

ISSN 2410-2601

ОДЕСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені І. І. Мечникова
ОДЕСЬКА ГУМАНІТАРНА ТРАДИЦІЯ

Δόξα / ДОКСА

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ
З ФІЛОСОФІЇ ТА ФІЛОЛОГІЇ
ВИП. 2(38)
СКОВОРОДІАНА: МАНДРИ
ФІЛОСОФУВАННЯ - 2



Одеса
2022

Редакційна колегія:

докт. філософії,	докт. філол. наук,
проф. М. Вак (Нью-Йорк);	проф. Н. В. Бардіна (Одеса);
докт. філософії,	канд. філос. наук,
проф. Д. Йонкус (Каунас);	доц. В. А. Титаренко (Київ);
докт. філос. наук,	докт. філол. наук,
проф. І. В. Голубович (Одеса);	проф. В. Б. Мусій (Одеса);
докт. філос. наук,	докт. філософії,
проф. О. А. Довгополова (Одеса);	проф. Т. Щитцова (Вільнюс);
докт. філос. наук,	докт. філософії
проф. О. С. Гомілко (Київ);	К. Харер (Потсдам);
докт. філос. наук,	докт. філософії,
проф. О. І. Хома (Вінниця);	проф. Л. Амір (Бостон);
докт. філос. наук,	докт. філос. наук,
проф. М. В. Кашуба (Львів);	проф. С. Г. Секундант (Одеса);
докт. філос. наук,	докт. філософії,
проф. В. І. Кебуладзе (Київ);	проф. Б. Шене (Бурса);
докт. філос. наук,	канд. філос. наук,
канд. філос. наук,	канд. філос. наук,
доц. К. В. Райхерт (Одеса);	С. О. Троїцький (Тарту);
канд. філос. наук,	докт. філос. наук,
доц. В. Л. Левченко (Одеса) –	проф. С. П. Шевцов (Одеса) –
головний редактор;	головний редактор.

Редактор випуску – В. Л. Левченко

Друкується за рішенням Вченої ради Одеського національного університету імені І. І. Мечникова (протокол № 11 від 28 червня 2022 р.).

Свідомство Держкомінформу України серія КВ № 6910 від 30.01.2003 р.
Згідно наказу Міністерства освіти і науки України № 409 від 17.03.2020 р. збірник внесено до Переліку наукових фахових видань України (категорія В), в яких можуть публікуватися основні результати дисертаційних робіт зі спеціальності 033 філософія та 034 культурологія.

Згідно наказу Міністерства освіти і науки України № 693 від 10.05.2017 р. збірник внесено до Переліку наукових фахових видань України, в яких можуть публікуватися основні результати дисертаційних робіт з філософських наук.

Постановою президії ВАК України збірник внесено до переліку наукових видань, в яких можуть публікуватися основні результати дисертаційних робіт з філософських і філологічних наук (постанови № 3-05/7 від 30.06.2004, № 1-05/7 від 04.07.2006, № 1-05/8 від 22.12.2010).

© “Одеська гуманітарна традиція”, 2022

© Одеський національний університет імені І. І. Мечникова, 2022

Це видання є спільним проектом Одеського національного університету імені І. І. Мечникова і міського наукового товариства «Одеська гуманітарна традиція». Збірник наукових праць «Доща / Докса» має міждисциплінарний характер, редакційна колегія публікує статті, що містять результати наукових досліджень переважно у галузі філософії та філології. Кожен випуск присвячений окремій тематичі.

Випуск 38 збірника «Докса», як і попередній, присвячений шануванню великого українського філософа Григорія Сковороди у зв'язку з святкуванням його трьохсотрічного ювілею. Постає українського Сократа, екслюзивність його ідей та життєвого шляху стала та продовжує бути для українців світоглядною базою та горизонтом осмислення себе та світу. На нашу думку для модерного мислення є вкрай актуальною своєрідна «партизанська позиція», що дозволяє наблизитися до нелінійного «номадичного» аналізу сучасного мінливого «гібридного» світу. Даний випуск презентує результати оригінальних розвідок як у сфері власне Сковородіани, так і у різних предметних регіонах філософування і гуманітаристиці в цілому.

В розділі 1 «Григорій Сковорода як сучасний філософ» розглядається низка питань, пов'язаних з дослідженням переживання філософом своєї особистості та її культурних та екзистенційних трансформацій. Автор розглядає універсально-культурну структуру одного з діалогів Г. Сковороди та зосереджує увагу на одній з цих універсалій, а саме, на аліментарному світоглядному коді та його тісному переплетінні з іншими світоглядними кодами. На думку професора О. Кирилюка аліментарність постає в діалозі Г. Сковороди у своїх символічних та алегоричних проявах. В іншому дослідженні проаналізовані думки Сковороди про шляхи вдосконалення людини і суспільства. На думку авторки, У творах Сковороди спостерігаємо власне, оригінальне трактування ідей Просвітництва. Замість культу розуму як знання Сковорода проповідує мудрість як розсудливість. Другий розділ «Різноманітність філософського мислення та існування» присвячений різним регіонам сучасного філософування, а саме запрошує до діалогу з питань мета філософії, філософської евристики та аналізу феномену метамодернових мандрів та ролі метанаративів у гуманітарних дослідженнях.

Розділ 3 присвячений студіям рефлексій на виклики сучасної культури. Автори статей вдаються до аналізу різного художнього та культурного досвіду, а саме феноменам насильства,

мультікультуралізму, концепту потойбіччя у міфологічних системах та ролі музею під час війни.

В розділі 4 ми презентуємо статтю лауреатки всеукраїнського конкурсу молодих дослідників з філософії та гуманітаристики пам'яті Неллі Іванової-Георгієвської (конкурсу 2021 року) Д. Дзюби. Ця стаття присвячена репрезентації функціональності гумору як механізму культурної рефлексії від епідемії насилля на прикладі українського феномену «Ліга Сміху».

Редакційна колегія й автори запрошують читачів до діалогу та роздумів про спадщину Григорія Сковороди, актуальних проблем сучасної гуманітаристики.

Редакційна колегія

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

АФНАСЬЄВ Олександр – докт. філос. наук, професор кафедри філософії, історії та політології Національного університету «Одеська політехніка».

ВАСИЛЕНКО Ірина – канд. філос. наук, доц. кафедри міжнародних відносин, соціальних комунікацій та IT-права Державного університету інтелектуальних технологій і зв'язку (м. Одеса).

ГОТИНЯН-ЖУРАВЛІОВА Віталія – докт. філос. наук, в. о. завідувачки кафедри культурології Одеського національного університету імені І.І. Мечникова.

ДЗЮБА Дар'я – бакалавр культурології (м. Харків)

КАШУБА Марія – докт. філос. наук, професор, завідувачка кафедри гуманітарних дисциплін Львівської національної музичної академії імені Миколи Лисенка.

КИРИЛЮК Олександр – докт. філос. наук, професор, завідувач Одеського філією Центру Гуманітарної освіти НАН України.

КОВАЛЬОВА Ніна – канд. філос. наук, доц. (м. Одеса).

ЛЕВЧЕНКО Віктор – канд. філос. наук, доц. кафедри культурології Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

РАЙХЕРТ Костянтин – канд. філос. наук, доц. кафедри філософії Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

РОДЖЕРО Олексій – канд. філос. наук, професор кафедри філософії та гуманітарних наук Одеської національної музичної академії імені А. В. Нежданової.

СУМЧЕНКО Ірина – канд. філос. наук, доц. кафедри культурології Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

ШЕВЦОВ Сергій – докт. філос. наук, професор кафедри філософії Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Розділ 1.

ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА ЯК СУЧАСНИЙ ФІЛОСОФ

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2022.2\(38\).283057](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2022.2(38).283057)

УДК 1 (091): 141.2-3

Олександр Кирилюк

АЛІМЕНТАРНИЙ УНІВЕРСАЛЬНО-КУЛЬТУРНИЙ КОД У ДІАЛОЗІ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ «ВДЯЧЛИВИЙ ЄРОДІЙ»

У статті розглянуто універсально-культурну структуру одного з діалогів Г. Сковороди – «Вдячливий Єродій» [Сковорода, 1973] із зосередженням уваги на одній з цих універсалій, а саме, на аліментарному світоглядному коді. Аналітичне виокремлення даного коду з тісного переплетіння його з категоріями граничних підстав та іншими світоглядними кодами показало, що, окрім застосування його на рівні опису специфіки харчування головного персонажу твору, гайстра Єродія, аліментарність постає тут у своїх символічних та алегоричних проявах, передусім – у контексті споживання християнином духовної їжі, тобто, Божественних заповідей, дотримання яких дозволяє людині уникнути вад світу сплюндрованих людей та досягти вічного життя за гробом. Наочна експлікація такого розуміння аліментарності ще раз підтвердила моє твердження про те, що всі без виключення цілісні тексти культури вибудовуються на універсальній базисній світоглядній формулі «життя – смерть – безсмертя». У цьому полягає ідентичність діалогу Григорія Сковороди з іншими текстами культури. Специфіка ж відтворення універсального аліментарного коду полягає у діалогівій формі цього відтворення, а за змістом – у символічному застосуванні аліментарності як їжі духовної.

Ключові слова: Григорій Сковорода, діалог «Вдячливий Єродій», універсальї культури, аліментарний код культури, вихованість, вдячливість, духовна їжа.

Як було показано у відповідних даній тематиці моїх попередніх працях категорії граничних підстав (*життя, смерть та безсмертя*)² і світоглядні коди (*аліментарний, еротичний, агресивний та інформаційний*) в різноманітних своїх комбінаціях, на різних рівнях свого прояву у системі відношення людини до світу, у культивованій, табуїзованій або каналізованій формі становлять глибинний інваріантний підмурок всіх без виключення закінчених текстів культури, що дозволяє вважати їх універсальними культури. Не є виключенням й твори Григорія Сковороди. Вивчення його текстів показало, що вказані категорії та коди не просто репрезентовані у його творах та діалогах, вони просто насичені ними.

Внаслідок тісної переплетеності у тексті як КГП, так і кодів,

викремлення самого тільки *аліментарного* коду становило певну методологічну складність, через що такі чи інакше у зв'язку з нею згадуються й інші коди та деякі категорії.

Приміром, Єродій, пояснюючи роль свого батька у його вихованні (а він отримав лише сімейне виховання і ніде не навчався) говорить: «Он сам великий к сему охотник, а мать ему во всем последует. Он славословит, что две суть глав ные родительские должности сии: «Благо *родить* и благо *научить*». Если кто ни единой из сих двоих заповедей не соблюл, ни благо родил, ни благо научил, сей не отец дитю, но виновник *вечной погубели*. Если же родил видно благо, но не научил, таков, говорит, есть полутец, как достойно есть полумать, чревородившая, но не млекопитавшая, даровавшая полматеринства своего доилице и по губившая половину детолюбия».

У цих поясненнях у своїй поняттєвій формі вилучає ціла низка категорій граничних підстав. *Генетив* у двох його проявах – фізичного та духовного *народження* дитини видно у фразі «Благо родить и благо научить». «Научение» у даному разі має своїм змістом не просте передання знань (*інформаційний* код), а формування людини у її вищих, благородних, духовних проявах, серед яких і віра в Бога. Якщо отець не виховав дитину у христовій вірі, то тоді саме він стає «винуватцями її *вічної погубели*» (КГП *смерті*), котра чекає на всіх безбожників. *Народити* фізично (культивований *генетив*) і *не народити* духовно (табуований *генетив*) – це теж саме, коли «чревородившая» мати віддає свою дитину годувальниці, саме свою дитину не «млекопитая».

Таким чином, неналежне виховання дитини змінює *генетивну* КГП *нв* *мортальну* універсально (вічна *погубель*), що додатково пояснюється на прикладі матері, котра дитину *народила* (культивований *генетив*), але не *вигодувала* (табуована *аліментарність*), передавши цю турботу «доилице» (тепер вже культивований *аліментарний* код) разом із *загубленою* (*мортальність*) половиною власного *материнства* (частково заперечений *генетив*).

З цього стає ясним, що *аліментарність* у її семантичній «чистоті» тут заступається як іншими кодами, так і категоріями граничних підстав. І це при тому, що до розгляду не брались фрагментарні та другорядні за своїм значенням втілення у тексті *аліментарного* коду на кшталт «Се наша и *птица*, и слава, и забава!» або його реверсивний варіант (Сковорода доволі часто використовує слово «изблевает», наприклад, «волны вечно *изблевают* сама сущь морских бездн»).

Зрозуміло, що у рамках журнальної статті розкрити весь спектр КГП та кодів у нашого генія неможливо, тому її *мету* обмежено експлікація функціонування у Григорія Сковороди лише одного світлоданого коду,

аліментарного, и лише в одній його роботі = «*Вдячливиий Єродій*». **Завдання** ж цієї статті полягає у виявленні сквородинівської специфіки застосування (часто – латентного) ним даного коду.

За своїм змістом діалог становить собою бесіду лелеки Єродія з мавпою Пішеком на тему виховання, передусім – виховання вдячливості, вміння бути задоволеним малим та способів уникання попадання у тенети четвертого світу, світу злосливих людей.

Єродій як учасник дискусії на цю тему обраний Григорієм Сковородою явно не випадково. Він сам пояснює це так: «Прочее же подобает нечто сказать о еродийской природе. Они подобны журавлям, но светлейшие перья и коралловый или светло-червленый нос. Непримиримые враги змиям и буфонам, значит, ядо витым жабам. Имя сие (erodios) есть эллинское, значит боголюбный, иначе зовется пеларгос и ерогас, по-римски – кикония, по-польски – боцян, по-малороссийски – гайстер. Сия птица осытилась в богословские гадания ради своей благодарности, прозорливости и человеколюбия. Поминают ее Давид и Иеремия».

Боцян має визначені символічні значення. «Гадание – пише Григорій Сковорода, по-еллински символон». Символічно Єродій пов'язується з непохитною вірою, коли зображується в гнізді, «на храме святом утвержденном». Под цим символічним образом написано «Господь утверждение мое». Другий символ зображує самого тільки гайстра Єродія з написом «Ничего нет сильнее благочестия». На третьому символічному зображенні «Єродий терзает змия» та стоїть підпис «Не возвращусь, пока не скончаются». Сии три символа да будут знамением, гербом и печатью книжицы сей».

Отже, вибір Григорія Сковороди випав саме на цього птаха тому, що він є символічним втіленням ідей непохитної віри, благочестя та боротьби зі злом (змием). Яким же чином ці його риси виражаються в *аліментарному* світлоданому коді? Відповідь на це **проблемне питання** й становитиме зміст подальшого викладу.

Код, що ми його тут розглядаємо, визначає суттєву особливість головного персонажу діалогу, представника лелечого роду птахів, Єродія, що проявляється у тому, що вони *годується* змійми та жабами, а також «*кормят* ... роди телей, паче же престарелых». Ця тема далі розвивається Сковородою у притчі, названої за іменням головного героя «Єродій». У ній після взаємних люб'язних вітань, котрими обмінялись Мавпа та Єродій, причому останній вітався різними іноземними мовами, Мавпа поцікавилася, куди його Бог несе. Єродій відповів, що летить він «за пишею для родителей». Мавпа здивувалася та скликнула «Вот беда! Ты ли родителей, а не они тебя кормят?» «Сие не беда, но веселье и блаженство

мое» – відповідав Єродій. «Они кормили меня в молодости моей от молодых ногтей моих, а мне подобает кормить их при старости их. Сие у нас нарицается *antipelargein*, сиречь възбогадовати, или взаимно пеларгствовать, и эллинцы весь наших птиц род называют пеларгос. Но мы их не только кормим, но и носим за немощи и старость их».

Аліментарність у даній частині притчки пов'язана у першу чергу з *вітальністю*: подовження *життя* потребує підтримки *поживними речовинами та енергією*. Надалі КГП *життя* розводиться по протилежних якісних визначеннях – коли діти годують батьків, то це, на думку «Обезьяни», «бїда». Таке життя для інших є *життям поганим*. Натомість Єродій, навпаки, вважає за «весельє и блаженство» *годувати* своїх батьків як подяку їм за те, що вони колись його самого *виодували*, коли він був пташенятком і не ще міг самостійно знаходити собі їжу. Вказані риси Єродія визначаються тим, що його вчинки визначаються такою його рисою, як вдячливість, чим і визначена назва діалогу, котрій його автор приділяє тут значну увагу через протиставлення її такому базовому «пороку», як невдячність, з якого виникають всі інші гріхи.

Таким чином, тут ми можемо говорити про кодування *аліментарністю* *вітальної* КГП, якби *годування* не поставало би певним *спасінням*. Якщо зважити на те, що без такої *харчової* підтримки батьками дитини, а дорослої дитини – престарілих батьків їхнє *виживання* було б неможливим і на них чекала *голодна смерть*, то кодифікації тут піддається й універсальї *безсмертя* у своїй ослабленій формі *подовження життя через відведення загрози згину через голод*.

Протилежний варіант *аліментарності*, не культивованої, атабуваної, лежить в основі педагогічного принципу, що його розкриває у бесіді з мавпою Пішеком Єродій. На його думку, якщо мати, що фізично народила дитину, не піклується її духовним виховання, то це теж саме, коли «чревородившая» мати свою дитину не «млекопитаєт» (*табуїрована аліментарність*), а передає цю турботу «долище» (тепер вже *культивований аліментарний код*). У цьому раніше згадуваному місці діалогу *аліментарний код* виділяється тут окремішно від всіх інших культурних універсальї.

Розповідаючи про те, як його виховував батько, Єродій говорить, що той навчив його літати, народив «благое сердце». Але головний заклик у нього був такий: «Сину мій! Вчися самої тільки вдячливості!». І у батьківських напученнях пташини вже з'являються алегорії, що ґрунтуються на *аліментарному коді*: нехай вдячливість, вдячна воля, котра є «всех сладостей рай», «будет ... тебе *сладчайшим* и вечерним, и ранним, и *обедним куском!* ... да будет душа твоя *желудком* птиц, которые песок,

чере пашины и камушки обращают себе *варением* крепкого своего внутреннего жара в *питательные соки*. Неблагодарная и ропотливая душа есть то же, что больной *желудок*, гнущающийся всякой *пищи*. Благодарность же есть твердость и здоровье сердца, приемлющего все во благо...»

Після того, як Єродій прославив вдячливість, він поганьбив невдячливість: «Из неблагодарности – уныние, тоска и жажда, из жакды – зависть, из зависти – лесть, хище ние, татьба, кровопролитие и вся беззаконий бездна. В бездне же сей царствует вечная печаль, смущение, отчаяние и с неусыпным червием удка, увязшая в сердце. Сим образом живет весь мир».

У відповідь на це його в'їдливий та дошкульний опонент, мавпа, заявляє: «Но, друг мой, поколь мир впадет в ров отчаяния, вы с вашей богиною, благодарностью, прежде погибнете от *голода*, не научившись сыскагь место для *пропитания*». На ці слова Єродій промовляє: «Так ли? В сем-то ли блаженство живет? Иметь *пропитание*? Вижу же ныне, что по вашей *желудковой* и *череватой* философии блаженнейшая есть засажена я в тюрьму, нежели вольная свинья». Тут Пішек скликує «Вот он! Черт знает что поет! Разве же *голод* то не мука?» «Сию муку исцелит *мука*» - відповідає Єродій. Мавпа перепитує: «Да где же ее взять?». За Єродієм, «когда свинья имеет, как нам не достать *пищи*? Да и где вы видите, что свинья или наш брат, тереве, от *голода* умирает? Но от *прожорства* или умирает, или страдает. Может ли быть безумие безумнейшее и мерзостнейшая неблагодарность Богу, помышляющему о нас, как бояться *голода*? Нужно ведь никто не лишается!». По милості Божій всі Його створіння забезпечуються необхідно для життя їжею.

Заперечувати це означає «клеветать» на «Владыку вселенной», оскільки *пища насыщающая* от Небесного Отца всем подается тварям». Разом тим у *їжі*, як і у всьому іншому, слід дотримуватися помірності, бути «довольным малым». *Обжерливість* для птахів смертельно небезпечна – «наши братья – птицы тереве, гоняющиеся за избытием *пищи*», через це й бувають «уовляемы».

На відміну від них, «мы, ансть» – говорить Єродій, «едим зелье, вкушаем зерно, *поедаем* змий, редко *сведаем* буфонов (жаб – О. К.) и *пищи* никогда не лишаемся; только боимся *прожорливости*, оскільки «природная нужда малою малостью и мальским малым удовлетворяется».

Звеличуючи та опсівуючи вдячливість, Єродій разом з тим показує, до чого призводить невдячливість. За ним, всі ті люди, які є «вдовиим духом неблагодарности», «потопляются в озере сует и увязают в болоте своих тленностей, *едящие* дни жизни своей и, не насыщаясь, *жаждующие*, ропотливые и день ото дня неблагодарны».

Іншими словами, розповідаючи про наслідки невдячливості, Г. Скворода вкладає у уста Єродія аргументи проти неї, що у своїй основі мають *аліментарний* код (відсутність *насыщения, жажда*). Такі люди марно *продають* дні свого життя. Невдячливість – це кекельне дно, «жадна *утроба, алчная бездна*». З неї виростає хтивість, з хтивості – заздрість, із заздрості – гордість. Саме гордість «низвергнула сагану в преисподнюю бездну, ... изгнала из рая Адама». Вона – це «бесовская мудрость, предпочитающая драгоценные одежды, *сластные трапезы, светлые чертоги, позлащенные колесницы*», яких подібні люди ставлять вище за Царство Боже, вище за волю та заповіді Його.

Шлях позбавлення від такого життя Г. Скворода бачить у діях, також оснований на *аліментарності*. Для цього слід «*вкусить* ангельского ... *хлеба, улаждающего и насыщающего сердце*». Духовне вдосконалення відбувається через вживання серцем «спасительной *пищи*», якою є бесіда про Боже: «Какая спасительнее *пища*, как беседа о бoгe?» Без цього серця людина мертва і ніхто не може її воскресити. «... Что горестнее есть, как пароксизмами мирских сует волноваться? И все ус *лаждуются*. Откуда сия превратность? Оттуда, что голова у них болит. Больны, последы же мертвы, и нет Елисея, чтоб сих умонедужных и сердобольных отроков воскре сить». Вдячливість – це життя і воскресіння серця. «Отом, что ваше желание, или *аппетит*, начал остриться к единой *сладчайшей* и спасительнейшей из всех *пищ пище*. Как денница солнце, так и сие знамение ведет за собою здравие. Недужной *утробе* мерзка есть *еда* самая лучшая и *яд* для нее. Здравое же и оновленное, как орлина юность, господном сердце преображает и *яд* в складкополезную *еду*». З цього слідує, що споживання духовної їжі веде до порятунку від смерті, що свідчить про залучення до аргументів на користь цієї думки не тільки базових КГП, але й їхньої модифікованої формульної зв'язки «*ствердження життя, подолання смерті, досягнення безсмертя*» при кодуванні її контамінацією *інформаційного (бесіда)* та, домінуючого тут *аліментарного коду (їжа)*, Останній код репрезентовано у даному випадку як його *табуїованю (отрута, заборонена до вживання)*, так і *культивованю («сладкополезная еда»)* формую, причому по ходу розгортання думки перша форма поступається місцем другій.

У рамках *аліментарного* коду у сенсі *духовної їжі* визначається й головний сенс діалогу «Вдячливий Єродій», так, як його бачив сам автор. У присвяті своєму другу Семену Никифоровичу Дятлову Григорій Скворода цей свій твір називає «плетенкою», тобто, «корзинкою», котра звичай використовується для перенесення *їжі*. Тобто, зміст цього твору Г. Скворода уподібнює *їжі*, але не звичайній, а духовній: а його форму

(морфе – ‘кошик’, ‘плетенка’) – корзинці. Далі у присвяченні він пише: «Я же друг твой, принесший плетенку сию. В ней для молодого ума твоих птенцов обретешь *опреснок* от оных *хлебов*: “Хлеб сердце человеку укрепит”». Таким чином, ми тут бачимо конкретний прояв *аліментарного* коду у поєднанні з кодом *інформаційним*, коли споживання *духовного хліба*, яким є Бог, дасть людині *знання про істинні цінності життя*. Після читання цього твору, вважає автор, домашні Дятлова цих цінностей *дизнаються* і «не стануть безобразно и бесовато гоняться за мирскими суетами».

Висновки. Одна з універсальї культури, аліментарний світоглядний код, складає, разом з іншими універсальїми, глибинний підмурок структурування тексту діалогу «Вдячливий Єродій». Більш того, роль даного коду у діалозі постає як ледь не провідна. Аналітичне виокремлення даного коду з тісного переплетіння його з КПО та іншими кодами показало, що, окрім застосування його на рівні опису специфіки харчування головного персонажу твору, гайстра Єродія, аліментарність постає тут у своїх символічних та алегоричних проявах, передусім – у контексті споживання християнином духовної їжі, тобто, Божественних заповідей, дотримання яких дозволяє людині уникнути вад світу сплюндрованих людей та досягти вічного життя за гробом. Наочна експлікація такого розуміння аліментарності ще раз підтвердила мого твердження про те, що всі без виключення цілісні тексти культури вибудовуються на універсальній базисній світоглядній формулі «життя – смерть – безсмертя». У цьому полягає ідентичність діалогу Григорія Сквороди з іншими текстами культури. Специфіка ж відтворення універсального аліментарного коду Сквородою полягає у діалоговій формі цього відтворення, а за змістом – у символічному розумінні аліментарності у зв'язку з їжею духовною.

Примітки

¹ В оригіналі українською книжною мовою назва діалогу – «Благодарный Еродий» не передає тієї відмінності, котра у сучасній українській мові простежується у словах «вдячний» та «вдячливий». «Вдячливий» несе смисли подяки за якусь конкретну послугу: «Я Вам дуже вдячний за те, що Ви дали відгук на мою статтю», тоді як «вдячливий» означає рису характеру людини і є її загальною життєвою установкою. Безумовно, вдячлива людина проявляє свою вдячливість через подяку, але вона може взагалі обходитись без вербальних висловлювань. Саме у цьому сенсі Г. С. Скворода розуміє «благодарность» Єродія. Той хто не має такої риси, може епізодично за шобнебудь і подякувати комусь, але у цілому залишатись «невдячливим». Російською «вдячливість» можна передати словами «всегда помнит добро», «быть искренне признательным», тоді як «вдячність» невдячної людини є

поверхневою, формальною, зовнішньою.

² Усі курсиви у тексті мої – О. К.

Список використаної літератури

Сковорода, Г. С. (1973) *Благодарный Еродий*, в: Сковорода Г. С. Соч. в 2-х томах, т. 2, М., Мысль, сс. 108–129.

Oleksandr Kyrylyuk

ALIMENTARY UNIVERSAL-CULTURAL CODE IN HRIGORY SKOVORODA'S DIALOGUE «THE GRATEFUL ERODIUS»

The article considers the universal-cultural structure of one of the dialogues of H. Skovoroda – «The grateful Erodus» with a focus on one of the universals of culture, namely, on the alimentary worldview code. The analytical separation of this code from its close interweaving with the categories of ultimate bases (life, death, immortality) and other worldview codes showed that, in addition to describing the specifics of the nutrition of the main character of the work, Erodus the stork, alimentarity appears here in its symbolic and allegorical manifestations, primarily – in the context of a Christian spiritual food, that is, the Divine commandments, the observance of which allows a person to avoid the vices of the world of bad people and achieve the otherworldly eternal life. The explication of such an understanding of alimentarity once again confirmed my assertion that all, without exception, integral texts of culture are built on the universal basic worldview formula “life – death – immortality”. This is the identity of the dialogue of Hrigory Skovoroda with other cultural texts. The specificity of the reproduction of the universal alimentary code lies in the dialogue form of this reproduction, and in terms of content – in the symbolic understanding of alimentarity in connection with spiritual food.

Keywords: *Hrigory Skovoroda, dialogue «The grateful Erodus», universals of culture, alimentary code of culture, upbringing, spiritual food.*

References

Skovoroda H. S. (1973) *Blagodarny Erodij* [«The grateful Erodus»] in: *Skovoroda H. S. Soch. v 2-h tomah*, t. 2, M., pp. 108–129.

Стаття надійшла до редакції 24.04.2022

Стаття прийнята 24.05.2022

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2022.2\(38\).283058](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2022.2(38).283058)

УДК 1(91)477 ORCID <https://orcid.org/0000-0001-7248-4786>

Марія Каушуба

ІДЕЇ ЄВРОПЕЙСЬКИХ ПРОСВІТНИКІВ У ТВОРАХ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

Розглядаються основні ідеї європейських просвітників, відображені у творах Григорія Сковороди. Мова йде про вимоги свободи особистості, визнання рівності людей на засадах природного права, антиклерикалізм, критику марновірства й забобонів, обрядності, проголошення мистецтва, зокрема літератури, носієм моральних чеснот і вихователем моральності. Європейське Просвітництво утверджувало також культ розуму й знання, віру у вічний прогрес на основі розвитку освіти й науки, культ розумного правителя – філософа на троні. У творах українського філософа спостерігаємо власне, оригінальне трактування таких ідей. Замість культу розуму як знання Сковорода проповідує мурість як розсудливість.

Ключові слова: *Сковорода, європейське Просвітництво, антиклерикалізм, природне право, рівність людей, критика марновірства, свобода особистості, розсудливість.*

З нагоди 300-річного ювілею ще раз переглянула статті авторитетних дослідників творчості Григорія Сковороди у збірці «Григорій Сковорода – 250». Тут він названий і «селянським просвітником», і «просвітителем», і «українським Руссо», і «представником етико-гуманістичного напрямку в українському Просвітництві», поряд з яким був ще освітньо-науковий. У статті «Сковорода й наука Нового часу» розглядається симпатія мислителя до матеріалізму, раціоналізму, найпереконливішим авторці тієї статті видається пантеїзм Сковороди, що нагадує пантеїзм Спінози [Григорій Сковорода. 250 1975: 111–116].

Вважаю, що нині можна і варто дискутувати, ким все ж таки був Григорій Сковорода – просвітителем, чи просвітником, чи можна згідно висловлених у творах і листах думок вважати його представником українського Просвітництва, чи симпатиком ідей європейського Просвітництва?

Відомо, що у французькому Просвітництві, «батьком» якого був Вольтер, і яке вважається еталоном для інших країн, утвердилися основні ідеї епохи: культ розуму і знання, культ мудрого правителя – «філософа на троні», віра у вічний прогрес на основі розвитку освіти й науки, вимога свободи особистості, рівність людей на засадах природного права, антиклерикалізм, критика марновірства й забобонів, проголошення мистецтва носієм моральних чеснот. Запанувала мода наслідування смаків

Стародавнього Риму часів імперії, у мистецтві утвердився стиль класицизм. Серед жанрів мистецтва на перший план висувається література, яка повинна стати вихователем суспільства, з'являється жанр байки (Лафонтен, Монтень).

В Україні досі не вщухає суперечка про характер українського Просвітництва, навіть ставиться під сумнів його наявність взагалі, ґрунтований на переконанні, що в нашій культурі не проявився культ розуму й науки, Україна не мала своєї державності, літератури власною мовою, навіть не мала своєї Церкви. Григорія Сковороду, який жив і творив протягом століття Просвітництва, дослідники не наважуються назвати носієм ідей епохи – він, зазвичай, вважається провісником ідей преромантизму, або виразником ідей пізнього бароко. Щоправда, прихильно до ідей Просвітництва вважається Києво-Могилянська академія, де певний час навчався Г. Сковорода, це ствердили авторитетні дослідники Валерія Нічик, Володимир Литвинов, Іван Івань, Дмитро Кирик, Володимир Шинкарук та ін. Першим, хто наважився розглядати Григорія Сковороду в контексті культури Просвітництва, був Едвард Вінтер (праця «Ранне Просвітництво», 1966), проте його думку категорично заперечив Дмитро Чижевський. Не вступаючи в полеміку з авторитетами, висловлю власні спостереження, почерпнуті із текстів творів українського філософа.

