFISM: PHILOSOPHICAL ANALYSIS

166-172

ВИМОГИ ДО ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

До публікації в журналі приймаються статті українською, російською або англійською мовами проблемного, узагальнюючого, оглядового характеру, оригінальні наукові, практичні дослідження, які раніше ніде не видавалися.

Матеріали необхідно надавати в друкованому та в електронному виглядах у програмі Microsoft Word 2003 або більш ранній – файли *.doc (файли *.docx, *.docm – не приймаються).

Наукова стаття повинна відповідати вимогам п. 3 Постанови ВАК України № 7-05/1 від 15.01.2003 року.

Матеріали рецензуються членами редакційної колегії збірника та сторонніми незалежними експертами, виходячи з принципу об'єктивності та з позицій вищих міжнародних академічних стандартів якості, та редагуються. Редакція залишає за собою право на стилістичну правку рукопису.

Вимоги щодо об'єму наукових статей, повідомлень, відгуків та рецензій:

- оглядові та проблемні статті – до 45 000 знаків з пробілами (8–10 стор.);
- загальні статті за рубриками видання – до 30 000 знаків з пробілами (5–7 стор.);
- наукове повідомлення – до 8 000 знаків з пробілами (до 2,5 стор.);
- відгук або рецензія – до 6 000 знаків з пробілами (до 2 стор.).

Матеріал надається у форматі А4, враховуючи таблиці, ілюстрації, список використаних джерел. Статті, більші за обсягом, можуть бути прийняті до розгляду на підставі рішення редколегії.

Рекомендуємо скористатися правилами до оформлення статей журналу:

http://ampr.diit.edu.ua/public/journals/68/1_ua.pdf

Для прийняття статті до друку автору/авторам необхідно:

1. Для електронної інформації сформувати всі матеріали в трьох файлах:

- 1) – файл зі статтею та анотацією з ключовими словами. Назва файлу – прізвище та ініціали автора (першого співавтора) латинськими літерами, наприклад, Ivanov_II_stattia.doc.
- 2) – файл з розширеними відомостями про автора/авторів (прізвище, ім'я, по батькові; посада; вчений ступінь; учене звання; місце роботи або навчання; адреса електронної пошти; номери контактних телефонів), код ORCID. Назва файлу – Ivanov_II_vidomosti.doc.
- 3) – Ліцензійний договір (відсканований). Назва файлу – Ivanov_II_dogovir.jpg. Текст договору: http://ampr.diit.edu.ua/public/journals/68/license_ua.pdf

2. Для друкованої інформації. Матеріали до редакції надаються особисто або надсилаються поштою. До них відносяться:

- 1) Два друкованих примірники рукопису з підписами всіх співавторів на останньому аркуші роботи;
- 2) Оригінал Ліцензійного договору з підписами всіх співавторів.

Експерти **Clarivate Analytics** для покращення виходу журналу на світовий рівень наукової комунікації пропонують усі статті видань, що входять до бази цитувань **Web of Science**, представляти англійською мовою.

Науковий збірник «Anthropological Measurements of Philosophical Research» з № 14 (2018 р.) видання буде публікувати тільки англomовні статті. Для комфортності читачів на сайті будуть представлені також українські (російські) переклади статей у pdf.

Увага! До розгляду не приймаються статті, перекладені за допомогою онлайн-перекладача.

Остаточне рішення щодо публікації ухвалює редакційна колегія журналу.

Шановні автори, запрошуємо до співробітництва!

З питань опублікування, будь ласка, звертайтеся до редакції журналу за адресою:

Кафедра філософії (ауд. 468),
Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту,
вул. Лазаряна, 2,
м. Дніпропетровськ,
Україна,
49010
e-mail: ojs.diit@gmail.com
Адреса сайту журналу: <http://ampr.diit.edu.ua/>

Для нотаток

Збірник наукових праць

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

№13 2018

(українською, російською та англійською мовами)

Відповідальний за випуск – В. В. Хміль
Комп'ютерне верстання – Н. В. Чумак
Літературний редактор – О. П. Варшавський
Менеджер – Д. Ю. Снітько

Формат 60 × 84¹/₈. Ум. друк. арк. 20,69. Тираж 33 пр. Зам. №_____.

**Видавництво Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту
імені академіка В. Лазаряна**

Адреса редакції, видавця:

вул. Лазаряна, 2, кім. 468, м. Дніпро, 49010, Україна

Тел.: +38 (056) 373-15-88

E-mail: ojs.diit@gmail.com

Адреса дільниці оперативної поліграфії:

вул. Лазаряна, 2, кім. 1201, м. Дніпро, 49010, Україна

Тел.: +38 (056) 373-15-88



Сборник научных трудов

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

№13 2018

(на українском, русском и английском языках)

Ответственный за выпуск – В. В. Хмель
Компьютерная верстка – Н. В. Чумак
Литературный редактор – А. П. Варшавский
Менеджер – Д. Ю. Снитко

Формат 60 × 84¹/₈. Усл. печ. лист. 20,69. Тираж 33 пр. Зам. №_____.

**Издательство Днепропетровского национального университета железнодорожного транспорта
имени академика В. Лазаряна**

Адрес редакции, издателя:

ул. Лазаряна, 2, ком. 468, г. Днепр, 49010, Украина

Тел.: +38 (056) 373-15-88

E-mail: ojs.diit@gmail.com

Адрес участка оперативной полиграфии:

ул. Лазаряна, 2, ком. 1201, г. Днепро, 49010, Украина

Тел.: +38 (056) 373-15-88



Proceedings Scientific Publication

ANTHROPOLOGICAL MEASUREMENTS OF PHILOSOPHICAL RESEARCH

No.13 2018

(in Ukrainian, Russian and English languages)

Responsible for issue – V. V. Khmel
Desktop publishing – N. V. Chumak
Literary editor – O. P. Varshavskiy
Manager – D. Yu. Snitko

Format 60 × 84¹/₈. Conventional printed sheet 20,69. Circulation 33. Order no. _____.

Publication of Dnipropetrovs'k National University of Railway Transport named after Academician V. Lazaryan

Address of editor and editorial office

Lazaryan St., 2, r. 468, Dnipro, 49010, Ukraine

Tel.: +38 (056) 373-15-88

E-mail: ojs.diit@gmail.com

Address of small offset printing office

Lazaryan St., 2, r. 1201, Dnipro, 49010, Ukraine

Tel.: +38 (056) 373-15-88

© Дніпропетровський національний університет
залізничного транспорту
імені академіка В. Лазаряна, 2018

© Колесникова Т. О., обкладинка, 2018



ISSN 2227-7242 (Print), ISSN 2304-9685 (Online) Антропологічні виміри філософських досліджень. 2018. Випуск 13. 1-178.