Відомий, часто цитований вислів філософа «Кинь Копернікові сфери, глянь в сердечній печері» став своєрідним кредо, яке засвідчує, що мислитель не захоплювався до світського знання, пізнання законів природи, а радий людині зосередитися на розритті власного внутрішнього світу, потаємної природи, де треба шукати схильність до певного заняття, яке би давало насолоду, робило людину по-справжньому щасливою. Отже, Сковорода був переконаний, що наукові відкриття, здобуті людиною знання про Всесвіт не наближають до щастя, тому він сам не вивчав природничі науки і не захоплювався до таких занять: «Я и сам сему часто удивляюсь, что мы в посторонних Околичностях чрез-чур любопытны, рачительны и проницательны, измерили Море, Землю, Воздух, Небеса и обезпокоили брюхо Земное ради Металлов, размежевали Планеты: доискались в Луне Гор, Рек и Городов, нашли Закомплетных Миров нешкетное Множество, строим непонятныя Машины, засыпаем бездны, воспящаем и привлекаем Стремленія водная, чтоденно новые Опыты и дикія Изображенія. Боже мой! Чего мы не Умем! Чего не можем! Но то горе, что при всем том, кажется, чегось великаго не достаает» [Сковорода 2010: 512].

Замість освіти, дослідження природних процесів, Сковорода пропонує розсудливість, осмислення себе самого, самопізнання та самозосередження, а також воліє читати Біблію й вслухатися в музику і символів, замислюватися

над її потаємним змістом. У нього є вислів «Я наук не хулю і всяке ремесло хвалю», але зводиться все до рекомендації шукати середнє заняття й бути щасливим. Отже, можна сказати, що культ розуму, знання, освіти й науки йому чужий, замість цього – культ душевного спокою, середного заняття й природної схильності як даного Богом таланту.

Культ розуму у творах Сковороди заступає премудрість, розсудливість, він трактує її не просто як світське знання, в тому числі й пізнання законів природи – у його розумінні це той дарунок Бога, який вирізняє людину серед сотворених живих істот: «Но ничем Ему так не одолжен всякій народ, как тем что Он дал нам самую высочайшую свою Премудрость, которая природный Его есть портрет и печать... Она-то есть Прекраснейшее Лицо Божіе, которым Он, со временем напечатывая на душе нашей, делает нас из диких и безобразных Монстров, или Уродов, Человеками, то есть зверками, к Содружеству и к помянутым Сожительством годными, незлобивыми, воздержными, великодушными и справедливыми». Продовження теж вартє уваги: «Она различит нас от зверей милосердієм и справедливостью, а от скотов – воздержанієм и разумом, и не иное что есть, как Блаженнейшее Лицо Божіе, тайно на Сердце написанное, Сила и Правило всех наших движений и дел» [Сковорода 2010: 216]. Отже, розум як мудрість – це насамперед Божий дар, та властивість, яка робить людину людиною, що дозволяє їй вважати себе образом і подобою Божою.

Із вчення Григорія Сковороди про «сродну працю» можна висувати ідею справедливого суспільного ладу, де пануватиме «нерівна всім рівність», як зображено у творі «Разговор, называемый Алфавит, или Буквар Мира» з власноручним малюнком автора. Таку «нерівну рівність» філософ пов'язував з популярною в епоху Просвітництва ідеєю природного права, що засвідчив його біограф Михайло Ковалинський: «Закон природы, яко самонужнейший для блага человеческого, есть всеобщий и запечатлен на сердце каждого, дан всякому существу, даже последней песчинке» [Сковорода 2010: 1369]. Подібні за змістом слова Сковороди прочитаємо і в «Іконі Алквіадській», і в «Начальной двери...» та інших творах. В «Іконі Алквіадській», зокрема, Сковорода стверджує, що мудра природа передбачила, що все непотрібне не завжди і не всюди є можливим. Можливе ж і потрібне, і корисне людині: «Все, преграждаемое Законом Блаженныя натуры, есть тем бесполезное, чем невозможное, а чем полезное, тем возможное. Посему-то есть благословенно Царство Ея и дивным вкусом дышет сіе слово Еликурово: «Благодарение Блаженной Натуре за то, что нужное зделала нетрудным, а трудное не нужным». Востать противу Царства Ея и Законов – сія есть нещасная Исполнская дерзость, любящая преграждение, невозможность и бесполезность, а Супостат Ползе»

[Сковорода 2010: 731]. Будь-який спротив законам природи, отже – і природному праву – філософ вважав гординою і ледь не смертельним гріхом. Природа потурбувалася про кожне створіння, її закони обов'язкові для виконання як такі, що потрібні й корисні.

З теорією «нерівної рівності» Сковорода пов'язує популярну серед просвітників ідею релігійної толерантності. Це красномовно засвідчує і його ставлення до іудеїв, і вислови у численних творах. Наприклад, у творі «Беседа 2-я, нареченная Observatorium. Specula. Еврейски: Сион» він заявляє устами Якова: «Кто гонит человека за Веру, есть самый главный Божію человеколюбію враг, равен озлобляющему нищяго за то, что не захотел Христа ради в милостыню принять одежды». І продовжує: «Берегись, друг мой, ... дабы Ангелская любовь к Богу не преобразила тебе в Давола для человекoв» [Сковорода 2010: 457]. Тут помітна й ідея поваги до свободи особистості, яка була провідною у вченні європейських просвітників.

Цілком погоджується Сковорода з осудом просвітниками забобонів, марновірства, обрядності (він називав обряди театром) – всього, що пов'язане зі зовнішньою, показною релігійністю. Ось що читаємо у посьвяті Степанові Тевяшову перед текстом «Кони Алквіадської»: «Из суеверий родились вздоры, споры, Секты, Вражды междусобныя и странныя, ручные и словесныя войны, младенческіе страхи и протчая. Нет жалчнее и жестоковийнее Суеверія и нет дерзновеннее, как Бешенность, разженная слепым, но ревностным глупога поверія Жаром тогда, когда сія Ехидна, предпочитая нелепья и нестаточныя Враки над Милость и любовь, и онемев чувством человеколюбія, гонит своего Брата, дыша убійством, и сим мнитя службу приносити Богу» [Сковорода 2010: 730–731]. Замість ревного дотримування обрядів, чи пошанування ідолів, філософ обстоював внутрішню відданість релігії, віру в Бога, якого кожна людина повинна відчувати в своєму серці, адже для нього Бог і істинна людина – одне й те саме.

Широко відомий антиклерикалізм Сковороди, засвідчений у багатьох творах, зокрема у «Брані Архистратига Михаїла з Сатаною», а також його неприязнь до монастирського життя та відверта нехоть до духовного сану. Він продемонстрував самим своїм життям і ставленням до служителів Церкви, що обстоює ідею свободи особистості, право людини на вибір заняття, схильність до релігії, чи обрядності, також способу життя й спілкування. Навіть на тлумачення Біблії кожна людина може мати свій погляд, вважав Сковорода.

Відомо, що Сковорода не сповідався, не відвідував у церкві богослуження, серед його приятелів майже не було церковнослужителів. Сповнена сарказму картина із названого твору розкриває ставлення

Сковороди до священнослужителів, з настроями яких він був добре знайомий, оскільки доводилось тривалий час жити з ними разом у монастирі. Навіть помічній архангелом Варакілом зовнішній вигляд подорожніх сповнений іронії, викликає негативні емоції: «...бредут в преобишних Епанчах, на пять Лактей по пути влекущихся. На головах Капишоны. В руках не жезлы, а дреколіе. На шее каждому по Колоколу с веревкою. Сумами, Иконами, Книгами обвешенны. Едва! едва движутся, аки быки, Парохіальный Колокол везущий». Наступні сповнені сарказму слова не можуть не викликати сміху: «Вот разве прямо труждающийся и обремененный! Горе им, горе!» [Сковорода 2010: 841].

Відповідь-роз'яснення архангела Рафаїла ще дошкульніше характеризує істинне лице таких «ревних» служителів культу. У ці слова Сковорода вкладає своє глибоке презирство до уявних «шанувальників» Бога, які служать Йому заради наживи, у молитвах випрошують насамперед собі матеріальні блага. Висловлювання Сковороди про лицемірних служителів культу нагадують вирази із «Кишенькового богослов'я» французького просвітника Поля Гольбаха, що сховався за псевдонімом абата Берньє [Кишенькове богослов'я 1980]. Їх варто навести повністю, щоб переконатися у справжньому ставленні філософа до монахів і церковників: «Син суть Лицемеры, – сказал Рафаил, – Мартышки истинныя Святости. Они долго молятся в Костелах. Непрестанно во Псалтырь барабанят. Строят Кирки и снабдевают. Бродят поклонниками по Иерусалимам. По лицу святые, по сердцу всех беззаконнее. Сребролюбивы, честолюбивы, Сластолюбцы, Ласкатели, Сводники, не милосерды, не примирительны, радующийся злом соседским. Полагающій в прибылях благочестіе. Целующій всяк день Заповеди Господни и за Алтын их продающій. Домашній Звери и внутрєнній Зміи, лютейшіи Тигров, Крокодилов и Василисков» [Сковорода 2010: 841].

Дух епохи Просвітництва сповне й художню творчість Сковороди – особливо його байки, де він наслідував античних авторів, зокрема римського байкаря часів імперії Федра. Саме Сковорода ввів в українську літературу жанр байки. Також ідеї просвітників помітні у піснях, особливо ж у притчах. Їхня морально-етична спрямованість відповідає орієнтації Просвітництва на літературу як вид мистецтва, здатного найяскравіше і найпривабливіше зобразити високі моральні чесноти і сприяти моральному вдосконаленню людини й суспільства.

Чимало дослідників творчості Сковороди схильні вбачати у його вченні близькість до популярного в епоху Просвітництва масонства, навіть відносять його до прихильників масонів і членів масонської ложі. Масони, як відомо, проповідували ідеї релігійної толерантності, рівності всіх людей на основі природного права, справедливості, моральних чеснот, ненависті

до насильства. Проте масони не так глибоко вірили в науку і освіту, тобто не прославляли спрямованість розуму на дослідження природи, як вірили одкровенням тих авторів, що ширили таємничі письмена й знаки містики, за що їх переслідувала Церква. Сковорода ж найбільше зосередився на Біблії, вважає, що вона є тим містичним ключем, який відкриває таємниці Всесвіту як макрокосму і людині – мікркосму. Своє розуміння символів Біблії він представив світові не як одкровення, а як раціональне осмислення її потаємної мудрості, що актуальне для всіх часів і всіх християн насамперед. Нині є дослідження, автори яких вважають Григорія Сковороду основоположником критичного біблієзнавства [Лозко 2022: 225–235].

Сковорода обстоював мудрість, розсудливість, сучасною мовою – критичне мислення, про це також багато можна прочитати в його творах. У вірші «Премудрість і чоловік» він вважає, що є дві сестри – Мудрість і «безтолковщина». Мудрість шанує «чоловік Руской», а сестра її безтолковщина популярна «в Росіян», хоча вона має багато імен у різних народів. Розум у Сковороди – це не світське знання, а дарована людині Божо Премудрість, яка є ознакою справжньої людини, вона повинна нею керуватися у всіх своїх справах, але пізнання зосереджувати на самопізнанні, розкритті власної внутрішньої природи і пов'язаної з нею «сродності».

Отже, Сковорода проповідував ідеї, які суголосні з ідеями Просвітництва. Із просвітниками його поєднує прагнення змінити людину і світ, проте шлях до цього з'ясується по-різному. Коли європейські просвітники вважали рушієм і прогресу розум як світське знання, освіту й науку, передусім пізнання законів природи, то Сковорода ставив таким рушієм мудрість і розсудливість людини, її здатність думати й аналізувати. Його прагнення донині актуальне.

Список використаної літератури

- Гольбах, П. (1980.) Кишенькове богослов'я / Пер. на українську мову. К.: Політвидав України, 192 с.
- Григорій Сковорода. 250. Матеріали про відзначення 250-річчя з дня народження (1975) К.: Наукова думка, 255 с.
- Лозко, Г. (2022) Григорій Сковорода – засновник українського критичного біблієзнавства, в: Переяславські Сковородинівські студії. 36. наук. праць. Філологія. Філософія. Педагогіка. Випуск 9. Ніжин, сс. 225–235.
- Сковорода, Г. (2010) Повна академічна збірка творів. За ред. проф. Леоніда Ушкалова. Харків: Майдан, 1398 с.

Maria Kashuba

IDEAS OF EUROPEAN ENLIGHTENMENT IN THE WORKS OF HRYHORIY SKOVORODA

The main ideas of European enlighteners, reflected in the works of Hryhoriy

Skovoroda, are considered. We are talking about demands for freedom of personality, recognition of the equality of people based on natural law, anticlericalism, criticism of superstitions, rituals, declaration of art, in particular literature, as a bearer of moral virtues and an educator of morality. The European Enlightenment also affirmed the cult of reason and knowledge, faith in eternal progress based on the development of education and science, and the cult of a wise ruler – a philosopher on the throne. In the works of the Ukrainian philosopher, we observe his own, original interpretation of such ideas. Instead of the cult of reason as knowledge, Skovoroda preaches wisdom as prudence.

Hryhoriy Skovoroda lived in the Enlightenment era, but only a few researchers regarded him as a figure of this era. The reason was his lack of interest in the achievements of science and worldly knowledge. The philosopher believed that the main thing for a person is self-knowledge, the disclosure of their inner nature in order to determine the predisposition to their related work, which will lead to happiness. However, his works reflect the main ideas of the European Enlightenment.

Keywords: *Skovoroda, European Enlightenment, anticlericalism, natural law, equality of people, criticism of superstitions, freedom of personality, prudence.*

References

- Holbakh, P. (1980) *Kyshenkovye bogoslov'ia* [Pocket theology]. Per. na ukrainsku movu. Kyiv, Polityvdav Ukrainy, 192 p.
- Hryhoriy Skovoroda. 250.* [Gryhoriy Skovoroda. 250] *Materialy pro vidznachennia 250-richchia z dnia narodzhennia* (1975) Kyiv, Naukova dumka, 255 p.
- Lozko, H. (2022) *Hryhoriy Skovoroda – zasnovnyk ukrainskoho krytychnoho bibliieznavstva* [Gryhoriy Skovoroda as founder of Ukrainian critical Bible studies], in: *Pereiaslavski Skovorodynivski studii. Zb. nauk. prats. Filolohiia. Filosofiia. Pedahohika*, Vypusk 9. Nizhyn, pp. 225–235.
- Skovoroda, H. (2010) *Povna akademichna zbirka tvoriv* [Complete Works]. Za red. prof. Leonida Ushkalova, Kharkiv, Mайдan, 1398 p.

Стаття надійшла до редакції 21.03.2022

Стаття прийнята 21.04.2022

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2022.2\(38\).283059](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2022.2(38).283059)

УДК1:130.2

Олексій Роджеро

МЕТОДОЛОГІЧНІ НОТАТКИ ДО МЕТАФІЛОСОФІЯК ФІЛОСОФСЬКОЇ ДИСЦИПЛІНИ

Стаття присвячена поясненню предмета метафілософії як філософської дисципліни. Сформульовані її основні теми та проблеми, уточнюються взаємовідносини з іншими філософськими дисциплінами та галузями досліджень. Автор пропонує деякі методологічні принципи, що мають значення у розгляді такої важливої проблеми метафілософії, як проблема зв'язку філософського вчення та життя мислителя, що його створив. Ця проблема розглядається на прикладі вчення Г. Сковороди. В роботі виділені певні типи (виміри) детермінації генези філософської думки, а також проведена класифікація окремих ситуацій, пов'язаних з різними ступенями релевантності проблеми «філософське вчення та життя філософа».

Ключові слова: Г. Сковорода, метафілософія, виміри детермінації, філософське життя, редукція, антиредукція.

Розділ 2.

РІЗНОМАНІТНІСТЬ ФІЛОСОФСЬКОГО МИСЛЕННЯ ТА ІСНУВАННЯ

Нотатки, що ми пропонуємо, торкаються такої недостатньо розробленої області філософських досліджень, як метафілософія, – комплексної філософської дисципліни, інтереси якої лежать на перетині історії філософії, соціології пізнання, історії, теорії та філософії культури. Основні її теми та проблеми – генезис самої філософії, природа і специфіка філософського мислення, місце філософії в системі культури, положення філософа у світі, типи і жанри філософських досліджень, культурно-історичні і соціально-психологічні типи філософських особистостей та деякі інші питання. В цих нотатках головна увага буде приділятися розгляданню взаємовідносин вчення і мислення філософа та його життя.

В опису генезису філософської думки можна виділити декілька вимірів: саме вони в значній мірі визначають характер філософської події, якою є насамперед сам акт мислення та його результат – знання. Правомірно виділити три такі виміри і, відповідно, три лінії (напрямки) детермінації філософської думки.

Перший напрямок такої детермінації – це соціо-історична та соціо-культурна детермінація. Такий зв'язок філософії і життя знайшов своє класично повне вираження в історизмі Гегеля: «Філософія є епоха, що охоплена у думці». Ця лінія детермінації, здається, є первинною і в межах такого історичистського підходу її неможливо ігнорувати.

Другий напрямок детермінації – це еволюційні зв'язки мислення, які іноді називають «філіацією ідей». Ця лінія детермінації демонструє зв'язок

понять, термінів, проблем, принципів і схем міркувань, що створюють певний філософський напрямок, філософську школу або систему з попередними чи наступними результатами роботи філософської думки. Доволі очевидно, що без встановлення такого зв'язку не обходиться жодне історико-філософське дослідження.

Нарешті, третій напрямок детермінації, який можна позначити як екзистенційний, – це особистість і життя самого мислителя.

Практика і досвід досліджень показує тенденцію до зниження значущості ліній детермінації від першої до третьої. Однак усі три лінії детермінації і, відповідно, три виміри аналізу філософських систем і мислених комплексів – культурно-історичний, логіко-теоретичний (проблемно-концептуальний) і персонально-екзистенційний – однаково необхідні для продуктивного історико-філософського та філософсько-історичного осмислення.

Описуючи та аналізуючи філософські ідеї і концепції, ми – свідомо чи несвідомо – здійснюємо те, що у феноменологічній традиції має назву редукції – здійснюємо редукцію відносно життя творців цих ідей і концепцій. У цій редукції ігноруються акти буттєвого постулювання цих ідей, а також їх створення мудрецами, філософами, мислителями.

Адже очевидно, що всі ці люди не тільки мислили, але і існували та жили. Тим не менш, у дослідженнях з історії філософії не знаходяться методи вивчення філософського *життя* – життя людей, що здійснювали філософську роботу і створювали певні мисленнєві конструкції. Останні виявляються простим трансгресіентом суккупності відносин, що були породжені відповідними культурними та життєвими обставинами. Такий підхід до науки, до філософії, а також до культури базується на принципі ізолюючої абстракції і здійснюється, як вже було сказано, операцією редукції. Цей підхід у багатьох випадках є правомірний і продуктивний. Але в деяких випадках його використання передбачає певне виключення. Наприклад, коли мова йде про філософське вчення Сократа, то неможливо залишити за дужками особистість, характер, вчинки цієї людини у різних обставинах її життя і, особливо, смерті. Так само й осмислення філософських роздумів К'єркегора, екзистенційного характеру його поглядів, безумовно, передбачає звертання до обставин життя цієї людини. До таких самих виключень, вочевидь, належить також філософське вчення та життє Г. Сковороди. На цьому прикладі ми спробуємо типологізувати ситуації, що передбачають використання для вирішення цієї проблеми особливих методологічних прийомів.

Перш за все, ми будемо керуватися методологічним принципом, який можна вважати своєрідною антиредукцією. Як ми вже казали, у феноменологічній традиції призупинення актів буттєвого покладання,

утримання (*erosche*) від надання онтологічного статусу предметностям свідомості, як відомо, має назву редукції. У підході, який ми тут використовуємо, навпаки, мисленнєві конструкції та ідейно-теоретичні комплекси набувають буттєвого значення у життєвій долі їхніх творців. Для того, щоб краще розібратися у цій ситуації, потрібно було б попередньо хоча б намітити деяку типологію різноманітних варіантів філософської роботи.

Всяляка типологія спирається на класифікацію, класифікація, як відомо, передбачає поділ. І перший поділ у філософському мисленні людства торкається поділу мислення Сходу і мислення Заходу. Цей поділ є не стільки географічним, скільки генеалогічним: абсолютно ясно, що генеза філософської думки у стародавній Індії і стародавньому Китаю суттєво відрізняється від її генези у стародавній Греції. Індійська філософська думка є прямим і безпосереднім продовженням релігії та міфології – навпроти, рання давньогрецька філософія відштовхується від релігійно-міфологічної традиції в обох сенсах цього слова: в сенсі наслідування і в сенсі відділення, відокремлення. Саме тому у давньоіндійській традиції мислення саме це мислення є акт виконання безособових смислів, а участь у цьому процесі емпіричної людської особистості є, по суті, чимось випадковим і малозначущим – таким, що завжди можна «відмислити» (піддати рефлексії, відрефлектизувати). Але в давньогрецькій традиції мислення це зробити практично не можливо, оскільки вже перші грецькі філософи кажуть завжди від першої особи, від власного імені.

Доволі цікаво, що філософське мислення у стародавній Греції виникає у той же час, коли там виникає лірична поезія. А виникає вона не тоді, коли використовуються її теми (кохання, захоплення, сум, нудьга та ін.), а перш за все тоді, коли поет виникає автор, коли поет розпочинає говорити про себе і від свого власного імені. І відомий 50-й фрагмент Геракліта («Не мене слухати, а прислуховуватися до логосу...») не є виключенням, а навпаки, є підтвердженням цього положення. Геракліт отримав можливість так висловлюватися тільки після того, як давньогрецькі філософи у своїх поемах «*Peti physis*» почали пояснювати світобудову, не спираючись на вкорінену релігійно-міфологічну традицію, а висувачи аргументи, що витікали з їхнього власного розуміння природи речей.

У той же час і в традиції західного філософського мислення, де на відміну від східного, перш за все стародавньоіндійського, особистісно-екзистенційний вимір філософського мислення не може бути елімінованим, і градієнт цього виміру не є однаковим для різноманітних філософських вчень. Його мінімум ми можемо знайти у філософських системах типу гегелівської. Знайомство з життям цього німецького філософа мало що дає

для розуміння його філософського вчення. Інша справа, як ми вже казали, це життя Сократа або К'еркегора: тут цей градієнт досягає свого максимального значення. Проміжок можна було б відвести для філософської творчості Канта або, скажімо, Спінози. Якщо зміст кантівських творів, кантівські підходи та принципи мають універсальний і загальнозначущий характер, то їхній генезис бачиться у неمالій мірі пов'язаним з характером особистості самого Канта, з моральною атмосферою його виховання у родині і з тим соціальним і релігійним середовищем, де відбувалося ідейне і духовне формування цієї людини. Ймовірно, приблизно те ж саме ми бачимо у випадку Спінози: його моральні та світоглядні принципи ніяк не можуть бути визнаними іррелевантними у відношенні його головних творів – «Етики» та «Теологічно-політичного трактату». Однак у більшій (майже граничній мірі) такий зв'язок треба визнати відносно фігури Григорія Сковороди [Ковалінський 1972; Махновець 1972]. Цей зв'язок між особистістю мислителя та його життям, життєм (відносно Сковороди цей термін найбільше підходить) є двостороннім: саме так, як образ думок і стрій переконань цього філософа визначали спосіб його існування, відкладаючись у певні події його біографії, так і сам цей спосіб існування визначає сприйняття і розуміння його філософського мислення і оцінку його філософських поглядів. (Тут ми бачимо такий спосіб зв'язку, що є аналогічним відомій моделі сполучених судин у фізиці, а у розділі логіки, що має назву теорії аргументації, вказується на такий вид аргументації, як «аргумент від людини» (*argumentum ad hominem*). Цьому розділу логіки деяким чином відповідає такий найменш розроблений розділ семіотики, як прагматика).

Відношення між творцем і відтворенням не є тільки проблемою теології, але також має суттєвий інтерес і для розуміння художньої творчості (поезії, музики, тощо), а також для аналізу генезису і сутності філософської думки (що нас, власне, і цікавить в першу чергу). Як висновок, ми можемо стверджувати, що образ життя філософа імплантується (вбудовується) з необхідністю в образ його філософії в тому випадку, коли образ філософії приймає до себе – у якості предмету уваги та рефлексії – саме життя. Або інакше: життя філософа стає співвідносним з його філософією, коли ця філософія сама постає ціннісно-смысловим охопленням і осмисленням життя. Такою і є справжня філософія.

Список використаної літератури

Ковалінський, М. (1972) *Жизнь Григория Сковороды*, у: *Сковорода, Г. Полне зібрання творів у двох томах*, Київ, Наукова думка, с. 439–476.

Махновець, Л. (1972) *Григорію Сковороду*, Київ, Наукова думка.

Oleksii Rodgero

METHODOLOGICAL NOTES ON METAPHILOSOPHY AS A PHILOSOPHICAL DISCIPLINE

The paper deals with the explanation of the subject of metaphilosophy as a philosophical science. The main themes and problems of metaphilosophy are formulated, and its interrelation with other philosophical subjects and fields of research is clarified. The author proposes some methodological principles that are essential in dealing with such an important problem of metaphilosophy as the relationship between a philosophical doctrine and the life of the thinker who created it. This problem is examined through the life and philosophical doctrine of G. Skovoroda. The paper also identifies certain types (dimensions) of determination of the genesis of philosophical thought, and classifies particular cases associated with different degrees of relevance to the problem of "philosophical doctrine and the life of the philosopher".

Keywords: *G. Skovoroda, metaphilosophy, dimensions of determination, philosophical life, reduction, antireduction.*

References

- Kovalinskii, M. (1972) *Zhizn Grigorija Skovorody* [Life of Grigori Skovoroda] in: *Skovoroda, G. Polne zibrannja tvoriv u dvoh tomah*, Kyiv, Naukova dumka, pp. 439–476.
Mahnovets, L. (1972) *Grigori Skovoroda* [Grigori Skovoroda], Kyiv, Naukova dumka.

Стаття надійшла до редакції 1.04.2022

Стаття прийнята 1.05.2022

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2022.2\(38\).283061](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2022.2(38).283061)

УДК 009:168.522

Олександр Афанасьєв, Ірина Василенко

МЕТАМОДЕРНОВІ МАНДРИ: ВІД ІРОНІЇ ДО МЕТАІРОНІЇ

Метамодерн, як один із феноменів сучасної культури, спрямований проти постмодерністської тотальної іронії, веде до становлення метаіронії з її щадним кепкуванням і обережною щирістю, допомагаючи відорудженню й утвердженню загальнолюдських цінностей.

Ключові слова: *постмодерн, метамодерн, метанаратив, іронія, постіронія, метаіронія.*

Епоха постмодерну, мабуть, завершується. У всякому разі, міркування на цю тему дедалі частіше можна зустріти останніми десятиліттями [Афанасов 2019; Бурлака 2000; Шинкаренко 2019; Епштейн, Савчук 2004], і діячі культури, часом видаючи бажане за дійсне, вітають настання ери метамодерну. Поняття «метамодерн» узагальнює ті явища, які називали пост-постмодерном, гіпермодерном, альтермодерном, трансмодерном, діджимодерном тощо. [Михайлова 2019]. Водночас назвати феномен метамодерну таким, що витіснив все інше, ще, як мінімум, зарано. Очевидно, що деякі культурні тенденції цим терміном скоплені, але чи реалізуються вони в майбутньому повною мірою, невідомо. Найімовірніше, саме з цієї причини не сформувалася стійка філософська течія під ім'ям «метамодерн». Та й ті новачки, які відносять до метамодерну, лише невелика частина ландшафту сучасного мистецтва, де є присутнім ледь не все розмаїття напрямів, жанрів, ідей, що існують в історії культури. Проте феномен метамодерну зафіксовано і потрібне його осмислення [Vermeulen, van den Akker 2015], насамперед щодо проголошуваних цінностей та іронії як важливої складової культури взагалі і, зокрема, її конкретно-історичних проявів: модерну, постмодерну і метамодерну. Остання обставина зумовила мету статті.

Прикметою часу, чітко зафіксованою в метамодерній, є зміна сприйняття світу під впливом технічних засобів. Часом телевізійна картинка в деякому телесюжеті видається більш реальною, ніж сама реальність. Це породжує, серед іншого, відставання раціонального від чуттєвого, рефлексивного від інтуїтивного, цілісного від фрагментарного, пояснювального від описового. Мабуть, не випадково голландці Т. Вермулен і Р. Ван ден Аккер, які опублікували 2010 року свої «Нотатки про мета модернізм», назвали свій текст нотатками. Це не була спроба створення ґрунтовної, глибоко обґрунтованої теорії. Швидше, це були певною мірою картинки, перелік інтуїцій, опис відчуттів діячів мистецтва з мінімумом аналізу й аргументації. Тут далася взнаки і кліповість мислення і світовідчуття, що стала характерною

рисом сучасного освоєння світу, і переважання фрагментарного, емоційного ставлення до тенденції, що не усталилася. Зрозуміло, неабияку роль зіграла і специфіка образотворчих засобів мистецтва, адже саме художники і письменники раніше за інших зафіксували зазначені тенденції.

Усе це прояснює, чому метамодерн не стільки філософія чи теоретична течія в культурі, скільки світовідчуття певної кількості людей, що намагаються його якось осмислити, виразити та відрізнити від інших світовідчуттів і світоглядів, зокрема від постмодерну.

Метамодерн явно протистоїть цінностям постмодерну, які, як часом стверджують, являють собою відмову від цінностей. Заради точності зазначимо, що від цінностей відмовитися неможливо, вони основа будь-якого ставлення людини до чого завгодно. Тому постмодерн, радше, відкидав цінності модерну, зводячи жорстко іронію щодо них у найвищу цінність. Туди ж потрапляли відверті сарказм, цинізм, деконструкція.

Мистецтво, що іменує себе метамодерном, навпаки, прагне реконструкції, відродження дискурсу, великих оповідань, наприклад, відродження міфу [Vermeulen, van den Akker 2015]. Щоправда, відродження відбувається своєрідно. Це радше занурення в зображення сучасних ситуацій міфічних образів і сюжетів, як, наприклад, на полотнах американського художника Адама Міллера. Такий прийом справляє сильне враження на глядачів. Художник ніби представляє своєрідні моделі, які глядач може приміряти на себе і прожити, відчуття ситуацію разом із персонажами або замість них. І сам автор не просто щось зображує, а розкриває або привидкриває свій внутрішній світ, і втягує глядача в діалог різноманітних самовтілень і проживань, відчуттів різних моделей життя. Іноді це називають гіперсаморефлексивністю. Особливо вражає перетин екологічних, гуманітарних тем із міфічними образами, що змушує відчувати, переживати й осмислювати крихкість життя в сучасних умовах. Подібний підхід у творчості можна позначити, як своєрідне вивільнення гуманності, людяності, загалом загальнолюдських цінностей 3-під преса постмодерністської тотальної іронії, що, втім, не означає відмову від іронії.

Варто зауважити, що іронія можлива з будь-якого приводу. Убивча у своїй сміхопороджувальній основі іронія Вольтера в Новий час торувала дорогу цінностям модерну, що були всього лише чуттєво-раціональною конструкцією: від природних невідчужуваних прав людини до моральних та естетичних ідеалів, що мало відповідали реальній агресивній, аморальній, неестетичній, тваринній сутності людини. Адаже багато сотень тисяч років людина була лише мислячою твариною, перш ніж в останні кілька тисячоліть стала більш-менш цивілізованою. Ясно, що саме в ній переважає. Тому-то просвітителям і потрібен був фантастичний, вигаданий метанаратив про

розумну, прекрасну надморальну природу і, відповідно, її дітище, людину, яку псує лише погане суспільство. Отже, людину треба привести у відповідність до її розумної природи за допомогою просвіти, конституції та взагалі розуму. Не останнє місце там посідали нарativi та метанарativi про прогрес, гуманізм, призначення людини тощо. Трагедія людства в тому, що розум виявився здатним створити не тільки їх, а й засоби знищення цивілізації, побудованої на цінностях модерну. Іронія постмодерну допомогла осмислити цю суперечність, але не усунути чи розв'язати її.

Шлях до розв'язання зазначеної суперечності значною мірою досягається відтворенням метанаративів Нового часу. Справді, певні метанарativi модерну акумулюють у собі найвищі цінності: гуманізм, істину, добро, красу та інші загальнолюдські цивілізаційні ідеали.

Нейронічне, серйозне ставлення до вищих цінностей відносно нове явище в сучасному мистецтві. Воно нове саме відносно, оскільки, за великим рахунком, ніколи не зникало, а лише переосмислювалося контрольними тенденціями, що періодично виникали, починаючи від кінців і закінчуючи постмодерном. Тому повернення метанаративів видається закономірним і певною мірою цілющим, оскільки тотальна іронія, цинізм, контркультура явища болочі. Хочеться вірити, не смертельно болочі.

Розв'язуючи одні суперечності, метамодерн нагромаджує інші, зокрема, визнаючи рівноправними не лише масову і елітарну культуру, романтизм і реалізм, модерн і постмодерн, а й демократію і тоталітаризм. Певною мірою така позиція зрозуміла і навіть закономірна. Адже практика тоталітарних режимів дала приклади творчого творення і навіть процвітання, хоча прикладів агресії, нелюдськості, дегуманізації незмірно більше. Але в ситуації кліповості сприйняття і мислення, хаотичності світоглядних орієнтирів часто плугають загальне і одиничне, частину і ціле, образ і реальність, природне і неприродне. Названі характеристики дуже характерні для міфологічного світовідчуття. Можливо, саме ця обставина провокує митців на використання у творчості міфологічних образів і сюжетів. У цьому сенсі не є випадковістю антропоморфізація образів живої природи, коли людські риси приписуються тваринам або рослинам, а часом і об'єктам неживої природи. Ця притаманна міфам риса стала частим прийомом у художній творчості (який інколи називають надпроекцією), що якраз і вирізняє представників метамодерну, де вбачається один із варіантів проголошуваної ним осциляції як коливання між крайнощами, наприклад, романтизму та реалізму або іронії та нейронії. Водночас метамодерн доволі обережний у політичному сенсі й, попри проголошувану безмежність усіляких осциляцій, не вітає будь-які варіанти, наприклад, дистанціюється

від ідеологічних метанаративів [Тернер 2011].

Очевидно, метамодерн є своєрідним подоланням деяких крайнощів постмодерну, що ведуть, наприклад, до цинізму або байдужості. Але ж будь-яка ідея, доведена до логічного кінця, загрожує абсурдом. Прикладів тому чимало, як у теоріях, так і в практиках: починаючи від нігілізму, байдужості та контркультурних тенденцій стародавніх скептиків або кініків і закінчуючи теоретичним і практичним втіленням марксизму. Не позбавлений відомої абсурдності й метамодерністський живопис чи література, зокрема, у своїй ускладненості, надмірності, перенасиченості, коли в мистецькому творі на опис елементарного руху руки витрачається кілька сторінок або наводиться формула механічного руху за умови згадки про гайку, що котиться. Аналогічно в живописних полотнах Адама Міллера або Біллі Норрбі спостерігаємо надскладне, явно надлишкове поєднання фігур, композицій, смислів, міфологічних, фантастичних і реалістичних образів. Утім, провокація різноманітних інтерпретацій у відомому сенсі може вважатися гідністю мистецтва. А надмірність сюжетних побудов дає змогу реалізувати проголошувану осциляцію між нейронією, іронією, постіронією, метаіронією.

Іронія періоду постмодерну реалізувалася в скептичному і глузливому ставленні до загальних цінностей метанаративів, мабуть, з надлишком. Однак, не маючи надійного ґрунту у вигляді деякої стійкої системи цінностей, навряд чи можна займатися творчістю, знаходячи відгук у сучасників. Тому іронія, як скепсис і глузування, допомагає, з одного боку, критично оцінити те, що відбувається, допомагає у відборі стійких цінностей, з іншого, - не може довго залишатися загальною, тотальною. Потрібні деякі табуйовані островці, певний набір цінностей, захищений від наслідків. Метанарativi, мабуть, найнадійніший, якщо не єдиний, постачальник і хранитель зазначеного набору цінностей. Мабуть, ця ситуація має на увазі, коли констатується, що прихильники пост-іронії не виступають з позицій анти-іронії, а радше прагнуть зберегти постмодерністські критичні осяння, але подолавши їхні тривожні виміри [Константину 2019].

Іронію звинувачували в її негативних наслідках, що велими несправедливо. Адже не іронія спричинила цивілізаційні проблеми чи цинізм і нігілізм. Сама іронія була відповіддю на бездуховність, нелюдність, абсурдність. За бездуховність мало б відповідати тотальне споживацтво як закономірний результат економічного розвитку, за абсурдність мали б відповідати глобальні проблеми як прояви суперечливості науково-технічного прогресу, за нелюдськість мали б відповідати відповідні технології, які роблять людину зайвою в цьому світі, та сумнівні ідеології, які реанімують відкинута історією цінності. Іронія лише оголила, але не породила ці

проблеми. Їхня тотальність призвела до тотальної іронії. Користь від неї величезна: стало зрозуміло, що людству потрібна стабільна гуманна система цінностей як основа світопорядку. Усвідомлення цього факту утверджується в сучасній культурі. А іронія перетворюється на ніжніший і обережніший інструмент шадної критики, чому зазвичай іменується постіронією, зокрема, коли не зовсім зрозуміло, чи треба інтерпретувати образ буквально, чи алегорично, й автор дає змогу глядачеві чи читачеві самому обрати підходящу інтерпретацію, особливо коли він сам не впевнений в однозначності тлумачення. Тут доречний також термін «метаіронія» і щодо можливої іронії над іронією, і щодо осциляційних рухів до різних варіантів іронії. Крім того, термін «метаіронія» має на увазі, що іронія є феноменом всеосяжним, оскільки від неї ніщо не сховається, але не тотальним у плані застосування не тому, що висміювання заборонене соціальними структурами або навіть культурними нормами, а тому, що це свідомий вибір діячів культури, які, за умовчанням, застосовують лише окремі шадні види іронії та дозують їх.

У метамодерністському контексті переважає термін «відчуження», у сенсі переживання, який часто співвідносять із терміном «структура почуттів». Його ввів в обіг Реймонд Вільямс [Williams 1977]. Мається на увазі, що світогляд певної епохи можна схарактеризувати лише по її закінченні, а в момент її переживання й осмислення немає того потрібного дистанціювання для глибоких раціональних світоглядних узагальнень. Справді, така ситуація має місце завжди, в будь-який історичний період. Тому дослідникам, які живуть пізніше досліджуваної епохи, нелегко зрозуміти думки й особливо почуття людей досліджуваного періоду, навіть якщо їх гарно викладено, скажімо, у щоденниках, по свіжках, так би мовити, слідах.

Неможливо осмислити безпосереднє переживання із застосуванням усього ціннісного категоріального апарату пережитої епохи, тим паче, якщо він ще не склався у своїх метанаративах, що станеться пізніше. Змінюється час, відповідно, змінюється структура почуттів, а спроба цю структуру зафіксувати й передати словами неминуче матиме більше почуття, ніж рацію. Ще й тому в метамодерні більше вражень, ніж роздумів. Тим паче, що враження більш деталізовані, більш особистісні, більш конкретні, а відповідно, багатші, ніж теорії. Але, з іншого боку, враження не настільки стійкі, не цілком визначені, вони схильні до коливань. Схоже, саме з цим пов'язаний основний концепт метамодернізму – «осциляція» як постійне розгойдування між модерністським оптимізмом і постмодерністською іронією, між серйозністю та сміхом, між ступором і активною дією, між страхом та ентузіазмом [Vermeulen, van den Akker 2010], і, додамо, між неіронією, іронією, постіронією, метаіронією.

Якщо теорія завжди «запізнається», та й раціо з його неминуче недосконалою мовою не цілком адекватний переживанню, то структуру почуттів можна передати за допомогою атмосфери в сенсі Бьоме [Бьоме 2018]. Під атмосферою Бьоме розуміє особливі властивості простору між суб'єктом і об'єктом сприйняття, саме переживання до осмислення. Але навряд чи в такомуразі мистецтво перетворюється на метод пізнання, хоча в певному сенсі художник стає дослідником, конструюючи атмосферу, тим самим створюючи умови для переживання чуттєвого досвіду. Раціоналізувати структуру почуттів у такий спосіб, мабуть, не можна, але відчутти об'єкт можна.

Ще однією рисою метамодерну, пов'язаною з поняттям «іронія», є «нова щирість». Мається на увазі, що метамодерністське покоління, тобто люди ХХІ століття (або народжені в 90-ті роки попереднього століття), є щирими, хоча засвоїли іронію постмодерну, що не передбачає щирості за визначенням, адже іронія є якраз способом різноманітних іносказок, щоби приховати буквальный смисл висловленого, завулувати щирість, особливо, коли іронія безпосередньо породжує сміхову ситуацію. Іронія має непереборний сміховий зміст. Різноманітні відтінки об'єктивної, трагічної, романтичної, філософської, епічної іронії пов'язані з незлічними сміховими відтінками: від саркастичного сміху до співчутливої усмішки [Афанасьєв, Василенко 2016]. Посидання іронії зі щирістю за всієї суперечливості такого поєднання не дивує дослідників метамодерну, оскільки в цьому також можна уледити розгойдування між крайностями, елемент вищеназваної осциляції. Якщо відволіктися від того, що щирість може образити не менше, ніж іронія, особливо в їдлива іронія, або ж відкрити глузування, то можна припустити, що на відміну від постмодерну, який у своїй деконструкції є безжалісно чесним, метамодерні свого новою щирістю намагається не травмувати себе та інших, не нав'язувати раціональних та інших оцінок, дати людині самій розібратися у своїх «прожиттях» зображеної реальності.

Це зовсім не означає, що автор повністю оголив перед глядачем свій задум або потаємні міркування, виливши свою душу в абсолютній щирості, навіть якщо включив у літературний твір елементи автобіографії. Найімовірніше, він постарався не особливо відкритися або навіть запропонував варіанти своєї щирості. У цьому й полягає новизна щирості. Читач чи глядач має змогу розгойдуватися, осцилювати або, якщо завгодно, мандрувати різними варіантами своєї інтерпретації, від точного, адекватного прочитання до іронічного іносказання аж до глузування над представленою чи побаченою іронією. Тому ні в полотнах, ні в текстах метамодерну немає абсолютного реалізму, як і абсолютної вгадки, нещадної критики чи

повного схвалення. Хоча за бажанням і це можна там виявити як деяку точку, приватний елемент на дузі осциляції. Але на всьому шляху коливанням такий елемент не вип'ячується.

Подібна ширість справді нова. З одного боку, вона ніби прихована, але, з іншого боку, її можна виявити повною мірою. Навіть якщо це буде тільки думкою деякого глядача. У цьому плані її можна назвати обережною, обачною. Вона для тих, хто її вловить, як йомуздається. Уточнити, перевірити свою думку все одно немає можливості, права на єдино вірну думку немає ні в кого.

Іронія, що супроводжує нову ширість на всьому шляху осциляції, також грає багатьма відтінками неоднозначності, тут і її відсутність, і просто алегоричний вислів, і завуальоване алегоричне висловлювання, через що не завжди зрозуміло, чи є там глузування, чи ні, і глузування над глузуванням. Однак, важливо підкреслити, що у творах метамоделю не знайти виключно однозначного сарказму, злісного глузування, цинічного висміювання. Не знайти не лише через відсутність однозначності, а й завдяки відродженню гуманності та загалом загальнолюдських цінностей.

Тому складається враження, що така іронія, вона ж постіронія, вона ж метаіронія, залежно від ділянки осциляції, від точки на маршруті мандрівки смислами будь-якого витвору мистецтва, є шадною, порівняно з тотальною нещадною іронією постмодерну.

Як висновки зазначимо таке. Метамоделю, як один із феноменів сучасної культури, апелює більше до чуттєвого переживання, ніж до раціонального осмислення. Метамоделю не став визначальною рисою сучасної культури, але вловив одну з її тенденцій, яка спрямована проти постмодерністської тотальної іронії, веде до становлення метаіронії з її шадним кепкуванням і обережною ширістю, спричиняє відродження метанаративів із загальнолюдськими цінностями.

Список використаної літератури

- Афанасов, Н. (2019) *В поисках утраченной современности*, в: *Социологическое обозрение*. Центр фундаментальной социологии, т. 18, № 1, сс. 256–265.
- Афанасьев, О., Василенко, І. (2016) *Іронія і сміх*, в: *Добірка / Докса*, вип. 1 (25), сс. 7-18.
- Бёме, Г. (2018) *Атмосфера как фундаментальное понятие новой эстетики*. URL: <https://metamodernizm.ru/atmosphere-and-a-new-aesthetics/>
- Бурлака, В. (2000) *Постмодернізм помер. Хай живе пост-постмодернізм*.

- URL: https://zn.ua/ukr/ART/postmodernizm_pomer_hay_zhiv_e_postmodemizm.html
- Константиноу, Л. (2019) *Четыре лика постиронии*. URL: <https://metamodernizm.ru/four-faces-of-postirony/>
- Михайлова, Л. (2019) *Эссе о метамоделю в трех частях*. URL: <https://syg.ma/@lubasta/essie-o-mietamodiernie-v-triekh-chastiakh-chast-i-sostoianiiie-mietamodierna>
- Тернер, Л. (2011) *Манифест метамоделюста*. URL: <https://www.livelib.ru/work/1002631584-manifest-metamodernista-lyuk-tjorner>
- Шинкаренко, О. (2019) *Манифест метамоделюзму*. URL: <https://olehshynka-renkomedium.com/%D0%BC%D0%B0%D0%BD%D1%96%D1%84%D0%B5%D1%81%D1%82-%D0%BC%D0%B5%D1%82%D0%B0%D0%BC%D0%BE%D0%B4%D0%B5%D1%80%D0%BD%D1%96%D0%B7%D0%BC%D1%83-9886b09b8af>
- Эпштейн, М. Савчук, В. (2004) *Светлой памяти постмодерну посвящается...* URL: <http://www.photoline.ru/forumbb/viewtopic.php?f=15&t=11707&view=previous>
- Vermeulen, T., van den Akker, R. *Misunderstandings and clarifications* (2015). URL: <http://www.metamodernism.com/2015/06/03/misunderstandings-and-clarifications/>
- Vermeulen, T., van den Akker, R. (2010) *Notes on Metamodernism*. Journal of Aesthetics & Culture, vol. 2, pp. 1-14.
- Williams, R. (1977) *Marxism and Literature*. Oxford, New York, Oxford University Press, 128 p.

Alexander Afanasiev, Irina Vasilenko

METAMODERN TRAVELS: FROM IRONY TO META-IRONY

The metamodern attempts to supplant the postmodern. It is characterized by a special understanding of irony. It is quite different from the total rigid irony of postmodernism.

Irony has always existed. However, its character, types, and objects differed significantly. Voltaire's irony in the New Age was not total. The supreme values of Reason and Enlightenment in the modern era were not subject to ridicule. For the postmodern there were no taboos, so irony became total, and ridicule of the values of modernity became harsh and destructive. However, the purifying positive character of such irony also took place. Metamodernism wants to revive the values and metanarratives of modern. It denies the rigid irony of the postmodern, but it does not abandon irony altogether.

The irony of the metamodern is connected to a new sincerity. The author's intention along the whole path of the oscillating interpretation is now hidden, now it is sincerely revealed. Such sincerity can be called circumspect. The reader or viewer has the opportunity to travel through various versions of his interpretation, from an accurate reading to an ironic allegory, all the way to a mockery of the irony presented. Irony accompanies the new sincerity all the way through the oscillation and plays with many shades. There is the absence of irony, simple irony, post-irony, and meta-irony.

In the metamodern, irony becomes a cautious instrument of sparing criticism. It is a conscious choice of cultural figures, who tend to apply certain non-rigid types of irony and dose them, combining them with cautious sincerity. The contradictory combination of irony and sincerity fits into the paradigm of oscillation. With such irony, the metamodern tries not to traumatize anyone, not to impose assessments, and to let the individual sort out his or her own experience of the images and situations depicted.

Keywords: postmodern, metamodern, metanarrative, irony, postirony, metairony.

References

- Afanasov, N. (2019) *V poyskakh utrachennoi sovremennosti* [In Search of the Lost Modernity], v: *Sotsyolohycheskoe obozrenye*. Tsentr fundamentalnoi sotsyolohyy, t. 18, № 1, pp. 256–265.
- Afanasiev, O., Vasylenko, I. (2016) *Ironiia i smikh* [Irony and laughter], v: *Дόξα / Докса*, vyp. 1 (25), pp. 7-18.
- Boeme, H. (2018) *Atmosfera kak fundamentalnoe poniatye novoi estetyky* [Atmosphere as a fundamental concept of new aesthetics] URL: <https://metamodernizm.ru/atmosphere-and-a-new-aesthetics/>.
- Burlaka, V. (2000) *Postmodernizm pomer. Khai zhyve post-postmodernizm* [Postmodernism is dead. Long live post-postmodernism]. URL: https://zn.ua/ukr/ART/postmodernizm_pomer_hay_zhyve_postmodernizm.html
- Konstantynu, L. (2019) *Chetyre lika postironii* [The four faces of postirony]. URL: <https://metamodernizm.ru/four-faces-of-postirony/B?hme>.
- G. (2018) *Atmosfera as a fundamental concept of new aesthetics*. URL: <https://metamodernizm.ru/atmosphere-and-a-new-aesthetics/>
- Mykhailova, L. (2019) *Esse o metamoderne v trekh chastiakh*. [Essay on metamodern in three parts]. URL: <https://syg.ma/@lubasta/essie-omietamodiernie-v-triekh-chastiakh-chast-i-sostoianiiie-mietamodierna>
- Termer, L. (2011) *Manyfest metamodernysta*. [Metamodernist Manifesto]. URL: <https://www.livelib.ru/work/1002631584-mani-ifest-metamodernista-lyuk-tjorner>

Shinkarenko, O. (2019) *Manifest metamodernizmu* [The Manifesto of Metamodernism]. URL: <https://olehshynkarenko.medium.com/%D0%BC%D0%B0%D0%BD%D1%96%D1%84%D0%B5%D1%81%D1%82-%D0%BC%D0%B5%D1%82%D0%B0%D0%BC%D0%BE%D0%B4%D0%B5%D1%80%D0%BD%D1%96%D0%B7%D0%BC%D1%83-9886b09b8af>

Epstein, M., Savchuk, V. (2004) *Svetloi pamiaty postmoderna posviashchaetsia...* [A dedication to the memory of postmodernism...] URL: <http://www.photoline.ru/forumbb/viewtopic.php?f=15&t=11707&view=previous>

Vermeulen, T., van den Akker, R. *Misunderstandings and clarifications* (2015). URL: <http://www.metamodernism.com/2015/06/03/misunderstandings-and-clarifications/>

Vermeulen, T., van den Akker, R. (2010) *Notes on Metamodernism*. Journal of Aesthetics & Culture, vol. 2, pp. 1-14.

Williams, R. (1977) *Marxism and Literature*. Oxford, New York, Oxford University Press, 128 p.

Стаття надійшла до редакції 17.04.2022

Стаття прийнята 17.05.2022

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2022.2\(38\).283062](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2022.2(38).283062)

УДК 1+608.1

Костянтин Райхерт

ФІЛОСОФСЬКІ ЕВРИСТИКИ Я. ГАРТМАНА ТА Я. ГНАТЮКА

Продовжується огляд філософської евристики. Розглядаються концепції філософської евристики Я. Гартмана та Я. Гнатюка. Філософська евристика Я. Гартмана вивчає філософію з огляду на її евристичність. Філософська евристика Я. Гнатюка є методологією, орієнтованою на вивчення творчості філософів.

Ключові слова: евристика, концепт, метафілософія, філософія, філософська евристика.

Алан Гаск класифікує Дж. Багіні, Я. Гартмана, Д. Деннета, Р. Нозіка та П. С. Фосла як розробників філософської евристики [Наґек 2018: 295]. Більшість із названих філософів створили концепції філософської евристики як певний інструментарій для мислення, розв'язання задач або філософування. Однак є такі концепції філософської евристики, які неможна просто охарактеризувати як інструментальні. До таких концепцій належить філософська евристика Яна Гартмана. Також до таких концепцій належить філософська розробка Ярослава Гнатюка. Метою цієї частини є огляд філософських евристик Я. Гартмана та Я. Гнатюка.

1. Філософська евристика Я. Гартмана

З 1993 року польський філософ Ян Гартман (*Jan Hartman*) розробляє свою версію філософської евристики (пол. *heurystyka filozoficzna*). Ця версія представлена в таких працях Я. Гартмана, як «Філософська евристика» (*Heurystyka filozoficzna*, 1997) [Hartman 1997b; Hartman 2011; Hartman 2015], «Техніки метафілософії» (*Techniki metafizologii*, 2001) [Hartman 2001] та «Через філософію» (*Przez filozofie*, 2007) [Hartman 2007]¹.

У «Філософській евристиці» Я. Гартман пропонує програму реформування та систематизації метафілософської рефлексії. Ця програма передбачає створення з нуля філософської евристики як концепції метафілософії.

Вихідною думкою Я. Гартмана є те, що «евристика» – в широкому значенні – це те, що корисне для пізнання, особливо дискурсивного, що просуває пізнання вперед» [Hartman 2011: 11]. Для Я. Гартмана «усі чинники науки, які класифікуються як інтелектуальні засоби (питання, гіпотези, методи) та які сприяють досягненню пізнавальних цілей, належать до так званої «еврези» (пол. *heurza*)² та можуть бути розглянуті з огляду на їхню евристичну цінність» [Hartman 2011: 11]. Я. Гартман наголошує на

методологічному розумінні евристики, метою якої є використання «знання евристики як засобу покращення знання про предмет (про науку)» [Hartman 2011: 11].

Я. Гартман указує на те, що евристика не є частиною якогось когнітивного процесу чи дискурсу, але складає разом із ними певну єдність: «Ми не хочемо відокремлювати результат пізнання від дискурсу, який до нього призводить. Кожний елемент дискурсу є певним результатом, який евристично розглянутий по-різному, та одночасно є етапом, чи моментом евризи, що веде до подальших думок і речень» [Hartman 2011: 12]. Звідси: важливим виявляється те, що «думка» чи «речення» є результатом комбінації теоретичних і нетеоретичних умов, комбінованої евризи [Hartman 2011: 12], а не лише результатом конкретного дискурсу [Hartman 2011: 12]. Евристичний процес є передусім формою мислення, особливо філософського, а не простим «зв'язком між метою та засобами» [Hartman 2011: 12]. Все це спонукає Я. Гартмана до думки, що саме поняття евризи має розумітися у найширшому значенні: «не лише як інтелектуальні чинники, які визначають форму філософської думки чи висловлювання (пресупозиції, логічні форми, лінгвістичні детермінанти, методи), але також як усі чинники, зокрема «натуралістичні» (психологічні та соціальні), котрі є її частиною (психологічні та фізичні)» [Hartman 2011: 12].

Фактично Я. Гартман розуміє під «філософською евристикою» міркування в філософії щодо різних аспектів і умов філософування з метою розширити та коригувати наявні погляди [Hartman 2011: 12]. Іншою метою: філософ звертається до філософської евристики в ситуації, коли потрібно перетворити вже наявні знання, – задля цього філософ звертається до розгляду способів і процесу отримання вже наявного знання (тобто способів і процесів філософування). І тут філософська евристика оприявнює себе як форма евристичної рефлексії, яка зрештою може спричинити (хоча необов'язково спричинити) евристичний проект [Hartman 2011: 12–13]. За думкою Я. Гартмана, прикладами таких евристичних проектів є логіка Аристотеля та міркування про метод Рене Декарта [Hartman 2011: 12].

Сама філософська евристика Я. Гартмана теж є прикладом евристичного проекту: «Евристика, як один з евристичних проектів, ґрунтується на евристичних директивах, які змінюються та залежать від залученого предмета, в якому певні евристичні директиви матимуть установче знання та не можуть бути проігнорованими деяким «предметним» дискурсом, який керується власними евристичними уподобаннями» [Hartman 2011: 13]. Евристика, як евристичний проект, залежить від наявної форми евристичної рефлексії [Hartman 2011: 13].

Евристична же рефлексія залежить від тієї форми філософії, в межах

якої вона розгортається [Hartman 2011: 14]. Тому вона певною мірою виявляється подібною до цієї форми філософії [Hartman 2011: 14]: «Це особлива – так би мовити – евристична мімікрія витікає з вправного самовизначення евристики як одного з багатьох евристичних проєктів, у перспективі якої висувається постулат, що філософське пізнання завжди має бути опосередкованим (*resp.* підготовленим) найкращим можливим знанням “як” – усіх обставин, від яких залежать перебіг і успіх. Розгляд філософського питання неможна відокремити від розгляду його евристичних обставин – це відбувається в межах одного дискурсу» [Hartman 2011: 14]. Це я можу зрозуміти так, що філософське пізнання завжди контекстуальне та ситуативне в широкому значенні – воно залежить не лише від того, хто здійснює філософське пізнання, його досвіду, фонового (тлового) знання (англ. *background knowledge*), навичок і вмінь, філософської дисципліни, напрямку, руху, стилю чи традиції, мови, соціокультурного середовища тощо. Евристика же є зацікавленістю усім цим контекстуальним і ситуативним: «У своєму інтересі до всіх умов філософського мислення евристика керується евристичною ідеєю універсальності – подоланням обмеженості й упередженості. Це означає, на ділі, спротив проявам наївності, інтелектуальної вузькості, догматизму й ілюзіям» [Hartman 2011: 15]. Евристика інтегрується в філософське пізнання як доповнення, критика чи розвиток умов цього пізнання [Hartman 2011: 15]. Однак вона також має бути інтегрована в філософське пізнання як зацікавленість «тими умовами роботи філософії, на які недостатньо звертають увагу» [Hartman 2011: 15], а саме евристика має «підносити до статусу об'єкта теоретичного інтересу те, що досі не помічалось чи вважалось таким, що належить до “другого порядку”: психологічні, соціологічні, літературознавчі тощо» [Hartman 2011: 15]. Наприклад, до таких тем Я. Гартман відносить «практику наукового життя філософії» та «те, як вона визначає філософський результат», «питання, пов'язанні з психологічними умовами та умовами заняття філософією», «питання літературного стилю», «метафори та подібні чинники письма, які несприятливі для фактичного дискурсу» [Hartman 2011: 15].

У цілому основна мета філософської евристики (згідно з Я. Гартманом) – це «вивчення філософії у максимально широкому евристичному горизонті» [Hartman 2011: 15], що має забезпечити «евристичні підстави для відносної єдності досліджень, які на даний момент у філософії, попри позірну подібність намірів, не створюють такої єдності» [Hartman 2011: 15]. Із цього витікає, що «різні конкретні теорії, пов'язані з евристикою, такі як теорія філософського дискурсу, теорія питань та аргументації чи прагматика занять філософією, мають розвивати синтетичне та критичне розуміння,

багатше, ніж те, яке використовується в дослідженнях, які розглядають окремі теми ізольовано» [Hartman 2011: 15].

Програма філософської евристики, яка запропонована Я. Гартманом, передбачає два типи дій:

1. Дослідження евристик конкретних філософій.
2. Розробка філософської евристики як самостійної метафілософської концепції.

Перший тип дій передбачає звернення до конкретних філософських концепцій, напрямків тощо з метою виокремити різноманітні (евристичні) процеси, за допомогою яких формується та чи та «філософська теорія» (так у Я. Гартмана) та чи та форма самопізнання філософії, яка бере участь у конституванні та легітимізації цієї філософської теорії, а, отже, також у формуванні певного стилю філософського аналізу, певних наборів питань, понять, переконань. Філософська евристика в кожному конкретному випадку виражається як методологічне самопізнання конкретної філософії.

У межах першого типу дій Я. Гартман виокремлює прагматичну евристику (в філософіях Т. Адорно, К.-О. Апеля, Ю. Габермаса, Р. Рорті та інших), риторичну евристику (в філософіях Аристотеля, Г.-Г. Гадамера, М. Гайдеггера, Платона, Х. Перельмана, А. Шопенгауера та інших), герменевтичну евристику (в філософіях Г.-Г. Гадамера, М. Гайдеггера, В. Дільтея та інших), структуралістську евристику (в філософіях Ф. Гваттарі, Ж. Делеза, Ж. Дерріда та інших) та методологічну евристику. Остання цікава тим, що до методологічної евристики Я. Гартман відносить логічну евристику. Так, Я. Гартман наголошує на тому, що так зване «методологічне мислення» має два аспекти: 1) рефлексивний, коли намагаються зрозуміти, що таке пізнання, та упорядкувати пізнання з огляду на його можливі форми; 2) прагматичний, коли формулюються завдання отримати результат, який можна було б застосувати в практиці пізнання [Hartman 2011: 73]. Як приклади методологічного мислення, Я. Гартман наводить логіку Аристотеля, картезіанську методологію та філософську логіку. За думкою Я. Гартмана, ключову роль у розробці методологічного мислення відіграв Аристотель, який першим виокремив у Логосі (синкретизмі дій, мовлення, дискурсу й аргументації) риторичну та форми методологічного мислення, тобто здійснив евристичну рефлексію над накопиченим знанням щодо логічних, педагогічних і риторичних форм, які реалізувалися на практиці передусім софістами [Hartman 2011: 74]. Більше того, Аристотель не просто критикує та диференціює Логос, але також виокремлює добрі та погані форми дискурсу [Hartman 2011: 74]. Силлогістика Аристотеля була результатом указаної евристичної рефлексії, застосування якої Аристотелем було вимушеним кроком, тому що Аристотель, під впливом Сократа та Платона,

намагався розробити діалектику як упорядкований метод, який би дозволяв ефективно та без упереджень отримувати знання [Hartman 2011: 74]. Основою логіки Аристотеля, як вважає Я. Гартман, була ідея поєднання умовиводів у надійні схеми (фігури та модуси силіогізму) на підставі закону суперечності, що суперечило попередній традиції діалектичного мислення [Hartman 2011: 74]: «Так народилася логіка, яка, згідно з загальним визнанням, незважаючи на зусилля логіків, не завжди була ефективною в історії філософії як евристичний інструмент отримання нових істин на підставі ухвалених припущень або як критерій оцінки цінності розуму, проте вона була важливою як певна евристична ідея, що скеровує різні теоретичні проекти в філософії, та навіть як ідея певної тотальності (наприклад, простору лінгвістичних речень), яка може взяти на себе функцію власне життя філософського мислення в цілому» [Hartman 2011: 74–75]. Без розробки Аристотеля не були б можливі сучасні форми методологічного мислення, зокрема філософська логіка, яка намагається бути формальним інструментом упорядкування, покликаним бути «евристично нейтральним щодо змісту пізнання» [Hartman 2011: 80].

Дослідження окремих філософій як евристичних проектів є кроком до систематичного вивчення евристик філософських дискурсів із їхніми логіками, риториками, мовними (мовленнєвими) засобами, зв'язками з ментальним, ідеологією та зовнішнім середовищем, що може перевести філософську евристику з розряду «знання-як» до розряду «знання-що» [Hartman 2011: 280–281]. Такий крок, з одного боку, дозволив отримати філософську евристику застосовувати за межами філософії, а, з іншого боку, потребує звернення до евристик, які використовуються в науках [Hartman 2011: 280–281].

Другий тип дій передбачає необхідність радикальної критичності під час культивування метафілософської рефлексії, вираження якої має стати філософська еристика як автономна форма метафілософії, тому що, зазвичай, при здійсненні метафілософської рефлексії ті чи ті метафілософії дотримуються мови певної філософії та займаються конкретними проблемами цієї філософії замість того, щоб по-справжньому досліджувати метафілософські питання. Щоб уникнути підміни метафілософських питань питаннями конкретної філософії, Я. Гартман пропонує застосування так званого «нейтрума» (пол. *neutrum*) [Hartman 2011: 263–277]. Нейтрум – це пуста концептуальна функція, яка дозволяє нейтралізувати метафілософу силу певних понять, які відіграють центральну роль у певному дискурсі. Іншою мовою: нейтрум дозволяє метафілософу сказати все те, що може бути сказаним про дану проблему. Нейтрум дозволяє метафілософу досліджувати всі умови можливості та концептуальні припущення дискурсу.

Таким чином, досягається метапозиція, з якої метафілософ може розглядати всі можливі думки, контексти та ситуації, пов'язані з даною проблемою. Вказана метапозиція є певною мірою філософською евристикою.

Однак філософська еристика не обмежується лише використанням нейтруму. Я. Гартман вважає, що філософська еристика «повинна» формувати для себе метафілософську, точніше – «метасофістичну» здатність не доводити та спростовувати будь-яку тезу, а виконувати будь-яку теоретичну задачу, яка описується якимось евристичним терміном («доведення» – лише один із багатьох; інші включають, наприклад, «універсалізацію», «критику», «розвиток», «скасування», «деконструкцію»)» [Hartman 2011: 278]. Таким чином, філософська еристика перетворюється на своєрідну теорію розв'язання задач, тобто теорію впорядкованого використання загальних і спеціальних способів пошуку розв'язання задач і проблем, і пов'язану з нею теорію рішень, тому що «більшість рішень, які індивід ухвалює щодня, пов'язані з певними задачами (проблемами) (англ. *problems*), які треба розв'язати, незважаючи на те, чи є вони тривіальними чи критичними» [Wang & Chiew 2010: 81]. Це можна підтвердити словами самого Я. Гартмана, який вважає, що ще однією важливою навичкою філософською еристика має бути здатність «оптимізувати філософську мову»: вибір відповідних концепцій, тем, якими слід займатися, вибір правильної евристичної позиції (наприклад, сила ствердження, обсяг) для тези, що стверджується, правильної форми для поставленого питання чи проблеми» [Hartman 2011: 278–279]. Більше того, згідно з Я. Гартманом, «якщо займаєшся евристикою, необхідно вміти диференціювати, розділяти та типологізувати весь простір філософії – як проблеми, так і розв'язання – згідно з різними евристичними критеріями та в різних евристичних аспектах» [Hartman 2011: 279]. Тобто потрібно набути технічної аналітичної навички, яка «потребує технічного та професійного відношення до філософії та свого роду певності в собі, яка виражається в критичній (і навіть підозріло скептичній) дистанції щодо будь-якої теоретичної матерії» [Hartman 2011: 279]. Отже, філософська еристика Я. Гартмана має ознаки «філософських теорій розв'язання задач і рішень», що може свідчити про те, що сам Я. Гартман, хоч і відмовляється від тієї чи тієї філософії задля досягнення певної метафілософської позиції, але, навмисно чи ні, звертається до елементів теорій розв'язання задач і рішень, у межах яких розроблюються власні версії еристики.

Як має працювати філософська еристика? Я. Гартман дає певний начерк цього. Під час розгляду філософських проблем підіймаються питання, які мають набувати значення професійних питань. До таких професійних питань щодо філософської проблеми належать передусім

технічні питання: «З якої традиції, проблемного кола та дискурсу походить проблема; що знає та розуміє той, хто формулює проблему; що є в тій проблемі від незнання та наївності, без яких питання не було б сформульоване чи не мало б іншої форми? Таке розрізнення дозволяє нам обрати відповідний початок для висловлювання чи тексту, який має належати до даної проблеми, посісти відповідну евристичну позицію, що означає, простіше кажучи, міру дистанції та критичності, а іноді також готовність “залишити тему”, трансформувати проблему чи навіть ігнорувати її» [Hartman 2011: 283]. Далі філософський еврист може поставити питання «Що ми могли б знати про цей предмет?» [Hartman 2011: 283], що передбачає питання щодо того, як використовувати наявні знання, досвід і навички, освіту в цьому конкретному випадку [Hartman 2011: 283], а також питання щодо минулого та теперішнього станів проблеми (як вона формулювалася раніше та як вона формулюється тепер) та розв’язання цієї проблеми в майбутньому, особливо з огляду на ті філософії, які є відомі зараз [Hartman 2011: 283]. Те, як філософський еврист відповідає на ці питання, покаже, чи здатен філософський еврист самостійно впоратися з проблемою [Hartman 2011: 283]. Потім необхідно виявити психологічну й образну підставу питання: «До якої міри це питання, сформульоване в філософському питанні, та до якої міри за ним є мотивація та проблема іншого характеру, в якому значенні питання визначається простою уявою чи сенсорними фігурами (можливо, їх відсутність – неспроможністю уявити щось або поєднати певні уявлення)?» [Hartman 2011: 284].

Ліше після відповіді на вище наведені питання філософський еврист підходить до найголовнішого – питання щодо того, до якого типу евристик належить проблема: «Які постулати й евристичні образи вона охоплює? В якій евристичній сфері має бути відповідь, яка завдяки своїй формі (евристичному статусу) міг би бути задовільним або цікавим для тих, хто підіймає питання?» [Hartman 2011: 284]. Тільки отримавши відповіді на ці питання, філософський еврист остаточно вирішує, чи є дана філософська проблема евристичною, а, отже, гідною бути розглянутою «на рівні рефлексії, що стосується її “як” – її історії: концептуальних, психологічних, моральних умов, властивостей дискурсів, у якій вона може бути залученою, способів можливих рішень, та на якому рівні вона може бути розглянутою в своїй “об’єктивній стилізації”, безпосередньо як деяка матерія-факт, тобто у відношенні її “що”» [Hartman 2011: 284].

2. Філософська еристика Я. Гнатюка

Філософська еристика українського філософа Ярослава Гнатюка представлена в чотирьох працях [Гнатюк 2013а; Гнатюк 2013б; Гнатюк 2018; Гнатюк 2020: 245–260] та в двох варіантах.

Розроблення філософської еристики Я. Гнатюком розпочинається зі специфічної інтерпретації філософії Жюль Делеза. В інтерпретації Я. Гнатюка філософія Ж. Делеза виглядає наступним чином. Філософія – це мистецтво винайдення, виготовлення та взагалі створення концептів [Гнатюк 2013б: 11]. Самі концепти несуть на собі «відгис» того, хто їх створив (наприклад, концепт сутності Аристотеля, монади Г. Ляйбніца) [Гнатюк 2013б: 11]. Філософія Ж. Делеза ґрунтується на його логіці сенсу, яка фактично виступає як «концептотворча діяльність або концептуальна творчість» [Гнатюк 2013б: 11], яка набуває в Ж. Делеза форми логіки «творчого пошуку, відкриття та винайдення якісно нового» [Гнатюк 2013б:], тобто концептуальної, чи філософської, еристики [Гнатюк 2013б: 11]. Іншою мовою: логіка сенсу Ж. Делеза – це філософська еристика (принаймні так вона зображується Я. Гнатюком).⁴ Така інтерпретація філософії Ж. Делеза дає поштовх для Я. Гнатюка створити перший варіант власної філософської еристики.

Перший варіант Я. Гнатюка передбачає наступне визначення поняття «філософська еристика»: «Філософська еристика – це передача досвіду створення концептів філософії в історико-філософському дискурсі» [Гнатюк 2018: 150]. Філософська еристика Я. Гнатюка потрібна для встановлення методологічної комунікації між філософськими методами, до яких, згідно з Я. Гнатюком, належать діалектика, герменевтика, метафізика, трансцендентальна філософія та феноменологія, задля посилення універсального характеру філософської методології [Гнатюк 2018: 150]. Виглядає так, що філософська еристика Я. Гнатюка в такому варіанті – це спосіб міждисциплінарних взаємодій. У цьому філософська еристика нагадує загальну теорію систем, семіотику, формальні логічні та математичні методи тощо.

Розробниками філософської еристики Я. Гнатюк вважає А. Аїні, Л. Брабанде, Е. де Боно, Ф. Гваттарі, Ж. Делеза, Н. Карамішеву, К. Негуса [Гнатюк 2018: 150]. Можна бачити, що Я. Гнатюка не відомі ані А. Гаєк, ані ті розробники філософської еристики, яких називає А. Гаєк.

Спираючись на опрацювання Едварда де Боно⁵, Я. Гнатюк розробляє філософську еристику як альтернативу діалектичній логіці для історії філософії як теоретичної дисципліни. Тут філософська еристика набуває форми евристичної моделі «паралельного мислення, що припускає існування різноманітних концептів систем як паралельних можливостей» [Гнатюк 2018: 155]. Філософська еристика тут є методологічною стратегією історико-філософського дискурсу, «який є результатом узагальнення принципів, методів і прийомів латерального, нестандартного та паралельного мислення» [Гнатюк 2018: 155]. Я. Гнатюк зображує що

стратегію як складається із семи правил (створення альтернатив, створення концепцій, створення контекстів, перегляду альтернатив, перегляду контекстів, заміни альтернатив паралелями та заміни паралелей альтернативами). Для ілюстрації ось як формулюються деякі правила: «Правило створення альтернатив – це ретельний пошук альтернативних можливостей щодо фіксованої вихідної точки зору» [Гнатюк 2018: 155]; «Правило створення концепцій – це удосконалений пошук альтернативних можливостей шляхом руху від множини менш загальних альтернативних концепцій до більш загальної концепції» [Гнатюк 2018: 155].

Другий варіант філософської евристики Я. Гнатюка є найбільш розгорнутим із усіх. Я. Гнатюк указує, що поняття «філософська евристика» має вживатися в трьох значеннях:

1. Філософська евристика «як загальна методологія дослідження творчого мислення суб'єктів різних видів практичної та теоретичної діяльності; як методологічна евристика або метатеорія, філософська рефлексія над творчою діяльністю людей» [Гнатюк 2013а: 240]. Таке розуміння «філософської евристики» дозволяє Я. Гнатюку включити до сфери розгляду філософської евристики філософську рефлексію, методи філософування та філософські методи. Важливо, що Я. Гнатюк розрізняє методи філософування, тобто способи «з'ясування істини чи смислу реальності» [Гнатюк 2013а: 242], та філософські методи, тобто способи «побудови й обґрунтування системи філософського знання» [Гнатюк 2013а: 243]. До останніх, згідно з Я. Гнатюком, належать діалектика та метафізика [Гнатюк 2013а: 243–244].

2. Філософська евристика «як логіка чи організація процесу творчого мислення філософів, спрямованого на відкриття нового, на пошук істини, на постановку та розв'язання філософських проблем» [Гнатюк 2013а: 240]. Таке розуміння «філософської евристики» передбачає, згідно з Я. Гнатюком, виокремлення в структурі філософії (1) систематичної філософії (логічного аналізу «фундаментальних проблем філософії в контексті системи філософських дисциплін» [Гнатюк 2013а: 244]) і історії філософії (аналізу «філософської проблематики на підставі принципу єдності історичного та логічного» [Гнатюк 2013а: 244]).

3. Філософська евристика «як прийом, засіб або принцип, який використовує філософ для того, щоб знайти зв'язок філософської проблеми, щось відкрити в галузі філософії, створити нову філософську «епістему», «парадигму», «методологему», «теорію», розробити новий метод філософського дослідження» [Гнатюк 2013а: 240]. Таке розуміння «філософської евристики» дозволяє Я. Гнатюку зробити предметом дослідження евристики феномен абстрактно-логічного мислення «в єдності

з інтуїцією та увагою» як «феномен творчого мислення» [Гнатюк 2013а: 246] та, з огляду на евристику, вивчати формальну логіку, зокрема силогістику Аристотеля, символічну логіку та металогіку, яку Я. Гнатюк, окрім того, що визначає її як теорію, «яка вивчає властивості та структуру логічної теорії» [Гнатюк 2013а: 248], характеризує як «евристичну та методологічну рефлексію над особливостями логічних систем» [Гнатюк 2013а: 248]. Судячи ж Я. Гнатюк додає так звану «логіку пошуку», або «евристичну логіку», яка має моделювати «особливо штучною або формалізованою мовою творче мислення» [Гнатюк 2013а: 249].⁶

Я. Гнатюк, усвідомлюючи, що він розуміє «філософську евристику» дуже широко та що – через це – є небезпека неможливості нерозрізнення «філософської евристики» та «філософії», робить наступне зауваження: «Філософія – це теоретично обґрунтований науковий світогляд, у якому концептуально сформульоване знання виражене в поняттях та категоріях. А, відповідно, філософська евристика – це створення філософських концепцій, побудова філософських концепцій, теорій або систем» [Гнатюк 2013а: 239–240].

Важливо також наголосити на наступному. Я. Гнатюк пропонує також визначення «евристики» як методологічної дисципліни: «Евристика – це інструменти активізації й оптимізації творчого мислення» [Гнатюк 2013а: 139]. Можна було б піти простим шляхом – і просто обмежити це поняття: «Філософська евристика – це філософські інструменти активізації й оптимізації творчого мислення». Проте Я. Гнатюк пішов іншим шляхом.

Так або так філософська евристика є частиною евристики як методологічної дисципліни, причому її емпіричною частиною – та ось чому: Я. Гнатюк відповідно до рівнів дослідження виокремлює два великих розділи евристики – (1) емпіричну, яка «передбачає наявність набору конкретних прийомів і способів активізації творчого потенціалу» [Гнатюк 2013а: 139], та (2) теоретичну, яка «зосереджується на чіткому виокремленні та поняттєвому визначенні самої евристики: її мети, об'єктів і можливих результатів» [Гнатюк 2013а: 139]. Як можна було бачити, філософська евристика Я. Гнатюка не цікавиться тим, що таке евристика та філософська евристика, її цікавлять скоріше практичні питання. Тому філософська евристика Я. Гнатюка – це емпірична евристика. А ось концепція філософської евристики Я. Гнатюка ймовірно є результатом роботи теоретичної евристики.

Висновки. Філософська евристика Я. Гартмана вивчає філософію з огляду на її евристичність. Я. Гартман припускає, що вся філософія складається з евристичних проєктів – від концепцій до методів філософії. Навіть філософська евристика є таким проєктом. У цілому філософська

евристика – це метафілософія, специфічною відмінністю якої є вивчення евристичності філософії.

Філософська евристика Я. Гнатюка – це методологія, орієнтована на вивчення творчості філософів. Філософування, ймовірно, передусім є творчим процесом, у який залучена навіть точна формальна логіка.

Спільним для філософської еристики Я. Гартмана та філософської еристики Я. Гнатюка є їхнє тяжіння для певної єдності філософії: у випадку Я. Гартмана – це пошук підстав для відносної єдності філософських досліджень; у випадку Я. Гнатюка – це встановлення методологічної комунікації між філософськими методами задля посилення універсального характеру філософської методології.

Примітки

- ¹ Див. також: [Hartman 1993; Hartman 1994; Hartman 1997a; Hartman 1998].
- ² У польській мові можна зустріти таке слова як *heureka*, яке є запозиченням з давньогрецької мови: *euresis* ‘знаходження’, ‘відкривання’, ‘винаходження’. Як правило, цим словом *heureka* в польській мові позначають спосіб наведення на правильний хід думок задля самостійного вирішення якогось завдання. Далі в тексті я використовуватиму слово «евреза» як відповідник польського слова *heureka*.
- ³ Щодо логіки сенсу Ж. Делеза див.: [Deleuze 1969]. Щодо філософії як виробника концептів див.: [Deleuze & Guattari 1991].
- ⁴ Пізніше Я. Гнатюк зауважить, що Ж. Делез не спромігся розрізнити філософію та філософську евристику [Гнатюк 2013а: 239].
- ⁵ Щодо напрацювань Е. де Бона див.: [Bono 1994; Bono 2006; Bono 2015].
- ⁶ Евристична логіка (логіка пошуку) Я. Гнатюка відрізняється від евристичної логіки Е. Іпполіті [Ippoliti 2018]: перша є логічним способом формалізації творчого мислення, а друга є евристикою, в якій ключові ролі відіграють логічні методи на кшталт аналогії чи індукції.

Список використаної літератури

- Гнатюк, Я. (2013а) *Еристика. Евристика*, Івано-Франківськ: Симфонія-форте, 268 с.
- Гнатюк, Я. (2013б) Стратегії редукції історії філософії до філософської логіки й філософської еристики, в: *Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки*, випуск 17, сс. 8–13.
- Гнатюк, Я. (2018) Філософська еристика як методологічна комунікація, в: *Гілея*, № 129, сс. 150–156.
- Гнатюк, Я. (2020) *Комунікативний потенціал культурної предикації*, Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 304 с.

- Bono, E. de (1994) *Parallel Thinking: From Socratic to De Bono Thinking*, London: Penguin UK, 240 p.
- Bono, E. de (2006) *De Bono's Thinking Course: Powerful Tools to Transform Your Thinking*, Toronto: Pearson Education Canada, 160 p.
- Bono, E. de (2015) *Lateral Thinking: Creativity Step by Step*, New York: Harper Colophon, 300 p.
- Deleuze, J. (1969) *Logique du sens*, Paris : Les ?ditions de Minuit, 392 p.
- Deleuze, J. & F. Guattari (1991) *Qu 'est-ce que la philosophie?*, Paris: Les Editions de Minuit, 206 p.
- Hartman, J. (1993) Heurystyka i dydaktyka, v: *Kwartalnik Pedagogiczny*, № 3, ss. 35–42.
- Hartman, J. (1994) Heurystyczna analiza dyskursu transcendentanego, v: *Sztuka i Filozofia*, № 9, ss. 99–108.
- Hartman, J. (1997a) Heurystyka refleksji, in: *Principia*, XVIII-XIX, ss. 225–241.
- Hartman, J. (1997b) *Heurystyka filozoficzna*, Wroclaw: Leopoldinum, 293 s.
- Hartman, J. (1998) *Ostateczne rozstrzygnięcie wszystkich kwestii filozoficznych*, in: *Teksty Drugie*, 1/2, ss. 207–222.
- Hartman, J. (2001) *Techniki metafizologii*, Krakow: Aureus, 284 s.
- Hartman, J. (2006) *Przez filozofie*, Krakow: Aureus, 545 s.
- Hartman, J. (2011) Heurystyka filozoficzna. Torun: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 304 s.
- Hartman, J. (2015) *Philosophical Heuristics*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 247 p.
- Ippoliti, E. (2018) Heuristic Logic. A Kernel, in: *Building Theories*, Cham: Springer, pp. 191–211. DOI: 10.1007/978-3-319-72787-5_10
- Wang, Y. & V. Chiew (2010) On the cognitive process of human problem solving, in: *Cognitive Systems Research*, № 1, pp. 81–92. DOI:10.1016/j.cogsys.2008.08.003.

Kostiantyn Raikhert

THE PHILOSOPHICAL HEURISTICS OF J. HARTMAN AND YA. HNATIUK

The study surveys of philosophical heuristics and centers on the philosophical heuristics of J. Hartman and Ya. Hnatiuk. J. Hartman's philosophical heuristics studies philosophy in terms of its heuristic nature. J. Hartman implies that the entire philosophy is a set of heuristic projects: from conceptions to methods of philosophy. Even philosophical heuristics is one such project. Philosophical heuristics is a metaphilosophy, the specific distinction of which is to study the heuristic nature of philosophy. Philosophical heuristics of Ya. Hnatiuk is a methodology focused on the creativity of philosophers. Philosophizing is a

creative process, in which is involved even the exact formal logic. What J. Hartman's philosophical heuristics and Ya. Hnatiuk's philosophical heuristics have in common is their tendency to a kind of unity of philosophy: in the case of J. Hartman, it is the finding of the grounds for the relative unity of philosophical studies; in the case of Ya. Hnatiuk, it is the setting up of methodological communication between philosophical methods to strengthen the universal character of philosophical methodology.

Keywords: concept, heuristics, metaphilosophy, philosophical heuristics, philosophy.

References

- Hnatiuk, Ya. (2013a) *Ervystyka*. *Ervystyka* [Eristic. Heuristics], Ivano-Frankivsk: Symfoniya-forte, 268 p. (ukr.)
- Hnatiuk, Ya. (2013b) Strategiyi redukciji istoriyi filosofiyi do filosofskoyi logiky j filosofskoyi evrystyky [Strategies for reducing the history of philosophy to philosophical logic and philosophical heuristics], in: *Visnyk Prykarpatskogo universytetu. Filosofski i psykhologichni nauky*, issue 17, pp. 8–13. (ukr.)
- Hnatiuk, Ya. (2018) Filosofska evrystyka yak metodologichna komunikaciya [Philosophical heuristics as methodological communication], in: *Gileya*, № 129, pp. 150–156. (ukr.)
- Hnatiuk, Ya. (2020) *Komunikatyvnyj potencial kulturnoyi predykaciyi* [Communicative potential of cultural prediction], Ivano-Frankivsk: Lileya-NV, 304 p. (ukr.)
- Bono, E. de (1994) *Parallel Thinking: From Socratic to De Bono Thinking*, London: Penguin Uk, 240 p.
- Bono, E. de. (2006) *De Bono's Thinking Course: Powerful Tools to Transform Your Thinking*, Toronto: Pearson Education Canada, 160 p.
- Bono, E. de (2015) *Lateral Thinking: Creativity Step by Step*, New York: Harper Colophon, 300 p.
- Deleuze, J. (1969) *Logique du sens*, Paris: Les Editions de Minuit, 392 p.
- Deleuze, J. & F. Guattari (1991) *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris : Les Editions de Minuit, 206 p.
- Hartman, J. (1993) Heurystyka i dydaktyka, in: *Kwartalnik Pedagogiczny*, № 3, ss. 35–42.
- Hartman, J. (1994) Heurystyczna analiza dyskursu transcendentnego, in: *Sztuka i Filozofia*, № 9, ss. 99–108.
- Hartman, J. (1997a) Heurystyka refleksji, in: *Principia*, XVIII-XIX, ss. 225–241.
- Hartman, J. (1997b) *Heurystyka filozoficzna*, Wroclaw: Leopoldinum, 293 s.
- Hartman, J. (1998) Ostateczne rozstrzygnięcie wszystkich kwestii filozoficznych,

- in: *Teksty Drugie*, 1/2, ss. 207–222.
- Hartman, J. (2001) *Tekniki metafizologii*, Krakow: Aureus, 284 s.
- Hartman, J. (2006) *Przez filozofie*, Krakow: Aureus, 545 s.
- Hartman, J. (2011) Heurystyka filozoficzna. Torun: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 304 s.
- Hartman, J. (2015) *Philosophical Heuristics*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 247 p.
- Ippoliti, E. (2018) Heuristic Logic. AKernel, in: *Building Theories*, Cham: Springer, pp. 191–211. DOI: 10.1007/978-3-319-72787-5_10
- Wang, Y. & V. Chiew (2010) On the cognitive process of human problem solving, in: *Cognitive Systems Research*, № 1, pp. 81–92. DOI:10.1016/j.cogsys.2008.08.003.

Стаття надійшла до редакції 27.04.2022

Стаття прийнята 27.05.2022

Розділ 3.

РЕФЛЕКСІЇ НА ВИКЛИКИ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2022.2\(38\).283063](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2022.2(38).283063)

УДК 101+ 122/129+ 159.96+ 2-42+ 2-18

Сергій Шевцов

ПАРАДОКС НАСИЛЬСТВА

У статті порушується питання про постійні насильницькі дії, насамперед військових, незважаючи на їхнє давнє загальне засудження. Це повертає нас до проблеми онтології насильства. Автор пропонує підхід, заснований на розумінні насильства як праці із надмірним застосуванням сили. Це є розумінням сили як істини. Таким чином, для архаїчного розуму сила (і насильство), священне та істина були різними проекціями-реалізаціями однієї сутності. Цивілізаційна модель світу містить у своїй основі не принципи єдиної істини, а принципи співробітництва та співіснування різних позицій замість підкорення одній єдності. Стара модель насильства як способу причетності до істини об'єкта та підтвердження сакрального статусу суб'єкта залишається дієвою. На думку автора, насильство має онтологічний вимір у старій моделі єдиної істини, але не може мати його в рамках цивілізаційного підходу.

Ключові слова: насильство, онтологія, сила, влада, війна, сакральне, істина, раціональність.

Фундаментальний парадокс щодо насильства¹ може бути сформульований наступним чином: хоча насильство (і війна) засуджується, схоже, з моменту виникнення колективної рефлексії (для західної цивілізації ми знаходимо його засудження вже у Гомера), тим не менш, як практика воно знов і знов відновлюється, більше того, часто розглядається як щось неминуче і навіть необхідне, й досі не вбачається можливості його повного подолання.

Серед великої різноманітності досліджень насильства (зокрема теорій, що його пояснюють) можна виокремити чотири основні. Перший напрямок включає дослідження, присвячені розгляду історичних феноменів насильства, насамперед із боку політичних інститутів; сюди входять описи воєн, різних форм терору, насильницьких дій з боку певних соціальних груп та структур. Це найбільш велика група досліджень, прикладами якої можуть служити дослідження Л. А. Трітла *Від Мелосу до Сонмі: Війна та виживання* [Trittle 2000], А. Дж. Мейера *Фурії: насилля та терор у Французької та Руської революціях* [Mayer 2000], К. Нордстрьома *Тіні війни: насилля, влада та міжнародні спекуляції у двадцять першому столітті* [Nordstrom 2004], А. Гуелке *Тероризм та глобальний безлад: політичне насилля у сучасному світі* [Guelke 2006], М. Бьондіха *Балкани: революція, війна та політичне насилля з 1878 року* [Biondich 2011] та багато інших. У

рамках цього напрямку автори змушені основну увагу приділяти опису самого феномену насильства, пов'язаних з ним обставин, його історичного коріння в широкому або обмеженому контексті. Цей тип нарративу звичайно заважає порушити питання щодо природи насильства, оскільки останнє при такому погляді неминуче постає як реакція на певні події чи наслідок деяких обставин. Описи дій воюючих сторін у Югославії, терористичних актів або, наприклад, подій Другої світової війни передбачають певну послідовність, а разом з цим установку, яка практично виключає абстрактне теоретичне міркування.

До другого напрямку слід віднести дослідження, які концентрують увагу на насильницьких діях з боку окремих індивідів, в першу чергу кримінального характеру, а також насильство всередині невеликих груп (насильство всередині сім'ї, всередині замкнутого колективу).

Наукові праці, які стосуються цього напрямку, ґрунтуються головним чином на суворій методології, застосуванні стійких наукових методів та польових дослідженнях. Соціологічні, психологічні, нейробіологічні та інші розвідки насильства засновані на фіксації та аналізі конкретних випадків, обставин і в цілому базуються на спостереженнях за окремими індивідами та обмеженими соціальними групами. Результати цих досліджень можна знайти в таких узагальнюючих працях як *Кембриджський підручник щодо насильницької поведінки та агресії*, який вийшов у 2007 році під редакцією Д. Дж. Фланнері, А. Т. Вазсоні та І. Вальдмана (у 2018 році було надруковано друге видання, значно перероблене під редакцією А. Т. Вазсоні, Д. Дж. Фланнері та М. Делічі) [The Cambridge Handbook of Violent Behavior and Aggression 2007, 2018th], *Енциклопедія міжособистісного насильства* під редакцією К. М. Рензетті та Дж. Л. Едлсона [Encyclopedia of interpersonal violence 2008], підсумування результатів дослідження американського Комітету з права та правосуддя щодо зв'язку між рівнем насилля та наявністю вогнепальної зброї – *Вогнепальна зброя та насилля: критичний огляд* [Firearms and violence: a critical review 2005]; результати окремих розвідок та спостережень – переважно у статтях, а також слід вказати на окремі наукові дослідження, присвячені конкретним вимірам насильницької поведінки, прикладом яких може служити *Нейробіологія насильства* професора Інституту психіатричних досліджень Натана С. Кляйна та кафедри психіатрії Університету Нью Йорка Я. Волавки [Volavka 2002]. При визнанні значних досягнень, які були отримані фахівцями світу у цій галузі, слід також відзначити, що насилля визнається вкрай складним феноменом, а його розуміння (навіть не остаточне, про яке взагалі мовувати неможливо) важким та значною мірою суперечливим. Як це з самого початку визнає Ян Волавка: «Оскільки агресивна чи насильницька поведінка має безліч різних причин,

проявів та впливів, спроби фахівців із різних галузей визначити та класифікувати ці явища не дають загальнознаючих результатів». І далі він позначає: «Над цією проблемою багато працювали зоологи, психологи, психіатри, соціологи, криміналісти, правоохоронці, юристи та політики. У багатьох випадках експерти з однієї області не знають або не цікавляться дослідженнями, які проводяться в інших дисциплінах» [Volavka 2002: 1]. Наваль, цьому експертному висновку нема що протиставити.

Третій напрям ставить питання про походження насильства у людського виду, про механізми та умови його виникнення та розвитку, про зв'язок насильства з іншими областями людської діяльності – областю сакрального, мораллю тощо. До цього напрямку можна віднести праці К. Лоренца, перш за все його відому книгу *Так зване зло. Про природу історію агресії* [Logenz 1963], а також *Ното песанс: Інтерпретації давньогрецьких жертвоних обрядів та мідій* В. Буркерт [Burkert 1997th], *Насильство та сакральне* Р. Жірапа [Girard 1972], з відносно недавніх досліджень – *Витоки насильства: релігія, історія та генциод* Д. Докера [Docker 2008] та ін. Автори цих досліджень, кожен своїм шляхом, шукають на біологічному та соціальному рівнях глибинні джерела агресії як енергії, яка зробила можливим насильницьку поведінку для homo sapiens sapiens, звертаючись або до ранніх етапів людського суспільства, або до форм існування певних груп тварин. Зв'язок цього напрямку з іншими найслабкіший, підсумкові висновки звичайно різноманітні та нерідко суперечать один одному, можливо тому роботи цих авторів практично не впливають на дослідження щодо осмислення випадків застосування насильства в сучасному світі, а посилання на них мають, як правило, формальний характер.

Четвертий напрямок – це дослідження, що мають філософський характер, прагнуть виокремити форми насильства, розкрити природу насильницьких дій, втім більше сфокусовані на деякій філософській чи світоглядній «надзадачі» (звичайно це осуд чи виправдання тих чи інших насильницьких дій із боку окремих груп людей). Серед праць останніх ста років можна зазначити *Міркування щодо насильства* Ж. Сореля [Sorel 1908], *Критика насильства* В. Беняміна [Benjamin 1999], *Про насильство* Х. Арендт [Arendt 1969], *Насильство: ідеальність та жорстокість* Е. Бабібара [Babibar 2010], *Насильство: Шість биччих відзеркалень* С. Жижєка [Zizek 2008]. Хоча книги цих дослідників характеризуються повнотою, глибиною та всебічністю, проте кожна з цих праць, незважаючи на спроби узагальнення попереднього досвіду, зосереджена на проблемі аналізу тієї чи іншої конкретної ситуації, взятої у певному аспекті: Ж. Сорель розглядає проблему насильства у класовій боротьбі (у пізніших виданнях він додає досвід революції в Росії), у центрі уваги Х. Арендт виявляються студентські

бунти другої половини 60-х років минулого століття, Е. Балібар та С. Жижек з декілька різних позицій розглядають випадки насильницьких дій проти сучасного буржуазного суспільства (як справжнього головного джерела латентного та відкритого насильства). За всіх переваг цих праць жодна з них, ні всі вони узяті разом, не дають можливості усвідомити природу насильства і передбачити системні методи протистояння йому.

В межах цієї статті немає можливості запропонувати навіть короткий перелік, тим паче аналіз існуючих теорій насильства. Феномен насильства у тій чи іншій формі ставав предметом розгляду Платона, Аристотеля, Августина, Макиавеллі, Гоббса, Руссо, Канта, Гегеля, Маркса та інших. На жаль, слід визнати, що насильство розглядалося переважно у межах політичної чи моральної філософії, а при послідовному, систематичному, методологічно суворому дослідженні його змущені розглядати як психологічний чи соціальний (рідко – політичний) феномен (такі обмеження накладає сама методологія). Можливо, це пояснює слова Х. Арендт, що «жоден, хто займається роздумами про історію та політику, не може залишатися в незнанні про ту величезну роль, яку насильство завжди відігравало в людських справах, і на перший погляд досить дивно, що насильство так рідко виділялося для спеціального розгляду» [Arendt 1969: 8]. Треба визнати, що відносно питання про природу насильства, його онтологічний вимір, стан справ залишається ще гіршим.

Тільки у Платона, Гоббса, Канта, Гегеля та Маркса я можу побачити деякі елементи онтологічного розуміння насильства. Але й в них немає нічого схожого на систематичну розробку цієї проблеми. Рівною мірою це стосується й досліджень новітнього часу. Певні аспекти цього виміру можна знайти в працях В. Беняміна (з його ідеєю «божественного насильства»), Ж. Багата, С. Вейль, Е. Вейль, Р. Жірара та інших. Можна лише відзначити, що, по-перше, жодна з наведених теорій не дозволяє осмислити весь обсяг використання насильства (навіть якщо обмежитись лише насильственими діями серед людей), по-друге, основна проблема, яка бентежила більшість філософів полягала у питанні, чи може і за яких умов насильство бути виправданим, в першу чергу у випадках, коли воно спрямоване проти влади.

Складності починаються вже на рівні визначення, навіть, мовного позначення. Українське *насильство* (*насилля*), чеське *nasili*, сербське *nasilje*, хорватське *nasilje*, російське *насилье*, латинське *violencia*, *vis*, англійське *violence*, французьке *violence*, італійське *violenza*, іспанське *violencia*, португальське *violencia*, німецьке *Gewalt*, нідерландське *geweld*, шведське *vald*, датське *vold*, норвезьке *vold*..., окремо відзначимо давньогрецьке *bia*, польське *przemoc*, литовське *smurtas*... Нескладно

помітити, що серед європейських мов переважають три основних кореня, але є насправді цікавим, що всі три кореня сходять до різних значень сили. Тут немає можливості виходити до етимологічних тонкощів, але відзначимо, що за Фасмером, слов'янське *сила* сходиться до «духу», та до праїндоевропейського **sey-* 'прямувати', 'досягати' [Vasmer 1955]; латинське *vis* (від якого – *violencia*, *violentus*) має значення 'фізична сила', 'міць', 'можливість', 'здатність', а у варіанті *violencia* набуває переваги значення 'нестримність', 'палкість', 'шаленство', 'жорстокість'; німецьке *Gewalt* (також має сенс 'влада', 'сила', 'могутність') та близькі до нього (від *geweld*, шв. *vald*, дат. *vold*, нор. *vold*) сходять до індоєвропейського кореня **uelh-* (за Г. Ріксом [Rix 2001]) або **ual-*, *ual-d(h)-* (за Ю. Покорни [Pokorny 2007]), які мали значення 'бути сильним', 'мати владу'. Стає зрозумілим, чому Ж.-М. Мюллер у відомому докладі для ООН щодо не-насильства у освіті починає розділ про насильство (без якого, відзначає він, неможна ані визначити, ані зрозуміти не-насильство) саме з вимоги «від початку встановити чітку різницю між «силою» (*force*)» і «насильством» (*violence*)), інакше вживання того чи іншого з цих двох термінів ризикую втратити сенс» [Muller 2002: 23]. А перекладач англійською (на яку я спираюся, як на найбільш поширену), робить примітку що французьке *force/fort* може рівною мірою значити *force/forceful* або *strength/strong*, тому далі він буде використовувати обидва значення в залежності від сенсу та контексту.

Я приділяю цьому увагу, щоб одразу відсікти надію та всі спроби вирішення цього питання через уточнення та визначення термінів. Такі спроби відбувалися неодноразово, навіть за межами англійської аналітичної традиції та філософії мови. Прикладом може бути відома праця Х. Арендт *Про насильство*, в якій вона наполягає на розрізненні термінів «насильство» та «влада» [Arendt 1969: 43 і далі], вважаючи, що «немає нічого більш поширеного, ніж поєднання насильства та влади» [Arendt 1969: 46–47]. Безумовно, розрізнення та уточнення термінів – справа, необхідна для розгляду будь-якої проблеми, і у тому плані рішення проблеми, який обрала німецько-американська дослідниця, я вважаю її підхід цілком виправданим, але він, як на мене, далекий від того, щоб прояснити природу насильства.

Тому наступним питанням стає визначення насильства. Їх існує дуже багато, навіть, занадто багато, якщо врахувати визначення у словниках, і це краще, ніж щось інше свідчить, що одного, визаного усіма, не існує. «Насильство, – пише Ян Олуска, – означає агресію серед людей. Воно не використовується для опову поведінки тварин; проте людську поведінку можна охарактеризувати як насильницьку або агресивну. Термін «агресія» найчастіше використовується в біомедичних чи психологічних дослідженнях, тоді як насильство (або насильницький злочин) найчастіше

використовується в кримінології, соціології, праві та державній політиці». Але одразу він додає: «Таке взаємозамінне використання (залежно від контексту) термінів «агресія» та «насильство» не є загальноприйнятим» [Volavka 2002: 3].

Є певні причини складності питання щодо визначення насильства. Їх краще розглянути на прикладах. Ось визначення Кеннета Мойєра: насильство – це «явна поведінка, що включає намір заподіяти шкідливе роздратування або поводитися деструктивно по відношенню до іншого організму» [Moyer 1976: 2]. Головні проблемні вузли цього визначення і багатьох схожих на нього – це «намір» та «шкода». «Намір» або «навмисні дії» переходять з одного варіанту до іншого, але встановити чітко наявність такого усвідомленого спрямування достатньо складно (це й основна причина, чому термін «насильство» не використовується до природних подій або до тварин, там ніяк не можна казати про «намір», навіть у тому випадку, коли ми визнаємо певну розумність дій тварин). Також складно, але трохи простіше зі «шкодою»: вона відноситься до «наміру», її не завжди можна зафіксувати як результат, іноді певні дії, які мають намір «нанести шкоду», можуть призвести до покращення стану того, проти кого їх було спричинено (що, зрозуміло, ніяк не входило до «наміру»), іноді, навпаки, хтось наносить справжню шкоду з наміром «покарати» іншого. Ця ситуація має безліч варіантів та тлумачень, добре відомих, хоча би з багатьох кримінальних справ та їхнього відображення у літературі та кіно. Достатньо згадати сюжет свого часу культового «Бійцівського клубу», щоб стало зрозумілим, що провести демаркаційну лінію між насильством та іншими, але близькими до нього формами поведінки, дуже непросто (додаймо, що зазвичай, але далеко не завжди, термін «насильство» не використовується, коли людина спрямовує свій намір нанести шкоду на себе). Таким чином, відзначимо, що більшість дослідників розглядають поняття наміру нанести шкоду як загальний та центральний індикатор поведінки, яку можна назвати «насильством» [Krug and oth. 2002; Tolan 2007: 6]. Особливо це стосується юридичного погляду на проблему, з яким також пов'язане питання щодо фізичної шкоди (чи вона є необхідною частиною або достатньою є погроза чи психологічний тиск). Тут також існує суттєвий розбіг думок [Tolan and oth. 2006; Tolan 2007: 6]. Ще один аспект, який також слід враховувати, це різниця між сприйняттям «шкоди» та «травми» у той чи іншій культурі. Цей факт пригорнув увагу дослідників пізніше за інших, але останні десятиріччя його значення зростає [Walters & Parke 1964].

В цілому, основне визначення насильства – це поведінка, яка спрямована на заподіяння та фактично завдає фізичної чи психологічної травми [Farrington 2007: 19]. Приклад типового визначення можна знайти у

документах саміту Всесвітньої організації охорони здоров'я з питань насильства (1996 р.): «Насильство визначається як навмисне застосування фізичної сили або влади, фактичної або такої, що загрожує, проти самої себе, іншої особи, групи чи спільноти, яка або наводить, або з високою ймовірністю може призвести до травми, смерті, психологічної шкоди, позбавлення або порушення нормального розвитку» [World Health Organization 1996: 5]. Ж.-М. Мюллер, у вже згаданому тексті для ЮНЕСКО, який набув напівофіційний статус, одразу висуває умову, що «важливо визначити насильство таким чином, щоб його неможливо було кваліфікувати як “добре”» [Muller 2002: 25]. За думкою дослідника, якщо ми припустимо існування критеріїв для визначення «доброго» насильства, «кожен з нас легко зможе використовувати їх для виправдання наших власних насильницьких дій». «Будь-який акт насильства є наруга над людністю об'єкта. Діяти з насильством означає шкодити, завдавати шкоди; змусити когось страждати». Слід також враховувати, що «несправедливі ситуації, які тримають людей за умов відчуження, виключення чи гноблення, також є прикладами насильства, відомого як «структурне насильство»» [Muller 2002: 25]. Тому, згідно з автором, ми мусимо при визначенні насильства в першу чергу ставити себе на бік жертви. У остаточному визначенні автор спирається на відому формулу Канта: «ми можемо визначити насильство таким чином, сприйнявши пропозицію Канта буквально: бути насильницьким означає “використовувати іншу людину просто як засіб, ігноруючи принцип, що інші люди як розумні істоти завжди повинні розглядатися як мета”» [Muller 2002: 26].

Незважаючи на те, якою мірою ми симпатизуємо такому підходу, яким би бажаним він не здався, слід визнати: внесення етичної складової до визначення насильства не сприяє розумінню його природи. Ідея, що насильство є формою варварства та неосвіченості, яка виникла наприкінці XVIII століття (і набула чіткого оформлення у творах І. Канта), ця ідея зникла протягом XIX століття і стала майже аксіомою [Mayer 2000: 73], коли досвід двох світових війн та визвольних рухів у XX столітті кинув тінь на цю майже вже істину та поставив її під сумнів. З другої половини XX століття у філософів все частіше знаходить місце думка, що певні форми насильства – єдине, що може протиставити людину або певна група «системному насильству» з боку держави, мови та глобального світового порядку. Відповідно, і погляд на насильство знав серйозного переосмислення. «Насильство – не пряма характеристика певних дій, – робить висновок С. Жижек, – воно розподілене між діями та їхнім контекстом, між діяльністю та бездіяльністю. Одна й та сама дія може вважатися насильницькою та ненасильницькою залежно від контексту,

часом ввічлива усмішка може бути більшим насильством, ніж грубий спалах» [Zizek 2008: 213].

За таким поглядом сенс насильства як і будь-якої дії міститься не в ньому самому, а в тих наслідках, до яких воно призводить. Втім посилення на контекст дії – лукаве: тут не може бути чіткої міри, тут знову з'являється намір, людське уявлення, щодо пригніченості власного життя тощо. Насправді, критерієм, про який говорить С. Жижек, є історична перспектива, але як далеко слід віднести межу, яка дозволяє надавати оцінку та визнавати певну дію за насильство або, скажімо, визвольний рух? Розширення контекстуальних обставин неминуче призводить до відсунення їхньої хронологічної рамки, ми змушені враховувати минуле, а тому й майбутнє, а це відкриває можливість будь-яких оцінок (насправді, такі оцінки будуть просто відповідати нашим сучасним уявленням та зміцнювати їх).

Щоб знайти підхід до природи насильницьких дій, нам треба почати з безумовних засад. Перш за все, вочевидь, насильство може бути характеризованим як форма дії, що передбачає докладання певних сил, зусиль до об'єкту з метою тою чи іншою мірою пристосувати його до потреб діючої особи. Оскільки тут виникає певна мета (яку можна ототожнити з наміром), така дія може здаватися усвідомленою. При такому погляді ми повертаємося знов до нашої вихідної точки. Але є можливість глянути на це інакше, спираючись на досвід вивчення агресії: як форма прикладання суб'єктом зусиль (сили) по облаштуванню життєвого простору (ця дія не обов'язково повинна бути усвідомленою). Якщо йти цим шляхом, ми отримуємо занадто широке визначення, але поки що залишимо його у якості гіпотетичного варіанту, бо нам треба знайти для насильства найближчий род (*genus proximum*), а той буде необхідно ширший за предмет пошуку. Ми потрапляємо в ситуацію, де агресія, труд, бійка за здобич, засвоєння ділянки, завоювання, створення гнізда або прибирання кімнати та багато інших дій разом присутні в єдиному визначенні. Для встановлення того, чи є такий род найближчим, слід виявити видову відмінність (*differentia specifica*). Якою вона може бути? Визначення, які наведені вище, розглядають в якості видової відмінності навісине завдання шкоди людині (в певних випадках, навіть, самому себе). Більш широке визначення, спираючись на практичний імператив І. Канта, пропонує, як ми бачили, Ж.-М. Мюллер: ставлення до людини (або людства в цілому) як до прокту засобу (*Mittel*).

Введення такої видової відмінності дозволяє охопити те, що називають «системним насильством», а не лише різні форми суб'єктивного насильства. Це важливо, бо саме системне насильство є основою для виправдання окремих актів насильства, які розглядаються на його тлі як

реактивні дії – за рахунок такого розгляду такі окремі акти знаходять виправдання у Ж. Сореля, В. Беньяміна, Х. Арндт, Е. Балібара, С. Жижека та інших. Позначимо: тут замість «шкоди» присутнє використання людини у якості лише засобу (передбачається, слід вважати, що таке використання людини вже є нанесення їй шкоди). Разом з цим, така формула видової відмінності мало що прояснює: ми все ще не маємо формального критерію розрізнення між ставленням до людини як лише до засобу та, з іншого боку, визнання за нею права бути «метою» (*Zweck*). За Кантом, це питання особа може поставити собі, цей принцип працює лише для самоусвідомлення, при використанні її до іншої людини; тут неминуче виникають проблеми через відсутність чіткої межі. Крім того, будь-які імперативи висловлюють обов'язок [Kant 1977: 119], який онтологічно відрізняється від реальності (до якої належать конкретні дії, які вже винини)², імперативи спрямовані на підпорядкування волі розуму [Kant 1977: 123], вони не є принципами реальності. Слід також враховувати, що Кант визнає неминучність використання інших людей як засіб, він не пропонує цілком позбутися такого ставлення, лише наполягає, щоб ми не обмежувались ним: *niemals bloss als Mittel* (ніколи *лише* як засіб), - каже він [Kant 1977: 169].

І останнє, втім, можливо, найголовніше: Кант виходить з незмінності, певної абсолютності розуму (хоча жодна людина не досягла повного підпорядкування йому своїх дій). Цей розум й надає цінність буття кожного з його носіїв (навіть, якщо людина лише частково використовує його)³. Кант формулює це наступним чином: без припущення, що буття розумних істот, яких звуть особами, є само собою мета, «ніде не було би знайдено нічого абсолютно цінного; але якби будь-яка вартість була умовною і, отже, випадковою, то для розуму ніколи не можна було знайти жодного вищого практичного принципу» [Kant 1977: 59]. Інакше кажучи, згідно Канту, розум як такий нерозривно пов'язаний з цінністю, що в свою чергу робить використання людиною власного розуму метою самою для себе. Це дозволяє йому формулювати практичний імператив. Тобто видова відмінність для насильства в такому разі може бути сформульованою як ставлення до розумної істоти як до нерозумної. Слід додати, що Кант не вводить це положення (про розумну істоту як саму собою мету) у якості аксіоми, а пояснює його в одному з прикладів: людство має здатність до більшої досконалості, тобто більш повного підпорядкування своїй волі розуму, а це «належить меті природи по відношенню до людства» [Kant 1977: 61].

Повертаючись до проблеми визначення з опорою на Канта, ми бачимо, що й тут наявна суб'єктивна складова: замість «наміру» мова йде про

«ставлення», яке знаходить себе у наказовому способі (знамените Кантівське *handle so*, «роби так») та використанні поняття «мета». Така суб'єктивна складова дозволяє визначити поняття насильства та насильницької дії у праві, де ми можемо об'єктивно зафіксувати факт нанесення певної шкоди, а тому і ставити питання про відповідальність того, хто спричиняє ці дії. Значно складніше з визначенням «системного насильства», оскільки тут «шкодою» виявляються певні обмеження у розвитку, навіть, обмеження можливостей розвитку, що значно складніше (складніше ніж поняття так званого «втраченого прибутку»). Труднощі по встановленню факту такого обмеження, системного насильства, змушують дослідників переважно використовувати приклади або розгорнуту картину пояснень, як це робили Ж. Сорель, Х. Арендт, Е. Балібар, С. Жижек та інші, хто намагався виправдати окремі насильницькі дії як відповідь (реакцію) на насильство (системне) з боку державних або культурних структур.

Таким чином ми маємо: а) гіпотетичний вид для насильства (прикладання суб'єктом сили по облаштуванню життєвого простору), б) виду виду відмінності для суб'єктивного насильства (навмисне завдання шкоди), в) гіпотетичну видову відмінність для систематичного насильства (обмеження можливості розвитку певної категорії людей), г) неможливість об'єднати їх у єдине визначення насильства, яке охоплювало би всі випадки, г) визнання факту єдності між суб'єктивним насильством та системним як відповідь першого на друге. Тобто насильство існує нібито у двох різних вимірах: у пізнанні – дві паралельні, але пов'язані між собою поверхні, події на одній з яких певним чином знаходять відображення на іншій, як свого роду математична функція; в реальності – єдина складна поверхня, щось на кшталт смужки Мебіуса або пляшки Клейна. У якості попереднього підсумка слід визнати, що проблема достатньо складна (не випадково вона досі залишається без однозначного рішення), і ми на цьому зупинимо розгляд визначення.

Перейдемо до причин. Тут також великий спектр варіантів, гіпотез, спостережень, результатів досліджень та здогадок. Ми вже відзначали це на початку, але знов згадаємо слова видного психолога, з яких той починає свій розгляд: «Оскільки агресивна чи насильницька поведінка має безліч різних причин, проявів та впливів, спроби фахівців із різних галузей визначити та класифікувати ці явища не дають загальнозначущих результатів» [Volavka 2002: 1]. І висновок, до якого приходять дослідники: «Насильство – складне та різноманітне явище, яке навряд чи можна пояснити невеликим набором змінних» [Volavka 2002: 303]. Складність полягає в тому, що певні соціальні умови існування індивіда викликають або активують певні біологічні процеси та свого роду механізми, котрі в свою чергу викликають агресивну

поведінку, і між цими трьома рівнями не існує простого однозначного зв'язку [Volavka 2002: 299]. Клінічні дослідження не виявили чогось схожого на «центр агресії» у мозку, втім підтверджується припущення, що «пошкодження або дисфункції передніх відділів скроневих часток та орбігомедіальної частини лобових часток можуть викликати агресивну поведінку» [Volavka 2002: 300], і разом з цим «моральне почуття має потужний регулюючий вплив на насильницьку поведінку» [Volavka 2002: 304]. Тобто насильницька поведінка є результатом складного механізму взаємодії соціальних, біологічних, етичних та культурних факторів, де на кожному етапі або рівні можливі певні дисфункції, патологічні відхилення та порушення (які можуть посилюватися, наприклад, алкоголем або вживанням наркотичних засобів) при тому, що слід розуміти умовність термінів «патологічні відхилення», «порушення» тощо через відсутність чітко встановленої «норми».

Здавалося, ми можемо зробити попередній висновок, що агресія або насильство⁴ – форма пристосувальної поведінки, спрямованої на захист та зміцнення позиції діяча у навколишньому оточенні (для людей – включаючи соціальне). Саме через це стає зрозумілим, чому багато з дослідників вважають головною причиною насильства страх перед Іншим або Близьким (це прямо виказують Ж.-М. Мюллер [Muller 2002: 15] та С. Жижек [Žižek 2008: 158], але можна знайти розуміння цього й у Х. Арендт, В. Беняміна, Ж. Сореля, і в цілому тут можна простежити розвиток ідеї К. Маркса про страх буржуазії перед пролетаріатом). Але у такому погляді прихована одна складність. Ця формула ніяк не може бути застосованою для системного насильства, для насильства з боку структур – держави, релігії, армії або мови. Ті, хто виправдовує суб'єктивне насильство як єдину форму протесту проти насильства системного і разом з цим висуває тезу про насильство як страх перед Іншим, спростовують самі себе, бо страх може охоплювати окрему людину, групу людей, навіть великі групи людей (класи), але ніяк не структури чи системи. Тому слід зробити висновок, що насильство слід розглядати не тільки як реакцію, як відповідну дію, але як дію позитивну (зрозуміло, не в моральному плані), як дію, яка надає діячу щось, чого в нього не було, або затверджує певний статус, котрий до цього був прихованим, недостатньо визначеним.

Насильство, так саме як і будь-яка праця, змінює об'єкт, до якого прикладає свою силу, і так саме змінює самого суб'єкта. Цю якість насильства неодноразово відзначали дослідники. Щодо до об'єкта, то саме ця здатність насильства дозволяє говорити про ставлення до людини (якщо об'єктом є людина) як до речі, до простого засобу. Бо змінювати іншого без його волі вважається безчесним, безправним та негуманним (хоча межі

допустимого тут весь час змінюються – достатньо згадати педагогіку, пропаганду, маніпулювання свідомістю та деякі інші практики). Насильство створення може погрожувати знищенням, але воно не завжди спрямовано на це, навіть, у перспективі, як на цьому наполягає, наприклад, П. Рікер: «Бо ми не повинні помилятися, мета насильства, межа, яку воно переслідує явно чи неявно, прямо чи опосередковано, – це смерть іншого, принаймні, чи щось гірше, ніж смерть» [Ricoeur 1955: 227]. Це занадто драматично та демонічно, щоб бути правдою, бо державі або будь-якій іншій структурі ваша смерть ні до чого, так саме як іноді й грабіжнику, їм просто немає діла до вашого життя, вас хочуть використати, тобто насильство – це дійсно форма використання, при якій цінність вашого життя не береться до уваги. Але факт вашого існування – він важливий, він враховується. І тут знов можна побачити повернення до Канта, але справа не в тому. Найважливішою уявляється ця зміна, здатність переформування об'єкта і суб'єкта водночас, саме вона є головною тасмницею насильства, яку вона теж поділяє зі звичайною працею.

Почнемо з впливу на об'єкт при прикладенні до нього сили. В будь-якому разі це надання об'єкту нової форми (як би жахливо це не виглядало іноді). У якості об'єкта може виступати пасивний, неживий матеріал – створення керамічної чаші, мармурової або медяної статуї, муру або будинку з каменю. Інший випадок – складний, динамічний об'єкт: землеробські об'єкти, плодовий сад, річний гребель. Це потребує зусиль, прикладання сили, у другому випадку – потребується постійне поновлення зусиль. Ця діяльність спрямована на створення життєвого простору для діяча. Так саме з простором соціальним: серед людей та тварин ми вбачаємо схожі проєси – боротьбу за територію, за шлюбного партнера, за місце у ієрархії тощо. В широкому сенсі це також можна віднести до надання нової форми, тільки форми соціальних стосунків. У цьому плані побутове насильство (якщо поки прибрати відверто патологічні випадки) – це намагання надати нову форму відносинам або зміцнити вже існуючу. Було би помилкою вважати, що насильство завжди спрямоване на руйнування, скоріше, воно найчастіше творче (але не сприймається таким) – хоч би вже через його інструментальний характер (який так часто відзначається), його підпорядкованість меті. Війна – також надання нової форми політичним відносинам. Тут можна припустити, що існує певна міра насильства, тобто мінімальна необхідна кількість сили для досягнення результату. І у випадках землеробства, садівництва або будівництва ніхто не намагається витратити більше зусиль, ніж цього потрібно; ніхто не знухається над бур'янами, над деревами під час підрізки, не поводитьяся з особою жорстокістю до води, каменю або глини. Але коли мова йде про тварин та людей, та сама міра

зникає, її вже вкрай складно віднайти. Уявлення діяча щодо наявності певної душі, психічного складу у об'єкту, змінює ситуацію: так штангіст може бити свій снаряд, а футболіст – м'яч або штангу (а в архаїчних культурах таке ставлення, наприклад, до ідолів взагалі було нормою), – і в цих випадках мова йде не про перенос агресії, сила спрямована на конкретний «винний» об'єкт. Розгадка цього – в самому суб'єкті, тому слід перенести увагу на нього.

«Вдарити чи отримати удар, – каже Сімона Вейль, – осквернення одне й те саме. Холодна сталь є згубною як для рукості, так і для лева» [Weil 1985: 54]. Поки залишимо остеронь спокусу етичного виroku, розглянемо що дію «в прямих скобках», нібито ми визначаємо її модульну величину. С. Вейль помітила дуже важливу рису: прикладання сили змінює також того, хто діє. Той, хто отримав свій перший врожай, побудував собі житло, закінчив складну роботу, до якої приклав багато зусиль, відчуває певний підйом духу, набуває нового статусу у власних очах. Це не лише задоволення результатом, радість щодо закінчення складної роботи, це усвідомлення свого нового статусу. Принципової різниці між працею та насильством в такому вимірі немає, ми звикли вважати насильством деякий надлишок сили, прикладений до живої істоти, насамперед людини. Але якщо брати дуель або лицарський поєдинок (де вистачає жорстокості та крові), або поєдинок борців, як провести межу між насильством та роботою? Справа у тому, що перемога над іншою людиною надає відчуття власної сили, відчуття власної переваги. Згідно з Жираром [Girard 1972], в основі насильства – міметична природа людського бажання, що породжує суперництво, боротьбу, потім кровну помсту. І саме надмірність зусиль при насильстві стає загрозою для існування громади – насильство надто енерговитратне, інститути громади не можуть нормально функціонувати за нескінченного ланцюга насильства (кровної помсти). Тому, вважає Жирар, насильство замикається в собі, відбувається заміна його суб'єкта (тепер ним стає все співтовариство), має місце штучний вибір відповідного об'єкта (одночасно подібного і разом з цим такого, що відрізняється, члена громади та водночас когось поза її рамок); такою є вихідна природа жертвопринесення, акт, що створює сакральне та періодично підтримує цілісність та безпеку спільноти. Сама спільнота виникає як побічний продукт створення сакрального. Дія та сама жертва набуває статусу сакральної завдяки тому факту, що всі члени спільноти усвідомлюють невинність жертви та відчувають свою провину за пролиття її крові. Насильство жертвопринесення таким чином «вмикає» соціальні механізми, що можливо лише за рахунок надлишку енергії.

Слабким місцем теорії Жирара є поділення провини за вбивство

безневинної жертви. Це здається надто сентиментальним припущенням для архаїчної доби. У чому Жирар має рацію, так це у своєму припущенні, що саме насильство створює сакральне. Сакральне створюється та стверджується як породжене проявом сили. Сила чи могутність є істинними атрибутами божественного. Це висловлює Евріпід у «Вакханках», де головним аргументом Діоніса у його протистоянні раціональному Пенфею є вбивство опонента. Це саме можна побачити у фігурі героя (напівбога): надзвичайно сильний (Рама, Геракл, Самсон, Кухулін, Зіґфрід) ніколи не може бути просто людиною. Можливо, культ атлетів у Греції теж мав підставу у такому уявленні. І та сама С. Вейль чітко та прозорливо побачила це: «Справжнім героєм, справжньою темою, справжнім центром *Iliadu* є сила. Сила, якою розпоряджаються люди, сила, що підкорює людей, сила, перед якою стискується людське тіло» [Weil 1953, 12].

Ймовірно, характерною рисою людини, її головною рисою в архаїчній картині світу була її слабкість. Це ще одна риса, чому існування в громаді вбивці без обряду очищення несло загрозу всій громаді. Вбивця міг розглядатися як реальний чи потенційний носій божественної сили, тоді його присутність розколювала громаду зсередини. Важливо було розподілити цю силу на всю громаду, чому служив обряд колективного насильства, жертвопринесення, тобто акт утвердження божественності спільноти (точніше, прихильності божества до спільноти). Знову і знову ритуально відтворюване жертвопринесення є підтвердженням присутності божества у дії спільноти. У цьому частково таїться загадка Гомера: він засуджує війну, але водночас утверджує прямий зв'язок сильних героїв із божеством. І вони одразу стають слабкими, коли божество від них відступає (по суті, навпаки, покинутість божеством перетворює їх на звичайних, слабких людей). Але це не все. Атрибутом божества є не лише сила, а й істина. Сила, в такій спосіб, за певних обставин або архаїчним типом мислення розглядається не стільки як інструмент, атрибут істини, скільки отожднюється з нею. Фізична сила постає як свідчення (доказ) володіння істиною, причетності сакральному.

Саме тому архаїчне суспільство такою мірою залежить від ритуалу. Ритуал завжди є демонстрацією сили як індивідуальної, так і колективної. Ритуал відтворює дію героя, і за рахунок долучення до ритуалу (демонстрації сили) суспільство зберігає силу та істину (прихильність богів). Тому кровна помста постає для членів роду як обов'язок: немощений вбитий родич послаблює весь рід, є загрозою відмови богів у підтримці. Втім й індивідуальний убивця, який вчинив акт помсти, також є небезпечним, він порушує баланс сили у суспільстві й тому здатен змінити внутрішні норми поведінки. Для вирішення цієї кризи потрібен обряд очищення, таким чином

насильство – це утвердження зв'язку з богами, а очищення – це перерозподіл цього зв'язку на всіх. Тому в основі кровної помсти та в основі очисних обрядів лежить демонстрація сили. Ритуал, як чудово свідчить про це В. Буркерт, є закріпленням сильної дії, дії сили, дії, що приносить успіх [Burbert 1997: 45 і далі]. По суті, ритуал є своєрідним «пособником та експлуатацією», залишеним предком-героєм. Це навчання певному порядку дії, і часом ритуал грає таку роль навіть у сучасному суспільстві. Він встановлює певний статус індивіда (через обряд переходу) і закріплює його, виступаючи як гарант його збереження (його сили, істини і божественної прихильності). З цієї причини суспільству важко прийняти того, хто пролив кров, без очищення: він не поводитиметься з іншими як рівний, а якщо його вчинок отримає ритуалізацію, то існуючий порядок та норми суспільства не встоять. Звичайно, при переході від родового суспільства до племінного всі ці процеси та родові зв'язки зазнають складної трансформації перерозподілу сили на все суспільство (але частково зберігаючи її для роду).

Можна припустити, що людина на початку свого виділення з природи й протиставлення їй змушена була визнавати її перевагу в тому випадку, коли сила природи прямо виступала проти неї. Вона була не здатною протистояти посуші, урагану, несприятливому клімату, хворобі, повені, виверженню вулкана і навіть звичайним умовам місцевості: степ, гора, ліс, море – все це були сильні сутності, змінити які було не по силам людині, вона була змушеною підкорятися їм, їхня сила була вищою за неї. Цю тезу не варто розуміти як повернення до уявлення про обожнювання природи давніми людьми. Вони обожнювали не саму природу або її явища, вони обожнювали і виділяли ті суб'єкти сили, які загрожували їхньому існуванню. І шукали підтримки в інших сильних. Тому для них цілком природно було вважати, що в кожній місцевості існують свої боги, навіть якщо вони мають ті самі імена. До Аполлона в Аттиці і Аполлона в Аркадії або в Іонії слід було звертатися по-іншому, шукати його підтримки у кожному місці відповідним чином, навіть при збереженні тотожності імені та персона, тому що в іншій землі він діяв інакше. В цьому не було суперечності, на яку вказує традиція повсякного бога. Тут сила і загроза, яку ця сила в собі містить, ставали богами, природа (природні явища) була лише проявом, через які ця сила вступала в зв'язок з людьми. І така сила мала онтологічну міць, яку ми сьогодні розподіляємо на дві різні категорії, і дивуємося зв'язку між ними: фізичну силу та істину. Вижити й запердити себе у такому світі окрема людина і ціла громада могли лише завдяки співучасті, допомогти божественної сили. Ось чому свята та ритуали необхідно включали так багато безпричинного насильства (що відзначав М. Бахтін [Бахтин 1965]): це була форма самоствердження себе у світі, самоствердження своєї істини

(прихильності бога або богів). І ця істина нікуди із насильства не поділася. Вона досі там. І тому насильство так приваблює насамперед підлітків, факт, який дивує дослідників, і справа тут зовсім не в поганому впливі однолітків [Farrington 2007: 24]. Підлітковий вік пов'язаний із набуттям людиною фізичної сили і майже повною відсутністю соціального статусу. Набути статусу завдяки силі – найпростіший і найдавніший шлях для молодих людей. Більшість обрядів ініціації будуються саме на ньому.

Повертаючись до розгляду суб'єкта насильства, стає зрозумілим механізм зміни, яка відбувається з людиною. Вона отримує відчуття свого нового статусу, та у граничному варіанті – власної правди. Тільки ті, що мають значно розвинутий розумну рефлексію, здатність до критичної оцінки себе, відчувають непрапорність своєї дії, яку нескладно заглушити підтримкою або підбадьорюванням з боку інших. Насильство стверджує того, хто використовує силу у статусі його істини, його права (в архаїчному розумінні), його переваги.

Можливо здаватися, що старе рівняння насильство (сила) = сакральне = істина втратило свою дієвість (хочеться сказати «силу») у просторі розумної картини світу. Принаймні, нам стверджують про це філософи-прихильники не-насильства – С. Вейль, Е. Вейль, Х. Арендт, Ж.-М. Мюллер та багато інших. У сфері розуму, сфері, яку можна позначити умовно як світ «духовного», мистецтва, творчості та свободи, надмірність сили щодо іншого, насильство, постає як варварство та дикість. І колишні сила і насильство у сфері розумного так само марні, як сила м'язів і фізична міць під час гри в шахи. Але ми не живемо у царстві розуму. Розум розвивався як механізм пошуку нових, щоразу інших шляхів досягнення тої самої мети, яка раніше забезпечувалася допомогою божественної сили та ритуалом як гарантом цієї допомоги. Ми поки ще лише навчилися використовувати його заради концентрації фізичної сили та потужності на окремих, особливо важливих пунктах або ділянках. Тобто ми переважно навчилися економити її зосередженню сили, завдяки чому значно слабші, можемо протистояти тому, хто або що набагато сильніше за нас, але не здатне до такої концентрації. Ця тенденція виникла від початку зародження культури, вона представлена вже в образі «хитромудрого» Одисея. Якщо *Іліада* це поема про пряму силу, то *Одіссея* – поема про розумне використання сили.

Але найкраще підтвердження того, що сила все ще зберігає свою привабливість та зв'язок з сакральним – необхідність використання сили державою. Це окреме питання, яке тут не зовсім доречно розглядати, нагадаємо тільки, слова М. Вебера про те, що головним засобом політики є насильство [Вебер 1998: 182], та його розуміння держави як інституту, який володіє монополією на легітимне застосування насильства [Вебер

1998: 185-6]. Держава або будь-яка інша структура не відчуває ніяких психічних відчуттів, але тримається за силу і значною мірою через це набуває сакрального виміру. Хоча розумні громадяни не схильні обожнювати державу, в цілому вони не складають більшості, та й вони переважно визнають її необхідність. Держава без використання насильства, скоріше, інша форма об'єднання, вона перестає бути державою, бо втрачає власну претензію на істину.

Різні культури, народи та суспільства рухаються шляхом розуму не синхронно, обираючи в історії кожен власну траєкторію, і кожне суспільство усередині залишається також у цьому плані неоднорідним. Відмова від використання насильства ще тільки починає свій рух і рухається дуже повільно. Цей рух відмови від насильства як істини можна простежити, наприклад, з історії поступової відмови від тілесних покарань: спочатку цей процес торкався лише еліти (знати), потім поширився на всіх повноцінних громадян, потім на всіх дорослих людей, включаючи жінок, ще більш повільно прокладався цей шлях у вихованні дітей, і сьогодні ще не можна сказати, що тілесні покарання повністю усунули навіть у європейському суспільстві. А лише два століття тому великий педагог І. Г. Песталотці, котрий визначив методи виховання та навчання для наступного століття, ще навіть не уявляв навчання дітей без тілесних покарань.

Нам все ще немає чим протистояти силі крім сили, перш за все, розумного використання сили. Зрозуміло, існують інші випадки, відомі повісті про лицарів, які стали монахами, трапляються обертання людини, ми знаємо про досвід Ганді. Але треба визнати: на такому політичному рівні він залишається досі унікальним, і він не зупинив вбивць. Розумне та духовне самі собою не можуть протистояти грубої силі. Існує достатня кількість нових моделей: спілкування, співробітництво, умовляння тощо. Треба зізнатися: істина, яку дарує розум, ніколи не буває такою ясною та впевненою, ніколи не захоплює людину так легко та швидко, як уявна істина насильства. Філософію не-насильства дожидає ще довга складна путь.

Примітки

¹ Слова *насилья* та *насильство* в українській мові вважаються синонімічними, такими, між якими немає значеннєвої відмінності. При цьому зазвичай відзначається, що природніше й поширеніше в українській мові *насильство*, а *насилья* – його рідше вживаний варіант.

² Моральні імперативи, каже Кант, є філософією, «яка має бути твердою, незважаючи на те, що вона ні до чого не прив'язана ні на небі, ні на землі та ні на що не спирається» [Kant 1977: 159].

³ Стара традиція бачила в цьому відкрите утилітарне ставлення Канта до природи поза людиною, відмову, разом з метафізикою 18-го століття, розглядати тварин та рослин як щось цінне. Дослідники канта останніх десятиліть приклали багато зусиль спростувати це, див., наприклад, аргументи О. Хьюффе [Н?ffe 2007: 278 і далі]. За їхньою думкою, тексти Канта вказують на те, що їхній автор позитивно сприйняв би аргументи сучасної екології або біоетики. Можливо, це намагання пристосувати теорію Канта до вимог сучасної картини світу – питання залишається відкритим.

⁴ На цьому рівні я не можу розвести агресію та насильство, бо у мене немає критерію для цього. Ті, хто вважають, що вони знайшли відповідне визначення, схильні до того, щоб їх розрізняти, чи, навіть, протиставити одне іншому. Наприклад, Ж.-М. Мюллер: «...насправді не насильство написано у природі людини, а агресивність. Насильство – це не сама агресивність, а лише один із її проявів; і немає потреби природи, щоб агресивність виражалася насильством. (...) Агресивність – це сила бойовничості; це моє самоствердження, складова моєї особистості, яка дозволяє мені дивитися в очі іншим, не здригнувшись. Бути агресивним означає стверджувати себе перед обличчям чогось іншого, рухаючись до нього» [Muller 2002:20].

Список використаної літератури

- Бахтин, М. (1965) *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*. Москва, Художественная литература, 545 с.
- Вебер, М. (1998) *Покликання до політики*, в: Вебер М. *Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика*. Київ, сс. 173–191. Ел. ресурс: <http://litopys.org.ua/weber/wbs08.htm>
- Arendt, H. (1969) *On Violence*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 106 p.
- Balibar, E. (2010) *Violence et civilite. The Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilee, 417 p.
- Benjamin, W. (1999) *Zur Kritik der Gewalt*, in: *Benjamin W. Gesammelte Schriften*, vol. II .1, herausgegeben von R. Tiedemann e H. Schweppenhaeuser, Suhrkamp, Frankfurt a. M., S. 179–204. El. resurs: <https://criticaltheoryconsortium.org/wp-content/uploads/2018/05/Walter-Benjamin-Zur-Kritik-der-Gewalt-1.pdf>
- Biondici, M. (2011) *The Balkans: Revolution, War, and Political Violence since 1878*. Oxford University Press, 384 p.
- Burkert, W. (1997) *Homo necans: Interpretationen Altgriechischer Opferriten und Mythen*. 2., um ein Nachw. erw. Aufl. Berlin; New York: de Gruyter, 378 S.

- Docker, J. (2008) *The Origins of Violence: Religion, History and Genocide*. London: Pluto Press, 256 p.
- Encyclopedia of interpersonal violence*. (2008) Ed. by Claire M. Renzetti, and Jeffrey L. Edleson. SAGE Publications, 925 p.
- Farrington, D. P. (2007) *Origins of Violent Behavior Over the Life Span*, in: *The Cambridge Handbook of Violent Behavior and Aggression*. Ed. by D. J. Flannery, A. T. Vazsonyi, I. D. Waldman. Cambridge University Press, pp. 6-48.
- Firearms and violence: a critical review* (2005), in: *Committee to Improve Research Information and Data on Firearms*; Ch. F. Wellford, J. V. Pepper, and C. V. Petrie, editors; Committee on Law and Justice, Division of Behavioral and Social Sciences and Education, 328 p.
- Girard, R. (1972) *La Violence et le Sacre*. Paris: Grasset, 452p.
- Guelke, A. (2006) *Terrorism and Global Disorder: Political Violence in the Contemporary World*. London: I. B. Tauris & Co Ltd, 284 p.
- Hoeffe, O. (2007) *Immanuel Kant*. 7 Auflage. Muenchen: Verlag C. H. Beck, 348 S.
- Kant, I. (1977) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kant I. Werke in zwolf Banden*. Band 7, Frankfurt am Main. S. 11–102. El. resurs: <http://www.zeno.org/nid/20009189599>
- Krug, E. G., Dahlberg, L. L., Mercy, J., Zwi, A. B., & Lozano, R. (2002) *World report on violence and health*. Geneva: World Health Organization, 346 p. El. resurs: https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/42495/9241545615_eng.pdf
- Lorenz, K. (1963) *Das sogenannte Boese. Zur Naturgeschichte der Aggression*. Wien: Dr. G. Borotha-Schoeler Verlag, 388 S.
- Mayer, A. J. (2000) *The Furies: Violence and Terror in the French and Russian Revolutions*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 716 p.
- Muller, J.-M. (2002) *Non-Violence in Education*. UNESCO, 73 p. El. resurs: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000127218>
- Moyer, K. E. (1976) *The Psychobiology of Aggression*. New York: Harper & Row, 402 p.
- Nordstrom, C. (2004) *Shadows of war: violence, power, and international profiteering in the twenty-first century*. University of California Press, Ltd., 293 p.
- Pokorny, J. (2007) *Proto-Indo-European Etymological Dictionary*. A Revised Edition of Julius Pokorny's Indogermanisches Etymologisches Woerterbuch. Indo-European Language Revival Association. El. resurs: <https://indo-european.info/pokorny-etymological-dictionary/whnjs.htm>
- Ricoeur, P. (1955) *Histoire et verite*. Paris, Le Seuil, 368 p.

- Rix, H. (2001) *Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primaerstammbildungen* (LIV). Bearbeitet von M. Kuemmel, Th. Zehnder, R. Lipp und B. Schirmer. Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden.
- Sorel, G. (1908) *Reflexions sur la Violence*. El. resurs: https://cras31.info/IMG/pdf/sorel_reflexions_violence.pdf
- The Cambridge Handbook of Violent Behavior and Aggression*. (2007, 2018) Ed. by D. J. Flannery, A. T. Vazsonyi, I. D. Waldman. Cambridge University Press, 817 p.; 2nd ed. by A. T. Vazsonyi, D. J. Flannery, M. DeLisi. Cambridge University Press, ? 822 p.
- Tolan, P. H. (2007) *Understanding Violence*, in: *The Cambridge Handbook of Violent Behavior and Aggression*. Ed. by D. J. Flannery, A. T. Vazsonyi, I. D. Waldman. Cambridge University Press, pp. 5–18.
- Tolan, P. H., Gorman-Smith, D., & Henry, D. (2006) *Family violence*, in: S. T. Fiske, A. E. Kazdin, & D. Schacter (Eds.), *Annual Review of Psychology*, 57, pp. 557–583.
- Tritle, L. A. (2000) *From Melos to My Lai: War and Survival*. New York: Routledge, 220 p.
- Vasmer, M. (1955) *Russisches Etymologisches Wörterbuch*. Zweiter Band. L–Ssuda. Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag.
- Volavka, J. (2002) *Neurobiology of Violence*. 2nd edition. American Psychiatric Publishing, Inc., 388 p.
- Walters, R. H., Parke, R. D. (1964) *Social motivation, dependency, and susceptibility to social influence*, in: L. Berkowitz (ed.). *Advances in experimental social psychology*. Vol. 1. New York: Academic Press, pp. 231–276.
- Weil, S. (1985) *Intuitions pre-chretiennes*. Paris, Fayard, 184 p.
- Weil, S. (1953) *L'Iliade ou le poeme de la force*, in: S. Weil. *La source grecque*. Paris, Gallimard. El. resurs: https://teuwissen.ch/imlif/wp-content/uploads/2013/07/Weil-L_Iliade_ou_le_poeme_de_la_force.pdf
- World Health Organization. Global Consultation on Violence and Health. Violence: A public health priority* (1996) (Document WHO/EHA/SPI.POA.2). Geneva: World Health Organization, 35 p.
- Zizek, S. (2008) *Violence: Six sideways Reflections*. New York: Picador, 262 p.

Sergiy Shevtsov

PARADOX OF VIOLENCE

The article raises the question of the reason for the constant violent actions, primarily military, despite their long-standing universal condemnation. This brings us back to the problem of the ontology of violence. The author proposes an approach based on the understanding of violence as labor with excessive

use of force. This is due to the archaic understanding of power as a source of the sacred. Truth is an attribute of the sacred in archaic thinking. Here the connection arises: power - the sacred (deity) - truth. Thus, for the archaic mind, force (and violence), the sacred and truth were different projections-realizations of one essence. The civilizational model of the world suggests a different connection with the sacred and truth. It contains at its core not the principles of a single truth, but the principles of cooperation and coexistence of different positions instead of subordination to one unity. The old model of violence as a way of participating in the truth of the object and confirming the sacred status of the subject is still valid in the modern world. According to the author, violence has an ontological dimension in the old model of a single truth, but cannot have it within the civilizational approach. The modern civilizational model can oppose force only by persuasion or the reasonable use of force. This state of affairs makes it difficult to spread the civilizational approach.

Keywords: *violence, ontology, force, power, war, truth, sacred, rationality.*

References

- Bakhtyn, M. (1965) *Tvorchestvo Fransua Rable y narodnaia kultura srednevekovia y Renessansa* [On Rableu]. Moskva, Khudozhestvennaia lyteratura, 545 p.
- Veber, M. (1998) *Poklykannia do polityky* [A call to politics], in: *Veber M. Sotsiolohtia. Zahalnoistorychni analiz. Polityka*. K. S. 173-191. El. resurs: <http://litopys.org.ua/veber/vbs08.htm>
- Arendt, H. (1969) *On Violence*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 106 p.
- Balibar, E. (2010) *Violence et civilté. The Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilee, 417 p.
- Benjamin, W. (1999) *Zur Kritik der Gewalt*, in: *Benjamin W. Gesammelte Schriften*, vol. II .1, herausgegeben von R. Tiedemann e H. Schweppenhauser, Suhrkamp, Frankfurt a. M., S. 179–204. El. resurs: <https://criticaltheoryconsortium.org/wp-content/uploads/2018/05/Walter-Benjamin-Zur-Kritik-der-Gewalt-1.pdf>
- Biondich, M. (2011) *The Balkans: Revolution, War, and Political Violence since 1878*. Oxford University Press, 384 p.
- Burkert, W. (1997) *Homo necans: Interpretationen Altgriechischer Opferriten und Mythen*. 2., um ein Nachw. erw. Aufl. Berlin; New York: de Gruyter, 378 S.
- Docker, J. (2008) *The Origins of Violence: Religion, History and Genocide*. London: Pluto Press, 256 p.
- Encyclopedia of interpersonal violence*. (2008) Ed. by Claire M. Renzetti, and

- Jeffrey L. Edleson. SAGE Publications, 925 p.
- Farrington, D. P. (2007) *Origins of Violent Behavior Over the Life Span*, in: *The Cambridge Handbook of Violent Behavior and Aggression*. Ed. by D. J. Flannery, A. T. Vazsonyi, I. D. Waldman. Cambridge University Press, pp. 6-48.
- Firearms and violence: a critical review* (2005), in: *Committee to Improve Research Information and Data on Firearms*; Ch. F. Wellford, J. V. Pepper, and C. V. Petrie, editors; Committee on Law and Justice, Division of Behavioral and Social Sciences and Education, 328 p.
- Girard, R. (1972) *La Violence et le Sacre*. Paris: Grasset, 452 p.
- Guelke, A. (2006) *Terrorism and Global Disorder: Political Violence in the Contemporary World*. London: I. B. Tauris & Co Ltd, 284 p.
- Hoeffe, O. (2007) *Immanuel Kant*. 7 Auflage. Muenchen: Verlag C. H. Beck, 348 S.
- Kant, I. (1977) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kant I. Werke in zwelf Banden*. Band 7, Frankfurt am Main. S. 11–102. El. resurs: <http://www.zeno.org/nid/20009189599>
- Krug, E. G., Dahlberg, L. L., Mercy, J., Zwi, A. B., & Lozano, R. (2002) *World report on violence and health*. Geneva: World Health Organization, 346 p. El. resurs: https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/42495/9241545615_eng.pdf
- Lorenz, K. (1963) *Das sogenannte Boese. Zur Naturgeschichte der Aggression*. Wien: Dr. G. Borotha-Schoeler Verlag, 388 S.
- Mayer, A. J. (2000) *The Furies: Violence and Terror in the French and Russian Revolutions*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 716 p.
- Muller, J.-M. (2002) *Non-Violence in Education*. UNESCO, 73 p. El. resurs: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000127218>
- Moyer, K. E. (1976) *The Psychobiology of Aggression*. New York: Harper & Row, 402 p.
- Nordstrom, C. (2004) *Shadows of war: violence, power, and international profiteering in the twenty-first century*. University of California Press, Ltd., 293 p.
- Pokorny, J. (2007) *Proto-Indo-European Etymological Dictionary*. A Revised Edition of Julius Pokorny's Indogermanisches Etymologisches Woerterbuch. Indo-European Language Revival Association. El. resurs: <https://indo-european.info/pokorny-etymological-dictionary/whnjs.htm>
- Ricoeur, P. (1955) *Histoire et verite*. Paris, Le Seuil, 368 p.
- Rix, H. (2001) *Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primaerstammbildungen (LIV)*. Bearbeitet von M. Kuemmel, Th. Zehnder, R. Lipp und B. Schimmer. Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden.

- Sorel, G. (1908) *Reflexions sur la Violence*. El. resurs: https://cras31.info/IMG/pdf/sorel_reflexions_violence.pdf
- The Cambridge Handbook of Violent Behavior and Aggression*. (2007, 2018) Ed. by D. J. Flannery, A. T. Vazsonyi, I. D. Waldman. Cambridge University Press, 817 p.; 2nd ed. by A. T. Vazsonyi, D. J. Flannery, M. DeLisi. Cambridge University Press, ? 822 p.
- Tolan, P. H. (2007) *Understanding Violence*, in: *The Cambridge Handbook of Violent Behavior and Aggression*. Ed. by D. J. Flannery, A. T. Vazsonyi, I. D. Waldman. Cambridge University Press, pp. 5–18.
- Tolan, P. H., Gorman-Smith, D., & Henry, D. (2006) *Family violence* / S. T. Fiske, A. E. Kazdin, & D. Schacter (Eds.), *Annual Review of Psychology*, 57, pp. 557–583.
- Tritle, L. A. (2000) *From Melos to My Lai: War and Survival*. New York: Routledge, 220 p.
- Vasmer, M. (1955) *Russisches Etymologisches Woerterbuch*. Zweiter Band. L–Ssuda. Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag.
- Volavka, J. (2002) *Neurobiology of Violence*. 2nd edition. American Psychiatric Publishing, Inc., 388 p.
- Walters, R. H., Parke, R. D. (1964) *Social motivation, dependency, and susceptibility to social influence*, in: L. Berkowitz (ed.). *Advances in experimental social psychology*. Vol. 1. New York: Academic Press, pp. 231–276.
- Weil, S. (1985) *Intuitions pre-chretiennes*. Paris, Fayard, 184 p.
- Weil, S. (1953) *L'Iliade ou le poeme de la force*, in : S. Weil. *La source grecque*. Paris, Gallimard. El. resurs: https://teuwissen.ch/imlif/wp-content/uploads/2013/07/Weil-L_Iliade_ou_le_poeme_de_la_force.pdf
- World Health Organization. Global Consultation on Violence and Health. Violence: A public health priority* (1996) (Document WHO/EHA/SPI.POA.2). Geneva: World Health Organization, 35 p.
- Zizek, S. (2008) *Violence: Six sideways Reflections*. New York: Picador, 262 p.

Стаття надійшла до редакції 17.04.2022

Стаття прийнята 17.05.2022

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2022.2\(38\).283064](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2022.2(38).283064)

УДК 1:130.2

Віталія Готинья-Журавльова

МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМ ЯК КЛЮЧОВИЙ ПАРАМЕТР АНАЛІЗУ СОЦІАЛЬНИХ І КУЛЬТУРНИХ ЯВИЩ І ПРОЦЕСІВ

Ми живемо різноманітному мультикультурному світі. Сьогодні мультикультуралізм є залишається актуальною проблемою для дослідження. Найчастіше його розуміють не лише як терпимість культурного розмаїття, а, в першу чергу, як вимога визнання на законодавчому рівні прав різних расових, релігійних, культурних груп задля спокійного і щасливого їх співіснування в одній державі. Питання мультикультуралізму має особливе значення і для сучасної України, яка є складно за своєю етнічною структурою, складною із соціокультурної точки зору державою, оскільки її регіони мають різне історичне минуле, різне бачення майбутнього. Крім того, історичні обставини розвитку країни привели до того, що на території сучасної України проживають різні національні меншини, які мають власні традиції, культуру, звичаї.

Ключові слова: мультикультуралізм, культура, традиції, звичаї.

Ми живемо різноманітному мультикультурному світі. Навіть історію людства неможна розглядати як лінійний процес, де усі народи розвиваються однаково, за однаковою програмою одночасно проходять однакові стадії розвитку, скажімо, первісне варварство, феодалізм, індустріальну епоху, епоху законів. Так Дж. Віко, А. Тойнбі, П. Сорокін, О. Шпенглер та багато інших дослідників уявляли історію у формі реальних, окремих, самодостатніх соціокультурних світів. Наприклад, для О. Шпенглера історія була певною послідовністю самодостатніх, рівноцінних, індивідуальних культур. Він виокремив вісім розвинутих культур, які пройшли всі стадії розвитку, зокрема стадію становлення або варварство первісного суспільства (дитинство за аналогією з живим організмом), стадію юності, яка означає початок розвитку політичних організацій, мистецтва і науки, стадію зрілості з розквітом усіх важливих сфер суспільного життя та останню стадію старості – стадію занепаду в першу чергу духовних цінностей, притаманних культурі. Лише вісім культур пройшли цей шлях: антична, арабська, вавилонська, єгипетська, західноєвропейська, індійська, китайська, культура майя, шляхи зародження, становлення, занепаду більшості з яких О. Шпенглер дослідив самостійно.

Слід підкреслити важливість виокремлення і дослідження окремих культур (або культурно-історичних типів) адже ми живемо у

багатокультурному, різноманітному світі. Епохи Великих географічних відкриттів надала можливість не лише відкрити, а й заселити нові світи, пристосовуючись до інших, як природних, так і соціальних умов існування, уживаючись поряд з місцевим населенням. Перші колоністи підкорювали нові території, інколи не асимілюючись з місцевим населенням, а повністю змінюючи звичний уклад життя місцевого населення, природний ландшафт, трудовий світ. І сьогодні відбувається не лише переселення народів на нові території з їх подальшою асиміляцією, як було колись, а «співіснування в єдиному політичному суспільстві кількох помітних культурних груп, які бажають і, в принципі, здатні відтворити свою специфічну ідентичність» [Дрожжина 2008: 97], залишатися самими собою, зберігати генетичну пам'ять народу, зберігати і передавати мову, традиції свого народу дітям.

Сьогодні мультикультуралізм є залишається актуальною проблемою для дослідження. Найчастіше його розуміють не лише як терпимість культурного розмаїття, а, в першу чергу, як вимога визнання на законодавчому рівні прав різних расових, релігійних, культурних груп задля спокійного і щасливого їх співіснування в одній державі. Інколи такий факт як порушення навіть мовних прав, яке було в Канаді в провінції Квебек щодо франкомовного населення викликало обурення, яке вилилося в порушення прав англійського населення. Це призвело до зворотної реакції знов з порушенням прав франкомовних громадян. І, напевно, таке повторювалося б ще не один раз, але питання було врегульовано на законодавчому рівні. Отже, більшість мультикультурних держав намагаються врегулювати правовідносини між представниками різних культур на законодавчому рівні в першу чергу задля уникнення сутічок на мовному, релігійному, культурному підґрунтях, припинення дискримінації і інших знущань, збереження прав, гідності і добробуту усіх громадян незалежно від їх етнічного, расового походження, віросповідання, мови. В будь-якому мультикультурному суспільстві людина зберігає свою ідентичність попри будь-які впливи і прояви інших культур.

Питання мультикультуралізму має особливе значення і для сучасної України, яка є складно за своєю етнічною структурою, складною із соціокультурної точки зору державою, оскільки її регіони мають різне історичне минуле, різне бачення майбутнього. Крім того, історичні обставини розвитку країни привели до того, що на території сучасної України проживають різні національні меншини, які мають власні традиції, культуру, звичаї. Україна є культурно різноманітною державою, а тому саме мультикультуралізм, толерантність, ідея національної єдності, питання суспільної інтегрованості залишаються актуальними. Тому метою даної статті є аналіз мультикультуралізму як ключового параметру в дослідженні

культурних явищ і процесів.

Поняття мультикультуралізму, історію його виникнення, еволюції і проявів вивчали О. Антонюк, О. Биков, Е. Бомешко, С. Бондарчук, В. Вардеккер І. Воронов, С. Дрожжина, Н. Кирабаєв, А. Колодій, В. Котельников, В. Котигоренко, О. Куропятник, В. Малахов О. Павлова, М. Рагозін, В. Тішков Е. Шилз, й інші. Концепція мультикультуралізму набула свого поширення в у 70-х – 90-х роках ХХ століття в таких країнах як США, Канада, Австралія, кожна з яких запропонувала свої механізми вирішення цього питання.

Найчастіше, мультикультуралізм означає «напрацювання правил і норм співіснування різних культур та їх носіїв в одному суспільстві, в єдиному правовому, соціокультурному просторі» [Козловець, Михайлова 2011]. Британський словник із соціології визначає мультикультуралізм як «легітимізацію культурного плюралізму... мультикультуралізм захищає та підтримує культурну різноманітність, зокрема мови меншин, а також бере до уваги нерівні стосунки меншин із домінуючими культурами» (цит. за: [Готіянін-Журавльова 2021: 23]). Метою мультикультуралізму є визнання на політичному та соціальному рівнях культурних, мовних, етичних відмінностей у різних груп населення однієї країни або нації.

Відомий український вчений А. Колодій визначає «мультикультуралізм як: по-перше, ідеологічну доктрину та принцип політики, яка ґрунтується на цій доктрині; по-друге, ним позначають історично конкретне явище, що виникло в певний час і в певних країнах. Це принцип етнонаціональної, освітньої, культурної політики, яка визначає і підтримує право громадян зберігати, розвивати та захищати усіма законними методами свої (етно)культурні особливості, а державу зобов'язує підтримувати такі зусилля громадян» [Колодій 2008: 6]. Н. Кирабаєв характеризує мультикультуралізм як «теорію, практику і політику неконфліктного співіснування в одному життєвому просторі багатьох різнорідних культурних груп» (цит. за [Дрожжина 2008: 17]).

Слід виокремити наступні принципи мультикультуралізму [Козловець, Михайлова 2011]:

1. позитивне ставлення до етнокультурних відмінностей і визнання того факту, що культурне розмаїття збагачує соціум, робить його життєздатнішим;
2. право на культурну відмінність, збереження і підтримання своїх культурних особливостей;
3. культурна рівноцінність та взаємна толерантність;
4. ієрархічно структурована подвійна ідентичність;
5. єдність у множині, коли культура тієї чи іншої групи не суперечить

базовим цінностям більшості;

6. ідентифікація індивіда з певною етнокультурною групою, що формує у нього усталену свідомість, сприяє його психологічній захищеності;
7. право на рівні шанси, недискримінацію і рівність у соціальній сфері;
8. політична керованість.

Мультикультуралізм є особливою формою інтегративної ідеології, за допомогою якої різні культурні спільноти реалізують стратегію соціальної злагоди і стабільності на правах рівноправного співіснування в єдиному політичному суспільстві, базовим принципом якого є принцип культурної свободи.

Але існує точка зору, яку висловлюють, наприклад, А. Колодій, Т. Суконкіна й інші дослідники цієї проблеми, що політика мультикультуралізму містить низку негативних явищ серед яких виокремлюють наступні [Колодій 2008]:

1. загроза національній єдності, можливість посилення міжгрупової і міжрасової недовіри, ускладнення процесу асиміляції, спокійного співіснування різних культур;
 2. мультикультуралізм асоціюється з ідеологією політкоректності і практикою квотування при прийомі на роботу, у навчальні заклади, що породжує певну нерівність в тому числі нерівність за професійними якостями і розумовими здібностями і може викликати незадоволення певної етнічної групи;
 3. спрямованість політики на збереження і підтримку певних культур, породжує нерівне ставлення до громадян, при цьому ігнорується класове розшарування груп;
 4. політика культурного визнання, культурної рівності нерідко сама продукує етнокультурні меншини на вимогання з їх боку рівноправності (особливо це стає помітним, коли відмінності акцентуються на наданні привілеїв певній меншині);
 5. піддаючи критиці історію країни можна поставити під сумнів і її реальні історичні досягнення та успіхи, применшити значення тих чи інших суспільних подій, які в загалі можуть бути досягненням не одної етнічної групи;
 6. мультикультуралізм сприяє інституціалізації культурних відмінностей та етнізації соціальних відносин, що може загрожувати ліберальним цінностям, зокрема пріоритету прав людини.
- Розрізняють два основні причини виникнення мультикультуралізму. Одна з них полягає в тому, що мультикультурні держави виникають завдяки розширенню кордонів держави і приєднання до неї раніше автономних культур, які жили на приєднаних територіях. Культурне різноманіття може

виникнути в державі в результаті імміграції. Слід підкреслити, що зазвичай іммігранти орієнтуються на інтеграцію в нове для них середовище, в нове для них суспільство. Але останнім часом їх інтеграція в нове суспільство сильно ускладнюється або протистояння з боку громадян держави, яка їх приймає, або власним небажанням інтегруватися в нове суспільство.

Розглянемо яким чином забезпечують політику мультикультуралізму різні держави і зокрема держави іммігрантські, в яких або іммігранти значно обмежені в своїх правах, або, навпаки, можуть поглинути титульну націю. Такі відомі дослідники мультикультуралізму як Ф. Фукуяма, В. Кімліка, В. Малахов вважають, що забезпечити мультикультуралізм можна дотримуючись двох правил: одна група не може домінувати над іншою, не можна дозволити групі принижувати членів своєї ж групи [Дрожжина 2008]. Лише культурна свобода, яка проявляється як між різними етнічними групами, так і в самих етнічних групах серед їх представників є певною основою мультикультуралізму. Розглянемо яким чином просуваються ідеї мультикультуралізму в так званих іммігрантських країнах, спираючись на дослідження С. Дрожжиної [Дрожжина 2008].

В США мультикультуралізм не став складовою державної політики. До сих пір питання щодо інтеграції іммігрантів вважаються законодавчо неврегульованими і вважаються їх особистими проблемами. Можливо саме завдяки такій політиці неврегульованості в правовому полі важливих питань, щодо інтегрування іммігрантів в американське суспільство призвело до зміни ставлення самих іммігрантів щодо «американської мрії». Так якщо іммігранти 70-х років ХХ століття, які переїздили до Америки з країн Латинської Америки, Азії, Радянського Союзу намагалися асимілюватися, не лише вивчили мову, а й перейняли уклад життя, деякі традиції американського суспільства, то від середини 80-х років ХХ століття іммігранти почали підкреслювати свою культурну унікальність, свою культурну несхожість з іншим населенням США, зберігати свою мову і традиції. Отже небажання держави урегулювати в правовому відношенні і тим самим полегшити процес інтеграції іммігрантів в американське суспільство, призвело до того, що іммігранти не забрали змінювати свою звичну систему цінностей, прилаштовувалися під нове суспільство, змінювати звичну форму поведінки. Вони намагаються зберегти свою систему цінностей, традиції, мову, елементи культури.

Мультикультуралізм є офіційною ідеологією Канади, яка завжди була країною плюралістичною в етнічному розумінні. Слід підкреслити, що переважна більшість канадців, пишуться тим, що вони є канадцами, не забуваючи свої коріння, своє етнічне походження, свою рідну мову. Навіть не можливість оволодіти англійською або французькою мовами не може

стати перешкодою для отримання громадянства Канади. Особливе ставлення щодо мови, напрацювання певної мовної регіональної політики дало світовому суспільству унікальний досвід. Але така начебто продумана політика мультикультуралізму має один негативний бік: надмірне опікування іммігрантами з Індії, Пакистану, Китаю начебто вибачаючись за ті утиски, які колись зазнали ті держави з боку Британської імперії. Це викликає певне незадоволення іммігрантів з інших держав, зокрема з європейських держав.

Досить цікавим є досвід такої країни, як Австралія, адже це країна, де трохи менше половини населення є іммігрантами першого або другого покоління з інших країн. Влада одразу намагалася врегулювати питання щодо асиміляції і запропонувала іммігрантам селитися серед так званих «старих» австралійців. Чітко було прописано можливості отримання громадянства з обов'язковим оволодінням англійською мовою. Отже, ситуація склалася така, що навіть висококваліфіковані працівники, які не встигли отримати громадянство, отримували лише низькооплачувану робочі місця, оселялися далеко від центру або за межами крупних промислових міст, що передбачало певною мірою їх ізоляцію від іншого населення. Виникла певна дискримінація частини населення, які ще не встигли отримати громадянство. Крім того, особливу підтримку від держави отримувало корінне населення Австралії, більшість з етногруп якого взагалі не бажали інтегруватися в сучасне суспільство, зберігаючи власну систему цінностей, власну культуру і побут. Це викликало певні незадоволення в суспільстві і необхідність перегляду такої політики. Отже поступово від етноцентристської політики держава перейшла до громадянської, проголошуючи рівні соціальні права і соціальну справедливість. Це допомагає іммігрантам зберегти власну культуру, систему цінностей, норм поведінки. Відсутність різких змін у системі цінностей дає можливість комфортного пристосування до нових умов життя.

В Малайзії уряд прийняв політику щодо позитивної дискримінації «китайської меншини» [Дрожжина 2008] і надання певних квот, кредитів, соціальної допомоги малайзійцям задля підвищення їх рівня життя до рівня життя китайської меншини.

Досить цікавою щодо іммігрантів виявилася політика Швеції [Дрожжина 2008], прийнявши на законодавчому рівні три основних принципи. Перший принцип проголошує однаковий рівень життя для всіх громадян. Другий принцип надає вільний вибір між збереженням власної етнічної культурної ідентичності або залученням до шведської культурної ідентичності. Третій принцип пропонує партнерство, забезпечення рівних умов в професійній сфері. Отже такий варіант мультикультуралізму залишає індивідуальність повністю зберегти власну систему цінностей, повністю залишитися в рамках

своєї культурної ідентичності.

Кожна культура, в якій формується особистість, регулює її поведінку як пішохода, вчителя, лікаря, гостя або хазяїна, продавця або покупця, утворюючи стереотипи, зразки поведінки. Представники різних культур по різному реагують на однакові типові ситуації. Так звичайні поцілунки, якими обмінюються закохані, викликає посмішку у європейців, а індуся вважають таку поведінку непристойною і за неї можна потрапити за ґрати. А якщо хтось народився шульгою, то йому точно буде незручно жити в Індонезії, де все необхідно робити лише правою рукою: рукостискання, передача платежів або речей тощо. Використання лівої руки сприймається як зневага. Перуанці дуже пишаються своїми стравами і щонайменше незадоволення якоюсь стравою може стати причиною великої образи. Іжа вважається священною, оскільки об'єднує всіх людей, незалежно від їх соціального класу. Слід пам'ятати, що в грецькій, іранській, турецькій та болгарській культурах кивок головою означає «ні». А повести головою зліва направо в Болгарії означає «так», хоча ми звикли, що цей жест означає «ні».

Це лише маленькі відмінності у поведінці різних народів. Але людина, яка виросла в рамках однієї культури, в якій сформувалася її система цінностей, система її ціннісних орієнтацій, буде вважати притаманні цей традиції, норми моралі, закони, заборони, тощо майже еталонними зразками поведінки, а будь-які інші прояви, як порушення цих «еталонів», як звихання «на традиції». Деякі вороже ставляться до представників інших культур, не розуміючи їх традицій і норми поведінки. Тому питання мультикультуралізму і толерантності залишаються актуальними.

Деякі дослідники, наприклад, М. Козловець [Козловець, Михайлова 2011] вважають, що перед сучасними націями взагалі не стоїть питання про їх мультикультурність. Розмаїття культур, зростання міграційних потоків, намагання діаспор впливати на певні соціальні і політичні процеси, поширення в багатьох країнах англійської мови і визнання її другою мовою, певні настрої в політичних колах деяких держав не залишають країнам вибору, нав'язуючи їм політику мультикультуралізму. Слід підкреслити, що наявність різних етнокultur, національних діаспор або декількох мов, ще не визначає її мультикультурність. Підкреслимо, що основи мультикультуралізму перш за все закріплені певними нормативними актами, які визначають перш за все визнання країною і збереження прав і гідність громадян, піклування про добробут усіх громадян незалежно від їх національності, походження, віросповідання тощо.

Але отримання державних гарантій різними етнокulturними спільнотами, забезпечення їх самобутності, надання можливості вільного

спілкування рідною мовою, не повинно розколювати сучасне суспільство, зокрема сучасне українське суспільство. Найголовнішою і найпервішою метою мультикультуралізму є створення загальнонаціональної ідентичності, яка б «дозволяла зберігати етнокulturні особливості усіх громадян країни. Ідентифікація себе з українською державою (громадянська ідентичність) повинна бути первинною, а з тією чи іншою етнічною спільнотою – вторинною» [Козловець, Михайлова].

Проблема мультикультуралізму є актуальною для сучасної України. І хоча свідченням толерантності українського народу є глибоке переконання, що кожний етнос має право зберігати і поширювати рідну мову, культуру, традиції, звичаї, в сучасному українському суспільстві нікуди не зникли «гострі питання», пов'язані з використанням мов національних менших, особливостей релігійних вірувань і обрядів тощо, які, ще більше загострюються після закінчення повномасштабного вторгнення країни агресора на територію України. Відбуваються постійні маніпулювання питанням щодо розділу країни на схід і захід, хоча і на сході і на заході країни живуть, в першу чергу, ті, хто усвідомлюють себе українцями, громадянами цієї країни, тими, хто приймає систему культурних цінностей своєї країни (навіть якщо в ній є певні розходження), хто сумлінно виконує свої обов'язки, хто захищає свою країну, не вважаючи на те, що в побуті розмовляє російською, угорською, польською або румунською мовами. Ця толерантність, любов до батьківщини не дає прижитися ксенофобським настроям в країні, підтримує культурний плюралізм різних етнічних груп, їх самобутність і сприяє їх інтеграції в єдину українську спільноту.

Список використаної літератури

- Дрожжина, С. (2008) *Мультикультуралізм: теоретичні і практичні аспекти*, в: *Політичний менеджмент*. № 3, Київ, Центр соц. комунікацій, сс. 96–106.
- Козловець, М. А., Михайлова, М. О. (2011) *Мультикультуралізм і проблема єдності суспільства* URL: <http://www.eprints.zu.edu.ua> (дата звернення: 12.04.2022).
- Готинян-Журавльова, В. В. (2021) *Безеталонне вимірювання ціннісних орієнтацій особистості: соціально-філософський аналіз*: дис. ... д-ра філос. н.: 09.00.03/ Державний заклад «Південноукраїнський нац. пед. ун-т імені К. Д. Ушинського». Одеса, 367 с.
- Колодій, А. (2008) *Американська доктрина мультикультуралізму і етнологічний розвиток України*, в: *Агора*. Вип. 6, Київ, Стилюс, сс. 5–14.

Vitaliya Gotnyan-Zhuravlova

MULTICULTURALISM AS A KEY PARAMETER OF THE ANALYSIS OF SOCIAL AND CULTURAL PHENOMENA AND PROCESSES

We live in a diverse multicultural world. Even the history of mankind cannot be considered as a linear process, where all peoples develop in the same way, according to the same program, simultaneously passing through the same stages of development, for example, primitive barbarism, feudalism, the industrial era, the era of laws. Thus, G. Vico, A. Toynbee, P. Sorokin, O. Spengler and many other researchers imagined history in the form of real, separate, self-sufficient sociocultural worlds. Today, multiculturalism is still an actual problem for research. Most often, it is understood not only as tolerance of cultural diversity, but, first of all, as a requirement to recognize at the legislative level the rights of different racial, religious, and cultural groups for their peaceful and happy coexistence in one state. The issue of multiculturalism is also of particular importance for modern Ukraine, which is a complex state in terms of its ethnic structure, complex from a socio-cultural point of view, as its regions have different historical pasts and different visions of the future. In addition, the historical circumstances of the country's development led to the fact that various national minorities with their own traditions, culture, and customs live on the territory of modern Ukraine. Ukraine is a culturally diverse country, which is why multiculturalism, tolerance, the idea of national unity, and issues of social integration remain relevant.

Keywords: multiculturalism, culture, traditions, customs.

References

- Drozhzhyna, S. (2008) *Multykulturalizm: teoretychni i praktychni aspekty*, in: *Politychnyi menedzhment*, № 3, Kyiv, Tsentr sots. Komunikatsiy, pp. 96–106.
- Kozlovets, M. A., Mykhailova, M. O. (2011) *Multykulturalizm i problema yednosti suspilstva*. Retrieved April, 2022 from <http://www.eprints.zu.edu.ua>.
- Hotynian-Zhuravlova, V. V. (2021) *Bezetalonne vymyriuvannia tsinnisnykh oriientatsii osobystosti: sotsialno-filosofskyi analiz: dys.... d-ra filos. n.: 09.00.03/ Derzhavnyi zaklad «Pivdenoukraiynski nats. ped. un-t imeni K. D. Ushynskoho»*. Odesa, 367 p.
- Kolodii, A. (2008) *Amerykanska doktryna multykulturalizmu i etnonatsionalnyi rozvytok Ukrainy*, in: *Ahora*, vyp. 6. Kyiv, Stilos, pp. 5–14.

Стаття надійшла до редакції 27.04.2022

Стаття прийнята 27.05.2022

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2022.2\(38\).283065](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2022.2(38).283065)

УДК 7.046.3

Ірина Сумченко

КОНЦЕПТ «ПОТОЙБІЧЧЯ» У ДАВНІХ МІФОЛОГІЧНИХ СИСТЕМАХ: УЯВЛЕННЯ ТА РОЛЬ У КУЛЬТУРИ

У статті досліджуються уявлення про потойбічний світ, що склалися в архаїчну епоху та в культурах давнього Єгипту, Месопотамії та давньої Греції. Аналізуються відомі та спільні риси поглядів на загробний світ у цих культурах, визначається роль концепту «потойбіччя» у відповідних культурних контекстах. Розкривається значення інтерпретацій міфологічних наративів та релігійних ритуалів у формуванні концепту про потойбічний світ. Зокрема, особлива увага приділяється ролі заупокійних практик у створенні цих уявлень.

Ключові слова: потойбіччя, смерть, міфологія, душа, поховальні ритуали.

Віра в існування потойбічного світу - це концепт, який присутній у всіх давніх міфологічних системах та який описує існування чи стан людини після смерті. Оскільки «смерть є незбагненою, якщо вона, тим чи іншим чином, не пов'язана з новою формою буття, як би ми її собі не уявляли: посмертне існування, друге народження, перевтілення, безсмертя душі або воскресіння в тілі» [Eliade 1976: 83], то, відповідно, пояснення сутності смерті та посмертного існування були важливою складовою духовного життя багатьох стародавніх цивілізацій та вплинули на їхню культуру, релігійні обряди й моральні настанови.

Найбільш ранні уявлення про потойбічний світ виникають в епоху середнього палеоліту. Свідченням таких поглядів є знайдена неподалік від входу в печеру на нагір'ї Сьєрра-де-Атапуерка (Іспанія) археологічна знахідка: біфас (двостороннє рубило) з рожевого кварциту, котрий був покладений у поховання так званих гейдельберзьких людей (*Homo heidelbergensis*), які вважались попередниками неандертальців. Оскільки знайдений біфас не має слідів використання, вважається, що він був навмисно покладений у що могилу з метою посмертного використання. Цікаво, що згодом його назвали Екскалібуром [Greenspan, Shanker 2004: 278].

Завдяки дослідженню, проведеному у 2009–2011 рр. ще однієї іспанської печери у долині Лосоя (яка розташована приблизно за сто кілометрів від Мадрида), було виявлено поховання дитини неандертальця. Поруч із його могилою було виявлено безліч вогнищ, котрі містять роги тварин, таких як тури, бізони та олені. Окремо було розміщено череп дорослого степового носорога. Ці знахідки вказують на те, що ритуали, пов'язані з похороном,

мали зв'язок із віруваннями про зв'язок між тваринним та потойбічним світом, а також на те, що неандертальці виявляли емоції та турботу стосовно своїх померлих, а їхні ритуальні обряди свідчать про глибоке розуміння та повагу до світу мертвих [The Des-Cubierta... 2016: 11].

У період верхнього палеоліту сучасні люди (*Homo sapiens sapiens*) стали панівним видом і майже повністю витіснили неандертальців. Вони розміщували у похованнях різні предмети, які, як вважали давні люди, могли знадобитися померлим у потойбіччі, зокрема, крем'яні ножі, скребки, кістяні лошильники та голки, щоб продовжувати свої справи у потойбічному світі. Мисливці могли бути поховані з списами та дротиками, щоб мати засоби для полювання та захисту. Однак найбільшу цінність у потойбічному світу, як вважали давні люди, представляли прикраси. Прикраси могли відображати соціальний статус, роль у суспільстві чи приналежність до певної групи.

У період мезоліту і особливо неоліту виникають родові могильники, а в епоху бронзи у степах Європи виникають гігантські кургани. У ранніх курганах поховання проводилися шляхом інгумації, тобто поховання тіла в позі ембріона. Однак пізніше в курганах з'являється інший тип поховань, пов'язаний з практикою кремації – спалювання тіла померлого. Практика кремації почала поширюватися і тривала до того часу, поки будівництво нових курганів не припинилося у середині II тис. до н. е. У деяких випадках похоронні урни з кремованими останками були виявлені в курганах догори дригом. Перевернуті урни можуть вказувати на особливий ритуал або символічну дію, пов'язану з похованням. «У стародавніх уявленнях про смерть існує метафора, за якою смерть представляється рухом вниз, падінням, а життя – підйомом. Схоже, що ця метафора є однією з найдавніших і найбільш концептуальних. Нижній світ, який служив житлом мертвих, асоціюється не тільки з підземним простором, але і з водоймищами, де він зображується як дзеркальне відображення світу живих. Більше того, перебування в потойбічному світі, «по той бік», ймовірно, сприймалося як існування в перевернутому положенні, з головою вниз у порівнянні зі світом живих. Саме тому похоронні урни поміщалися в кургани догори дном» [The inverted dead of Britain's Bronze Age... 2021: 730].

Крім того, кургани у цей період досить часто були розташовані на межі полів та пасовищ, а також на важливих дорогах, граючи роль структурних елементів на місцевості. Це вказує на наявність віри в те, що померлі можуть допомагати у справах або охороняти певну частину території, а тому вони залишалися поруч із живими у своїх підземних будинках, а не мандрували загробним світом. На користь цього пояснення свідчить той факт, що у курганах були відсутні човні та кіньська упряж, проте присутнє багато інших

артефактів.

З уявленнями про місцезнаходження потойбічного світу тісно пов'язані давні релігійні вірування. У давнину люди сприймали себе як невід'ємну частину навколишньої природи, де поняття життя і смерті тісно перепліталися, і межа між світом живих і померлих була розмитою. Померлі могли існувати як на небесах, так і під землею, на Сонці, Місяці, зірках та у хмарах. Верхній світ, тобто небо, був доступний так само легко, як і сусідні озера та ліси. Наприклад, індіанці вважали, що зірки – це перший народ, який колись мешкав на землі, а потім зійшов на небо і залишився там [Pearce 2012: 56]. Людина могла вважати себе перетвореною на тварину чи дерево, а тварину чи дерево розглядати перетвертнем людини.

Такі уявлення проіснували століттями та, певною мірою, існують і зараз у казках, повір'ях про перетворення. Тотемістичні риси мислення є характерними і для шаманської міфології, де шаман, виконуючи свої обряди, міг «перетворитися» на тварину, пташку чи рибу для подорожі в інші світи. Як свідчать археологічні розкопки, такі уявлення особливо довго були дотичні до поховань, в яких виявлялися тіла, котрі були загорнуті в шкури тварин. Для давньої людини інший світ був значною мірою пов'язаний з дикою природою, яка її оточувала. Небіжчик «йшов» у світ дикої природи, перетворюючись на звіра за аналогією з його «спрабавком» [The Life and Adventures of William Buckley 2002: 145–148].

Одним із прикладом таких уявлень є міф північноамериканських індіанців, описаний американським дослідником Ф. Боасом. У цьому міфі герой стає свідком обряду, що проводиться вовками. Суть обряду полягає в тому, що вовки обертають тіло померлої людини у вовчу шкуру, укладають її біля багаття і починають танцювати навколо. «Тоді мрець встає і починає, хитаючись, ходити. Чим довше співали вовки, тим впевненіше рухався мрець, поки не починав бігати як вовк. Потім ватажок вовків звертається до героя і каже: «Тепер ти бачиш, що відбувається з мертвими, – ми перетворюємо їх на вовків». Вовки вчать героя своєму танцю. «Коли ти повернешся додому, навчи людей нашому танцю», – кажуть йому вовки» [British Association 1895: 669]. Міфологічні уявлення про потойбіччя на даному етапі розвитку характеризувалися переконанням у тому, що після смерті людина просто змінює свою людську форму на тваринну, а саме на форму предка тотемної групи, щоб надалі відродитися в людському образі. Померлі ж родичі давали про себе знати за допомогою звірячих звуків, будь то стрекотіння, виття, гавкіт тощо. Подальшим розвитком цих уявлень стала віра у перетворення душ покійників на одомашнених тварин.

Коли основними заняттями людей були полювання і збирання, поширеним було уявлення про потойбічний світ у вигляді лісу, гори, іншого

природного об'єкту. Проте з переходом до осліпості виникає інший погляд, згідно з яким потойбіччя уявлялося у вигляді пасовища, яке має свого хазяїна – пастуха. У міфології цього періоду часто зустрічалися персонажі з головою бика. В Індії важливою частиною поховального обряду було жертвопринесення корови брахману. Вважалося, що тільки тримаючись за хвіст корови, померлий міг перетнути річку Вайтарані, що розділяє світ живих і світ мертвих [Kempeger 2011: 212].

Уявлення про потойбічний світ, в якому людина продовжує існувати у своєму людському образі, могло зародитися внаслідок певних змін в архаїчній свідомості. Коли небіжчик залишався в природному середовищі, такому як земляна яма, дупло або гілки дерева, він розглядався частиною цього середовища. Проте, збереження тіла покійника поруч із собою, навіть у житлі чи під час подорожі, могло стати виявом бажання зберегти його приналежність до людського колективу, запобігти його тілесному зникненню. Це підтверджують архаїчні звичаї деяких народів, пов'язані з доглядом за померлими та їхнім збереженням. Наприклад, андамці носили останки померлих із собою, а папуаси ківаї прив'язували череп предка до своєї шиї. [Lawrence 1989: 167].

У первісних культурах можна спостерігати еволюцію уявлень про існування душі після смерті тіла. На ранніх стадіях розвитку, наприклад, у аборигенів Австралії, уявлення про потойбіччя були простими. Вважалося, що після смерті тіла душа швидко зникає або кудись іде. Не було конкретних уявлень про потойбічний світ. Географічні асоціації із потойбіччям варіювалися залежно від культур, наприклад, народи півдня найчастіше асоціювали його з північчю.

З часом виникають погляди щодо посмертного існування душі, які відображають соціальну диференціацію, яка тоді розпочалася. Відповідно до цих уявлень, душі видатних лідерів, воїнів чи чаклунів продовжують існувати у потойбічному світі, тоді як душі звичайних людей швидко зникають після смерті.

На пізній стадії розвитку первісної культури у багатьох племен зафіксовано виникнення уявлення про те, що до потойбічного світу потрапляють душі всіх чи більшості померлих людей. У деяких племенах існували уявлення про кілька душ у кожній людині, які мали різне посмертне існування. Наприклад, одна душа залишалася з тілом у могилі або поруч із ним, а інша вирушала на небо чи «світ духів».

У цей період потойбічний світ інтерпретують як продовження земного життя. Душа померлого вела там схожий спосіб життя, подібний до того, який вела людина в земному перебуванні, а, отже, потребувала їжі та предметів побуту для свого існування. Однак подробиць про життя в

потойбічному світі в архаїчних міфах майже немає.

У цивілізаціях стародавнього світу відбувається значний розвиток уявлень про потойбічне життя. Вони стають більш складними та деталізованими. Так, виникають уявлення про життя після смерті, пов'язані з поняттями винагороди та покарання залежно від прижиттєвої поведінки людини. Також розвивалися погляди про зв'язок між світом живих та потойбічним світом, де обряди, жертвопринесення та молитви могли впливати на долю померлих душ.

Вірування у продовження життя після смерті було поширене серед багатьох давніх цивілізацій. Однак мало хто з них вважав, що посмертне існування може бути благом, і що воно залежить від дій і зусиль як богів, так і самих людей. Давні єгиптяни не тільки розділяли це вірування, а й розробили складну систему уявлень, пов'язану із забезпеченням благополучного потойбічного існування людини. Можливо, вже на ранніх етапах розвитку єгипетської цивілізації існувало уявлення про богів, які допомагали людям досягти посмертного існування. Однак у період стабільної соціальної структури Стародавнього царства, до середини III тис. з'являється віра у те, що потойбічне життя можна забезпечити не тільки за допомогою богів, а й з допомогою певних «технологій», створених людьми. Фізичне збереження тіла за допомогою бальзамування та його регулярне «годування» заупокійними жертвами були важливими аспектами цієї віри.

Крім бальзамування та жертвопринесень, до цих «технологій» належало створення гробниці із зображенням статуї померлого, яка фіксувала його «двійника», а також із зображенням усіх багатств, які належали йому за життя. За допомогою системи текстів і зображень гробниця перетворювалася на світ «двійників», який забезпечував велике та радісне посмертне існування померлого та його «двійника» [Joumey... 2013: 788].

Розписи в гробницях стародавніх єгипетських фараонів та знатних людей призначалися для інформування бога смерті Анубіса про те, хто був похований у цій гробниці, а також вони служили своєрідним керівництвом для померлого, вказуючи йому на різні етапи та випробування, які він має пройти у потойбічному світі.

Вже в епоху Стародавнього царства формувалися уявлення про потойбіччя, пов'язані з богом Осірісом. Цей бог, виступивши першою істотою в давньоєгипетській історії, яка пережила смерть і відкрила шлях до воскресіння, став правителем світу померлих. Як цар загробного світу, Осіріс судив померлих відповідно до їхніх вчинків, які були записані в їхніх серцях. Життя в потойбічному світі не було райським блаженством, воно включало працю на полях Іару. Померлий ставав підданим загробного царства, яким

і був у земному світі. Для того щоб позбавити померлого необхідності працювати на полях Іару, в його поховання поміщалися 365 фігурок - «ушеті». Кожна з цих фігурок була призначена для пожвавлення у певний день та заміщення померлого під час його виклику до виконання служби.

На початку Середнього царства, коли життя в країні стабілізувалася, були розроблені різні методи, щоб полегшити долю людей, які потрапили в потойбічний світ, незалежно від того, яка можна оцінити їхні вчинки в житті. Ритуальні тексти, пов'язані з цими уявленнями, почали розміщуватися на саркофагах, що використовувалися під час поховання (це комплекс текстів, відомий як «Тексти саркофагів»). У пізніший період, в епоху Нового царства, подібні виправдання, складені від першої особи, були зібрані в окремому розділі «Книги Мертвих». [Simons 2011: 113].

У період Нового царства давньоєгипетські уявлення про потойбічний світ ускладнюються: з'являються розповіді про різноманітні небезпеки, які чатували на померлих на їхньому шляху до потойбічного суду. Релігійні тексти, такі як «Книга Двох шляхів», «Амдуат», «Книга Брами» присвячувалися не тільки опису цих небезпек, а й створенню своєрідних мап потойбічного світу.

У культурі шумер, вавилонян, асирійців та інших народів Месопотамії, які проживали там з IV тис. до н. е. до середини I тис. до н. е., не існувала затверджена ідея про блаженний загробний світ. Основним джерелом вивчення уявлень цих народів про потойбіччя виступають міфи, зокрема, такі як «Сходження Інанні в нижній світ», «Смерть Думзі», «Гільгамеш та підземний світ», «Коли бенкет влаштували боги...» тощо.

Відповідно до досліджень С. Крамера, шумерські мудреці вірили, що Сонце після заходу продовжує свій шлях у нижній світ. В результаті в підземному світі панує світлий час доби, тоді як на землі настає ніч. Місяць, згідно з цими уявленнями, проводить у підземному світі лише один день на місяць [Kramer 1963: 128].

Міфологія народів Міжріччя містить описи подорожей богів у потойбічний світ. Саме ці міфи дають основний матеріал уявлення про підземне царство. Подібно до давнього Єгипту, розповіді про подорожі богів у потойбічний світ пов'язані з осінньо-зимовим згасанням природи та її весняним відродженням. Так, Інанна (Іштар), богиня кохання і війни, вирушає в підземний світ і проходить через сім воріт на своєму шляху. При кожному вході у ворота з неї знімають частину одягу та прикрас, поступово оголошуючи її, доки вона не вступає до міста мертвих повністю роздягнутою. [Dalley 1989: 246]. Серед міфів Месопотамії є розповідь про вигнання у потойбічний світ іншого бога – Енліля, який також символізував родючість. У цьому міфі описується, як бог Енліль був вигнаний у потойбічний світ,

але йому вдалося самостійно вибратися з підземного царства за допомогою обману.

У шумерській міфології потойбічний світ називався *Кур-Нуніція* («Клітка мерців»). Основне призначення людини на землі – служити богам, примножувати їх багатства і всіляко ублажати їх. Коли людина помирала, вона вже більше не могла дбати про богів і ставала непотрібною в земному світі. Людина перетворювалася на тінь і спускалася у потойбіччя.

Душа померлого потрапляла в похмурі і безраднісе царство. Щоб забезпечити душі більш-менш терпиме існування там, живі мали виконати низку магічних обрядів, серед яких найважливішим було поховання тіла. Якщо померлий був незадоволений виконанням цих обрядів, він міг з'явитися на землі і шкодити живим людям.

Якщо помирав правитель, слідом за ним до царства підземного світу вирушало його оточення, а також його військо. Л. Вуллі, який є одним із найвідоміших фахівців із шумерських поховань, у своїй книзі «Ур Халдейський» зазначив, що в одній із царських усипальниць було знайдено останки сімдесяти людей, «причому не було знайдено жодних ознак насильницької смерті, навіть у зачісках жінок збереглися прикраси – золоті та срібні стрічки» [Woolley 1933: 50].

Мешканці Месопотамії не вважали фізичну смерть кінцевою метою життя. За їхніми уявленнями, померлі продовжували існувати у вигляді духів, які були позначені шумерським терміном «*gidim*» та його акадським еквівалентом «*etemu*». Природу етему подібна до примари. Його вважали невидимим та безмовним, і зазвичай зображували як слабкого та немічного, *etemu* потребував їжі та напоїв, точно такі, які споживали живі люди.

Проте *etemu* не відразу потрапляв у загробний світ після фізичної смерті, а мав пройти важку подорож, щоб досягти потойбіччя. За умови, що були виконані відповідні похоронні обряди, примара мала пройти через небезпечний степ, заповнений демонами, перейти річку Хубер за допомогою спеціальної людини, своєрідного сталкера на ім'я Силуші або Хумут-табал і бути пропущеною через сім брам міста з дозволу їхнього охоронця на ім'я Біду [Kramer 1961: 110-114].

Після прибуття в нижній світ *etemu* піддавався «суду» з боку анунаків і отримував місце у своєму новому підземному співтоваристві. Цей судовий розгляд та розміщення не ґрунтувалися на етичних засадах чи заслугах померлого за життя. Швидше вони мали канцелярський характер і підтверджували, згідно з правилами потойбічного світу, належність *etemu* до його нового будинку, нового місця перебування.

Статус *etemu* в потойбічному світі визначався двома факторами: соціальним прижиттєвим становищем, відповідним дотриманням

заупокійних обрядів як під час підготовки і процесу похорон, так і з часом. Чим більше нащадків було у померлого, тим більш привілейованим було його існування в потойбіччі, оскільки у нього було більше родичів, здатних забезпечити виконання необхідних посмертних ритуалів, таким чином потурбувавшись про нього.

У Стародавній Греції не було єдиної і загальноприйнятої концепції потойбічного світу та посмертного існування. У ранніх грецьких міфологічних оповіданнях, зокрема у творі «Одіссея», який був написаний Гомером наприкінці VIII ст. до н.е., можна дізнатися, що місцем проживання душ померлих є Аїд - темна, підземна область. Гомер підкреслював, що всі люди смертні, за винятком одного випадку - царя Менелая, якого, згідно з його розповіддю, перенесли в живому стані до Елізіуму, блаженного місця перебування добрих душ. В Аїді душа проводить нейтральне та тиньоподібне існування, людина там позбавлена індивідуальності та психічних характеристик. У цей період ще не існує уявлень про нагороди та покарання, і мертві не мають контакту зі світом живих.

Однак у гомерівському епосі вже є деякі протиріччя щодо природи подальшої долі померлих, зокрема вже в одинадцятій пісні «Одіссея» деякі душі все ж в Аїді мають пам'ять та обізнані про ритуали, які проводяться живими на їхніх могилах. Деякі дослідники, включаючи Сорвін-Інвуда, вважають, що ці суперечності – більш пізні текстові уривки, та їх поява пов'язана з еволюцією архаїчних уявлень про потойбіччя [Sourvinou-Inwood 1995: 94].

Згідно з давньогрецькою міфологією, в Аїд можна потрапити різними маршрутами: через темні підземні ходи, пройти по краю Океану, що оточує земний диск, перепливти човнем річку. Найбільш відомою з цих річок була Стікс, але Гомер також згадує Ахерон, Коцит і Перифлігетон. Назви річок відображають емоції, пов'язані зі смертю:

Після досягнення Аїда душа може увійти в царство мертвих тільки після того, як її тіло буде поховано. Безпосередньо до Аїду можна потрапити через браму, яку охороняє триголовий пес Цербер, який стежить за тим, щоб ніхто не міг покинути підземне царство. Також у давньогрецькій міфології присутні розповіді про підземне царство Гадеса, яке є місцем перебування померлих.

У концепції потойбічного світу важливу роль обрали провідників, які супроводжували душі в Аїд. В архаїчну епоху таким провідником став Гермес, єдиний бог, який був спроможним спуститися у підземний світ і повернутися звідти, що надає йому особливої ролі у супроводі душ. У подальшому Гермес починає отримувати душі померлих від Танатоса, бога смерті. Набагато пізніше у міфології з'являється образ човняра Харона,

Тепер Гермес доставляє душі Харону, а потім Харон перевозить їх через річку. Приблизно з 500 р. до н.е. зображення Харона стає регулярним елементом на вазах, які розміщуються на могилах або у безпосередній близькості від них [Garland 1985: 65].

На той час також виникає шанування померлих героїв і поширюється ідея про існування покарань душ за певні злочини, скоєні за життя. Душі також отримують можливість спілкуватися одна з одною, хоча для цього завчасі потрібно принесення жертвової крові. Ці зміни у грецькій міфології свідчать про розвиток уявлень про потойбічне життя.

У V–IV ст. до н.е. починається активний розвиток концепції Елізіуму, або Раю, яка насамперед пов'язана з діяльністю орфіків та піфагорійців, які також просували ідеї про переселення душ, реінкарнації та можливості досягнення блаженства чи покарання залежно від вчинків за життя.

Спочатку серед представників цих напрямків з'явилося уявлення, згідно з яким, ті люди, хто був посвячений у товариства орфіків або піфагорійців, не вмирають, а безпосередньо потрапляють в Елізіум, місце блаженства та спокою для праведних душ. Це був особливий привілей для тих, хто дотримувався певних релігійних і філософських настанов.

Однак пізніше розвивається концепція суду над померлими. У цьому суді суддями за різними версіями виступають різні божества, такі як Радамант, Мінос або Тріптолей та Еак, які виносять вирок усім душам, що знаходяться в Аїді. Цей суд визначає долю кожної душі у потойбіччі. Залежно від чесноти чи порочності, душі прямували або в Елізіум, або в Тартар, частину Аїда, де вони зазнають мук і страждань [Kurtz, Boardman 1971: 116].

Проте потрапити в Елізіум пересічній людині майже неможливо. Для простих душ, які не скоїли значних злочинів, були призначені луки Асфодель. Єлїсейські поля (Елізіум) було місцем для обраних душ, які мали родинні зв'язки з богами або які відзначились особливими заслугами та вчинками. Тут знаходилися напівбоги, герої та ті, хто прожив праведне та добронесне життя. Також в Елізіумі знаходилися Острови Блаженних, куди відправляли душі тих, хто досяг досконалості та вічного щастя.

Отже, концепт «потойбіччя» у давніх міфологічних системах тісно пов'язаний із поняттями життя та смерті, він є відображенням складності та суперечливості людського ставлення до загробного життя.

Уявлення про потойбічний світ виникли не відразу, а лише на певному рівні розвитку найпершої культури. У найпростіших уявленнях про світ мертвих перебування душі пов'язувалося з місцями її життєдіяльності, або, навпаки, з безлюдними місцями. На цій стадії розвитку потойбічний світ сприймали як продовження земного життя. Душа померлого веда там

схожий спосіб життя, який вона вела при житті і тому потребувала їжі та предметів побуту для свого існування.

На вищих рівнях розвитку культури виникає віра в посмертне існування душі, але це стосується особливих людей, таких, як жерці та вожді, на стадії родоплемінного ладу посмертне існування приписується душам усіх людей. У зв'язку з цим виникає потреба в розробці вчення про загробний світ. У сформованих уявленнях первісної культури потойбіччя сприймається як продовження земного світу. Душа померлого веде у загробному світі таке ж життя, як людина на землі.

Зовсім інші уявлення виникають у цивілізаціях стародавнього світу. Там потойбіччя було представлено у вигляді віддаленої реальності, яка протистоїть світові живих, виникає уявлення про варіативність посмертного існування душі та диференціальний загробний світ аж до появи різних сфер всередині них: у культурі Межиріччя ця диференціація тільки розпочалася, в єгипетській міфології було розроблено вчення про поля Іалу і малорозвинені уявлення про Дуат, у грецькій міфології виникає поділ на Аїд з Елізіумом (Елісейськими полями) і Тартаром. Таким чином, уявлення про потойбічний світ були не просто вірою в посмертне існування, але й системою цінностей, ритуалів та поглядів, які впливали на всі сфери життя первісних народів та давніх цивілізацій.

Список використаної літератури

- British Association for the Advancement of Science (Ipswich, 1895). *Tenth Report on the North-western Tribes of Canada*. Fifth Report on the Indians of British Columbia. By Franz Boas. Vol 2, Issue 46. pp. 668–670. Дата звернення: 10.05.22. Режим доступу: <https://www.science.org/doi/10.1126/science.2.46.668>
- Dalley, S. (1989) *Myths from Mesopotamia: creation, the flood, Gilgamesh, and others*. Oxford, Oxford University Press, 339 p.
- Eliade, M. (1976) *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions: Essays in Comparative Religion*. Chicago and London, University of Chicago Press, 158 p.
- Greenspan, S. I., Shanker, S. (2004) *The First Idea: How Symbols, Language, and Intelligence Evolved from Our Primate Ancestors to Modern Humans Paperback*. New York, Da Capo Press, 512 p.
- Garland, R. *The Greek way of death*. New York, Cornell University Press, 1985, 192 p.
- Journey Through the Afterlife: Ancient Egyptian Book of the Dead* (2013) Harvard, Harvard University Press, 320 p.
- Kemmerer, L. (2011) *Animals and World Religions*. Oxford, Oxford University

- Press, 362 p.
- Kramer, S. N. (1961) *Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 130 p.
- Kramer, S. N. (1963) *The Sumerians: Their History, Culture and Character*. Chicago, University of Chicago Press, 355 p.
- Kurtz, D. C., Boardman, J. (1971) *Greek burial customs*. London, Thames & Hudson, 384 p.
- Lawrence, D. (1989) *The material culture of customary exchange in the Torres Strait and Fly Estuary Region*. Townsville, University of North Queensland, 705 p.
- Pearce, Q. L. (2012) *Native American Mythology (Mythology and Culture Worldwide)*. Lucent Books, 128 p.
- Simons, F. (2011) *Exhibition Review: Journey through the Afterlife: The Ancient Egyptian. Book of the Dead*. London, British Museum, pp. 113–115
- Sourvinou-Inwood, C. (1995) *«Reading» Greek death*. Oxford: Clarendon Press, 489 p.
- The Des-Cubierto Cave (Pinilla del Valle, Comunidad de Madrid, Spain): a Neanderthal site with a likely funerary/ritualistic connection* (2016) in: *6th Annual Meeting of the European Society for the study of Human Evolution*, 14–17 September, Madrid, Spain. pp. 9–12.
- The inverted dead of Britain's Bronze Age barrows: a perspective from Conceptual Metaphor Theory* (2021) in: *Antiquity*, Volume 95, Issue 381, pp. 720–734.
- The Life and Adventures of William Buckley* (2002) by Tim Flannery (Editor, Introduction), Melbourne: Australian National University Press, 208 p.
- Woolley L. (1933) *Ur of the Chaldees*. London: Trustees of the British Museum and of the University Museum, University of Pennsylvania, Philadelphia, pp. 46–59. Дата звернення: 10.05.22. Режим доступу: <https://www.jstor.org/stable/41360003>.

Irina Sumchenko

THE CONCEPT OF «THE OTHERWISE» IN ANCIENT MYTHOLOGICAL SYSTEMS: IMAGINATION AND ROLE IN CULTURE

The article explores conceptions of the afterworld in the archaic period and in the cultures of ancient Egypt, Mesopotamia, and ancient Greece. The diversity and common features of the afterlife in these cultures are analyzed, with a focus on the role and significance of the concept of the «otherworld» in their respective cultural contexts. The importance of interpretations of mythological narratives and religious rituals in shaping conceptions of the

afterlife is revealed. In particular, special attention is given to the role of funerary practices in the formation of these beliefs.

Ideas about the afterlife didn't arise immediately, but only at a certain level of development of primitive culture. In the simplest ideas about the world of the dead, the stay of the soul was associated with the places of its vital activity; or, conversely, with deserted places. At this stage of development, the afterlife was perceived as a continuation of earthly life.

Completely different ideas emerged in the civilizations of the ancient world. The afterlife was portrayed as a distant reality that contrasted with the world of the living. Various conceptions of postmortem existence and a differentiated realm beyond arose, giving birth to different spheres within them. In the Mesopotamian culture, this differentiation was just beginning; Egyptian mythology developed the teachings of the Fields of Ialu and had a less developed concept of the Duat; Greek mythology introduced the division between Hades and Elysium (the Elysian Fields) and Tartarus. Thus, the concept of the afterlife encompassed not only a belief in postmortem existence but also a system of values, rituals, and perspectives that influenced all aspects of life for ancient peoples and civilizations.

Keywords: the otherworld, death, mythology, soul, funerary rituals.

References

- British Association for the Advancement of Science (Ipswich, 1895). *Tenth Report on the North-western Tribes of Canada*. Fifth Report on the Indians of British Columbia. By Franz Boas. Vol 2, Issue 46. pp. 668–670. Retrieved May 10, 2022 from: <https://www.science.org/doi/10.1126/science.2.46.668.b>
- Dalley, S. (1989) *Myths from Mesopotamia: creation, the flood, Gilgamesh, and others*. Oxford, Oxford University Press, 339 p.
- Eliade, M. (1976) *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions: Essays in Comparative Religion*. Chicago and London, University of Chicago Press, 158 p.
- Greenspan, S. I., Shanker, S. (2004) *The First Idea: How Symbols, Language, and Intelligence Evolved from Our Primate Ancestors to Modern Humans Paperback*. New York, Da Capo Press, 512 p.
- Garland, R. *The Greek way of death*. New York, Cornell University Press, 1985, 192 p.
- Journey Through the Afterlife: Ancient Egyptian Book of the Dead* (2013) Harvard, Harvard University Press, 320 p.
- Kemmerer, L. (2011) *Animals and World Religions*. Oxford, Oxford University Press, 362 p.
- Kramer, S. N. (1961) *Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary*

- Achievement in the Third Millennium*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 130 p.
- Kramer, S. N. (1963) *The Sumerians: Their History, Culture and Character*. Chicago, University of Chicago Press, 355 p.
- Kurtz, D. C., Boardman, J. (1971) *Greek burial customs*. London, Thames & Hudson, 384 p.
- Lawrence, D. (1989) *The material culture of customary exchange in the Torres Strait and Fly Estuary Region*. Townsville, University of North Queensland, 705 p.
- Pearce, Q. L. (2012) *Native American Mythology (Mythology and Culture Worldwide)*. Lucent Books, 128 p.
- Simons, F. (2011) *Exhibition Review: Journey through the Afterlife: The Ancient Egyptian. Book of the Dead*. London, British Museum, pp. 113–115
- Sourvinou-Inwood, C. (1995) «Reading» *Greek death*. Oxford: Clarendon Press, 489 p.
- The Des-Cubierta Cave (Pinilla del Valle, Comunidad de Madrid, Spain): a Neanderthal site with a likely funerary/ritualistic connection* (2016) in: *6th Annual Meeting of the European Society for the study of Human Evolution*, 14–17 September, Madrid, Spain. pp. 9–12.
- The inverted dead of Britain's Bronze Age barrows: a perspective from Conceptual Metaphor Theory* (2021) in: *Antiquity*, Volume 95, Issue 381, pp. 720–734.
- The Life and Adventures of William Buckley* (2002) by Tim Flannery (Editor, Introduction), Melbourne: Australian National University Press, 208 p.
- Woolley L. (1933) *Ur of the Chaldees*. London: Trustees of the British Museum and of the University Museum, University of Pennsylvania, Philadelphia, pp. 46–59. Retrieved May 10, 2022 from: <https://www.jstor.org/stable/41360003>.

Стаття надійшла до редакції 11.05.2022

Стаття прийнята 31.05.2022

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2022.2\(38\).283066](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2022.2(38).283066)

УДК 130.2

Віктор Левченко, Ніна Ковальова

МУЗЕЙ І ВІЙНА. НОТАТКИ ПРО ДОЛЮ КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ

Стаття присвячена дослідженню діалектики відношень між такими важливими соціальними феноменами як війна та музей. Розглядаються особливості та проблеми цих відношень на різних етапах історії людства – Давній світ, Античність, Середньовіччя, епоха Модерна. Автори пропонують такі основні орієнтації в ставленні до культурної спадщини Іншого – з одного боку, на знищення, з іншого – на присвоєння та поглинання. Останнє мало на меті позбавлення ворога символічного капіталу, знешкодження його сакрального ядра. В статті акцентується особливості існування музейної справи та її соціокультурних функцій в контексті різних тоталітарних режимів. Найбільшу увагу звернено на аналіз трансформації статусу та ролі музею в умовах російсько-української війни.

Ключові слова: музей, війна, тоталітаризм, музейне життя, культурна пам'ять, депортація культурних цінностей.

На протязі усієї цивілізаційної історії людства ця міра цивілізованості власне визначалась наявністю культурного шару, сукупністю сакральних та художніх цінностей. Тобто, сама відповідь будь-якого народу на питання – «кто ми є» – була неможливою без об'єктивації культурної пам'яті. Така значущість культурних пам'яток мала свій зворотній бік, перетворювала їх на об'єкти внутрішніх та зовнішніх загроз. Споконвіку відомі численні, майже неунікнені спроби руйнування чи привласнення агресором чужих сакральних та художніх надбань. З V тисячоліття до н. е. (історія Месопотамії) та до III тисячоліття вже нашої ери (історія України) ставлення до культурних об'єктів мало амбівалентну природу. З одного боку, ми вбачаємо у цьому орієнтацію на знищення, з іншого – на присвоєння та поглинання. І те і інше цілком відповідає інтенціям міфологічного сприйняття світу. Присвоєння чужої культури аналогічно канібалістським практикам первісних суспільств, коли ритуальне поїдання жертви мало надати людині бажаних якостей. Поглинання мало на меті знищення ворога, позбавлення його символічного капіталу, знешкодження його сакрального ядра (бомбардування театру у Маріуполі).

Якщо звертатися до цивілізацій Давнього сходу, неможливо не помітити, що вище зазначені закономірності яскраво виявлялися в міжкультурних та міждержавних стосунках. Наприклад, в історії Месопотамії, ми зустрічаємо декілька культурних центрів з власним семіотичним простором, які постійно

конкурують та воюють між собою, що супроводжується міграцією символічних значень. Їх перетинання призводить до створення своєрідних семіотичних гібридів. Так, «Емос про Гільгамеш» є символом шумерських та аккадських культурних інтенцій і зразком створення загальної культурної пам'яті. На противагу такому лагідному та продуктивному засвоєнню агресивна Ассирійська імперія надавала перевагу воєнному захвату та поглинанню чужої культури та знищенню її символів.

Класичним прикладом ставлення до чужої культури в античну добу була, звісно, Римська держава. Її імперські провокувала Рим на пограбунок та безсоромне привласнення релігійних, політичних та мистецьких цінностей іншої культури, які видавалися за свої, а їх історичне походження ігнорувалося. (Щось нагадує, чи не так?) Але треба надати римлянам належне: будучи спрямовані більш на цивілізаційний ніж на культурний вимір вони визнавали «право первородства» та переваги етрусської, грецької, єгипетської культур. У етрусків та інших італіків ними були освоєні архітектурні форми, місцеві боги, елементи живопису. У єгиптян Рим позичив численні обеліски, імена богів, ритуальні магичні обряди та навіть елементи культури посвяченності, наприклад, це ж саме пиво. Ставлення Риму до греків було дуже специфічним. З одного боку. Рим демонструє захоплення та захват інтелектуальною та художньою культурою Еллади, тому не піддає її руйнуванню, а привласнює її та мультиплікує. Власне, саме завдяки копіюванню грецьких скульптур ми маємо змогу уявити їх різноманітність та досконалість. А завдяки, наприклад, наказам римських військових триумфаторів передавати Риму в якості контрибуції грецькі бібліотеки, як зробив приміром Сулла з бібліотекою Аристотеля, ми можемо дізнатися про вплив грецької філософії на розвиток античного римського мислення.

На початку епохи Модерна такі розкидані по різних світських та церковних місцях артефакти починають осмислюватися як особлива цінність і відповідно з'являються інституції, що їх збирають та акумулюють (студіоло, галереї, музеї, кабінети, камери різного стибу). Внаслідок таких практик роботи з культурною пам'яттю широко розповсюджується та стає нормативним феномен, який можна зазначити як «переміщені цінності». Певною мірою це було аналогом привласнення та депортації культурних цінностей цілком правомірне з точки зору завойовників, продемонстрованого ще християнськими лицарями під час хрестових походів. Яскравим прикладом був пограбунок храмів та палаців Константинополя, руйнація цілісного культурного шару Ромейської імперії, його варварська фрагментація та переміщення уламків до центрів Західної Європи.

Можна зазначити, що з модерних часів руйнація, пограбування, привласнення та переміщення стають звичайними технологіями у ставленні до культурних багатств Іншого.

Наведемо декілька класичних та красномовних прикладів, що висвітлюють породжені такими тенденціями проблеми.

У 1527 році військами імператора Карла V було безжалюбно пограбовано місто Рим. Безліч предметів образотворчого мистецтва, особливо античних скульптур, було конфісковано та цілеспрямовано вивезено за межі Італії. Саме вони і стали основою видатних музейних зібрань таких, наприклад, як Мюнхенська гліптотека та інші.

Навіть найжахливіші спустошливі війни XVII сторіччя, як 30-літня війна, не зупинились на суто військових діях, а обов'язково супроводжувались загарбанням мистецьких цінностей. Так, найбільш видатна частина Королівського музею образотворчих мистецтв у Стокгольмі є результатом пограбування шведською армією художньої колекції імператора Рудольфа II у Празі.

Показовим для виявлення «вузьких місць» в історії та сучасності музеїв є події, пов'язані з результатами осади Мантуї військами Іспанії та долі художнього зібрання правлячої родини Гонзага. Так, була демонтована експозиція студіоло маркизи Мантуанської Ізабелли д'Есте, яка була зроблена за її програмою та складалася зі спеціально створених для реалізації цієї програми картин видатних художників італійського Ренесансу. Зараз відвідувачі цього студіоло бачать на його спустошених стінах лише рами з чорно-білими репродукціями картин, а самі оригінали прикрашають Лувр і інші видатні музеї світу. Однією з перлин мантуанського зібрання був груповий портрет родини Гонзага авторства Пітера Пауля Рубенса. Майже анекдотична, але типова доля цього шедевра багато разів повторювалася в історії музейної справи. Річ у тім, що через великі розміри картини офіцери-загарбники не знайшли нічого кращого ніж покромсати картину, поділити обрани фрагменти між собою і вивезти її такими частинами (іл. 1). Потім при заключенні мирних угод Гонзага домовились про повернення картини, але значна кількість її фрагментів була розпоршена між різними зібраннями. Поверненні частини були вмонтовані в репліку, створену іншими митцями. Зараз відвідувачі Палаццо Дукале в Мантуї можуть спостерігати поруч з реплікою фрагменти оригіналу, що були повернуті пізніше. Таке спотворене існування мистецьких об'єктів, нажаль, було усталеною практикою європейських музеїв, що призводило до втрати контексту, фрагментації та, як наслідок, зникнення оригінальних художніх предметів, що суттєво викривляло оптику їх сприйняття. Неможливо не погодитись, що виокремлення, наприклад, будь-якого релігійного



іл. 1. Фрагменти картини П. П. Рубенса. Палаццо Дукале (Мантуя)

зображення з церковного контексту та перетворення його на світський музейний артефакт призводило до втрати сакральних сенсів та символічних значень, для втілення яких він і був власно створений. Зазначимо, що це було притаманно і наступним етапам розвитку музейної справи. Так, у ході колоніальних війн руйнувалися великі східні храмові комплекси, виокремлювалися їх фрагменти та переміщалися у «кастрованому» вигляді в центри європейського музейного життя. Часто-густо виглядало це цілком варварськи як, наприклад, відділені від тулубів голови Буд та Бодхісатв, якими сповнені європейські та американські тематичні музеї. Вирвані зі свого природного контексту ці голови ефектно виглядають в експозиції, але безповоротно втрачають притаманні їм визначально культурні та сакральні смисли (іл. 2). Така демонстрація урівнює їх з авангардистськими експозиціями на кшталт реді-мейдам, наприклад, Фонтану-пісюару Марселя Дюшана.

Окрім проблем викривленої онтології більшості музейних зібрань, можемо констатувати, що багато музейних європейських колекцій створювалися як результат пограбунку і таким чином розглядаються дослідниками з позиції сучасного постколоніального дискурсу.

Діалектика взаємин між музеєм та війною яскраво виявилася під час глобальних воєнних конфліктів – наполеонівських, Перший та Другий світових війн.

Наполеон у своїй культурній політиці орієнтувався на Просвітницький ідеал музею як важливої соціальної інституції, про що ми писали у нашій попередній статті [Левченко 2022]. Універсалістські орієнтації просвітницької ідеології вимагали втілення в музеї як інститутів відповідних світоглядних принципів. Власне, сам Наполеон керувався настановами, що були запропоновані Дені Дідро в його енциклопедичній статті «Лувр» [Diderot 1765]. Дідро наполягав на загальній доступності музеїв, різноманітті її експозицій, просвітницькій функції. Тому Наполеон цілеспрямовано займався переміщенням художніх об'єктів з завойованих земель до Парижу, власне, до музею свого імені – музею Наполеона. Втім, на відміну від попередників Наполеон намагався обумовити свої дії юридично. В тексти мирних договорів він вставляв пункти про переміщення цінностей як частину загальної контрибуції. Якщо музей привласнював колишні колекції королів, аристократів, монастирів, то ці вилучення оформлювали через рішення судів. Після поразки Наполеона за рішеннями Віденського конгресу було проведене реституцію, тобто повернення переміщених цінностей (наприклад, до Риму повернули такі шедеври як Венера Капітолійська, Лаокоон, Аполлон Бельведерський, до собору Сан Марко у Венеції – відому візантійську квадригу та ін.). Але значна частина художніх скарбів уникла



іл.2. Будистські голови з храмового комплексу в Ангорі (Камбоджа) в експозиції музею Гіме (Париж)

реституції завдяки бездоганному правовому оформленню документів щодо комплектації музеїв. Іншим шляхом вирішення проблем реституції була запропонована власникам грошова компенсація. Саме так вчинив директор – засновник Лувру барон Домінік Денон, що зробив Людовіку XVIII пропозицію виплатити значну винагороду попереднім власникам.

На початку XX ст. неприпустимість практик воєнних контрибуцій та конфіскацій у сфері мистецьких та культурних надбань стала загальною визнаною у сфері міждержавних відносин. Тотальною руйнацією цих важко досягнутих принципів стала Перша і особлива Друга Світова війна.

Керівники двох жадливих тоталітарних режимів не гребували звичними практиками поповнення музеїв, але на відміну від, скажімо, Наполеона замінили цивілізаційні форми проведення музейної політики зануренням у темряву цинізму та варварства. Хоча у разі ідеологічної необхідності «тисячорічний Рейх» облудно звертався до універсалістських просвітницьких норм міжнародного права (як, наприклад, використання посилань на Женевську конвенцію). Адольф Гітлер можливо і міг вважати себе людяною Просвітництвом (хоча виключно для вищої арійської раси), тому дбав про наповнення музеїв Німеччини світовими скарбами, зібраними, наприклад, у музеї свого імені у місті Лінц. І це ще якоюсь мірою відповідало викривленому (уявному) «просвітницькому» ставленню до музеїв. Але зауважимо, що це відбувалось за виключенням будь-якого юридичного обґрунтування. Расова ідеологія нацизму визначала різне ставлення до художніх та культурних цінностей. Статус музейних предметів визначався ступеням їх приналежності та наближення до «нордичної раси», а те, що не відповідало таким критеріям, сприймалося з презирливою байдужістю та найчастіше знищувалося. Нацистський режим безжалюбно грабував всі окуповані території, що об'єктивно сприяло надзвичайній мобільності переміщення творів мистецтва та великим непоправним втратам світової культурної спадщини (іл. 3).

У випадку сталінської моделі тоталітаризму і ставлення до привласнення чужої культури взагалі та музейної справи зокрема, з нашої точки зору, не піддаються ніяким раціональним поясненням, окрім, хіба що, логіки абсурду. Циністська конфіскація художніх цінностей була тотальною та позбавленою будь-якого критерію визначення їх значущості. Більше того, вивезені культурні об'єкти в жодному разі не могли бути розумно використані. Вони не могли бути представлені в експозиціях музеїв чи виставок. Вони не могли стати частиною арт ринку, тобто на них не можна було заробити. Вони не могли стати базою державницьких амбіцій, тим, чим можна пишатися. І взагалі, їх правовий статус (право власності) не міг бути визначеним. На них чекала сумна доля – бути навечно заживо



іл. 3. Пограбунок нацистськими вояками італійського музею в 1943 р.

похованими у мистецьких кладовищах. Це надавало накраденим скарбам і непевний онтологічний статус: вони нібито є, а нібито їх немає. Запідозрити про їх існування публіка могла лише за виключних обставин, коли обмін предметами мистецтва ставав частиною міждержавних політичних домовленостей. Так суспільство, наприклад, дізналося про наявність в радянських схронах творів Дрезденської галереї старих майстрів чи Пергамського вівтаря з берлінського музею Пергамон через «дружній жест» Микити Хрущова. У часи перебудови багато мистецьких скарбів, що були конфісковані наприкінці Другої Світової війни, було нарешті експоновано в головних музеях Радянського Союзу. Значимо, що вони все ж маркувалися особливим статусом переміщених цінностей. Сьогодні ж, навіть такі обережні кроки у бік цивілізованого ставлення до нагарбаних предметів мистецтва, в путінській Росії brutally скасовані. Сповідуючи право сили замість сили права сучасна російська влада прийняла спеціальний закон, за яким все награбоване задекларовано як невід'ємна власність РФ. Навіть посилення на провенанс не бентежить музейний менеджмент та не вступає за їх уявленнями у протиріччя з правами справжніх власників. Осмислення цього абсурдного жажіття майже не піддається інтелектуальному аналізу. Найбільш доречним та влучним, на нашу думку є метафора Вахтанга Кебуладзе про Росію як «тінь цивілізації» та «чумний барак історії» [Кебуладзе 2017; Кебуладзе 2022].

Підведення, так би мовити, «ідеологічного обрuntuвання» під звирячий напад Росії на Україну, не позбавив політику агресивної держави взагалі та ставлення до культурної спадщини України зокрема ореолу абсурдності. Якщо, як стверджує російська пропаганда («ми один народ»), навіщо у перші місяці повномасштабного вторгнення рашисти спалили історико-краєзнавчий музей, де зберігалася велика колекція картин Марії Примаченко? Навіщо був знищений Національний літературно-меморіальний музей Григорія Сковороди у селі Сковородинівка у рік 300-річчя генія-філософа, з якого росіяни починають розповідь про історію своєї філософії?

Окупанти за час повномасштабного вторгнення пограбували десятки музеїв, зокрема в Маріуполі, Мелітополі та Херсоні, Харківській області, які були окуповані у перші дні великої війни, вкрали в Україні десятки тисяч предметів мистецтва, зокрема ті артефакти, вік яких сягає кількох тисяч років. Лише з Херсона росіяни вкрали понад 15 тисяч предметів образотворчого мистецтва й унікальних артефактів. Про справжню кількість викрадених об'єктів достеменно зможемо говорити лише тоді, коли буде деокупована вся українська територія. Вже зараз можемо констатувати, що деякі зруйновані музеї повністю втратили матеріальні носії та існують

зараз лише у віртуальному вимірі. Наприклад, багате зібрання Центру грецької культури у Маріуполі, яке було щент знищене російськими обстрілами. Збереглося воно лише у цифровому вигляді. Факти злочинів проти культурної спадщини в Україні фіксуються завдяки міжнародним експертам і передаються до ЮНЕСКО, щоб запобігти незаконному трафіку музейних експонатів й згодом повернути додому викрадені цінності. Міжнародні експерти наголошують, що це найбільша крадіжка предметів мистецтва періоду після Другої світової війни. Актуальною на сьогодні є синхронізація основних реєстрів злочинів проти української культури. Експерти підкреслюють, що пограбування та руйнування культурних об'єктів завдало збитків на сотні мільйонів євро (іл. 4).

Попри всі виклики, Україна спромоглася провести найбільшу евакуацію музейних колекцій від часів Другої світової війни. Співробітники музеїв займаються релокацією своїх зібрань із підконтрольних РФ територій, інші намагаються сховати експонати у безпечні місця, щоб їх не пошкодили обстріли. На жаль, через стрімку окупацію на початку війни не завжди вдавалося вберегти цінні предмети. Однак музейники за першої ж можливості повертаються до роботи, шукають можливості відбудувати зруйноване і відшукати втрачене.

Музейне життя відновилося з квітня-травня скрізь, де це стало можливо. Наприклад, у Києві після визволення області однією із перших відкрився Національний музей історії України у Другій світової війни. Його керівництво уже в лютому задумало виставку «Україна – розп'яття», яка стала першою у світі музейною стаціонарною виставкою про війну, створеною під час цієї ж війни. Її постійно оновлюють в Україні й продовжують демонструвати у кількох десятках країн світу.

Одеській національний художній музей запропонував актуальний проект – виставковий цикл «Мови війни». За словами кураторів його мета – зберігати й транслювати мистецтво воєнного часу, продемонструвати, як українські художники рефлексують свій досвід, досвід українців, досвід фронту, тилу, досвід біженства, якими образами ми взагалі мислимо ці події.

Ініціативи під час війни музейні практики виявляються досить несподіваними та на фоні актуалізації у світі всього пов'язаного з Україною сприяють промоції української культури та мистецтва. Так, неабиякою популярністю зараз користуються «мандрівні виставки» українських шедеврів таких як, наприклад, дерев'яні скульптури видагного барочного майстра Георга Пінзеля, що переміщуються зараз європейськими столицями.

Музеї дарують не тільки пам'ять, а і надію.



іл. 4. Зруйнований Маріупольський художній музей
ім. Архипа Куїнджі

Список використаної літератури

- Кебуладзе, В. (2017) «Росія – це тень цивілізації»: інтерв'ю з філософом Вахтангом Кебуладзе. <https://hromadske.ua/posts/rosiya-ce-tin-civilizatsiyi-intervyu-z-filosofom-vahtangom-kebuladze>.
- Кебуладзе, В. (2022) Росія як чумний барак історії. <https://www.ukrlife.tv/video/politika/rosiia-iak-chumnii-barak-istoriyi-vahtan-kebuladze>
- Левченко, В. (2022) Музейність у системи почуттів культурної пам'яті, у: *Доща / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології*. Вип. 1(37). Одеса, Акварія, сс. 138-142.
- Diderot, D. (1765). *Louvre*. у: *Encyclopedie, ou Dictionnaire Raisonne des Sciences, des Arts et des Metiers*. Vol. 9, Paris, Briasson, pp. 706–707.

Viktor Levchenko, Nina Kovalova MUSEUM AND WAR. NOTES ON THE DESTINY OF CULTURAL HERITAGE

The article is devoted to the studying of the dialectic of relations between such important social phenomena as war and museum. The features and problems of these relations at different epochs of human history are considered – the Ancient World, Antiquity, the Middle Ages, and the Modern era. The authors suggest the principle orientations in the attitude towards the cultural heritage of the Other – on the one hand, towards destruction, on the other – towards appropriation and absorption. The latter was aimed to depriving the enemy of its symbolic capital, neutralizing its sacred core. The article emphasizes the peculiarities of the existence of the museum activity and its socio-cultural functions in the context of various totalitarian regimes. The main attention is paid to the analysis of the transformation of the status and role of the museum in the conditions of the Russian-Ukrainian war.

Keywords: museum, war, totalitarianism, museum life, cultural memory, deportation of cultural values.

References

- Kebuladze, V. (2017) «Rosii – tse tin tsyvilizatsii»: interv'iu z filosofom Vakhtangom Kebuladze [“Russia is the shadow of civilization”: an interview with the philosopher Vakhtang Kebuladze]. <https://hromadske.ua/posts/rosiya-ce-tin-civilizatsiyi-intervyu-z-filosofom-vahtangom-kebuladze>.
- Kebuladze, V. (2022) *Rosiia yak chumnyi barak istorii* [Russia as a plague barrack of history]. <http://www.ukrlife.tv/video/politika/rosiia-iak-chumnii-barak-istoriyi-vahtan-kebuladze>
- Levchenko, V. (2022) *Muzeinist u systemy pochuttiv kulturnoi pamiaty*

[Musealization in the sensory system of cultural memory], in: *Дόξα / Doksa. Zbirnyk naukovykh prats z filosofii ta filolohii*. Vyp. 1(37). Odesa, Akvatoriia, pp. 138-142.

Diderot, D. (1765). *Louvre*. in: *Encyclopedie, ou Dictionnaire Raisonne des Sciences, des Arts et des Metiers*. Vol. 9, Paris, Briasson, pp. 706–707.

Стаття надійшла до редакції 21.05.2022

Стаття прийнята 15.06.2022

Розділ 4.

ЛАУРЕАТИ КОНКУРСУ ПАМ'ЯТІ НЕЛЛІ ІВАНОВОЇ- ГЕОРГІЄВСЬКОЇ

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2022.2\(38\).283067](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2022.2(38).283067)

УДК 130.2

Дар'я Дзюба

РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ ФУНКЦІОНАЛЬНОСТІ ГУМОРУ ЯК МЕХАНІЗМУ КУЛЬТУРНОЇ РЕФЛЕКСІЇ ВІД ЕПІДЕМІЇ НАСИЛЛЯ НА ПРИКЛАДІ УКРАЇНСЬКОГО ФЕНОМЕНУ «ЛІГА СМІХУ»

Культура – це наше найбільше надбання, найкоштовніша перлина в доробку сучасного суспільства, найцінніший дар, який ми маємо оберігати і викарбовувати охайно та старанно. Ця робота присвячується саме культурі, її силі та могутності, її магічній здатності зцілити душу і тіло, об'єднати народи і країни, відновити суспільство та повернути світові мир і гармонію. У статті розглядається феномен фестивалю «Ліга сміху» як приклад репрезентації функціональності гумору як механізму культурної рефлексії від епідемії насилля.

Ключові слова: «Ліга сміху», гумор, насилля, культурна рефлексія.

Реалії життя ХХІ сторіччя такі, що ми кожного дня знову і знову відчуваємо натиск та потужні поштовхи з боку повсякденності, різкі зміни економічного, політико-соціального, науково-інноваційного напрямків, одні цінності замінюють інші настільки швидко, що стрес, відчай та розгубленість призводять до самозабуття. Ми втрачаємо себе, губимо власне Я у цій безодні, ненадійності та мінливості світу засліплює очі, змушує нас йти навімання, і вірити, що все ж попереду існує шлях відновлення та просвітління.

У сучасній історії дуже багато прикладів, коли цілюща сила культури приходиться на допомогу людині та суспільству. В кожному виді мистецтва, галузі культури та філософії є можливість відшукати такі «ліки» і довести, що культура – це «жива» вода, наповнюючись якою ми втрачаємо вічну жагу до буття.

А коли насправді ми відчуваємо себе живими, сповненими сил та енергії? Коли щастя в нас самих і ми можемо ним ділитися з навколишнім світом. В такі моменти ми починаємо співати, танцювати, малювати картини чи писати вірші, записувати смішні відео, робити веселі знімки, жартувати та розважатися, або просто посміхатися і робити своєю посмішкою світ навколо нас світлішим, добрішим та щасливішим кожної миті.

Джерел цієї дивовижної сили настільки багато, що можна присвятити цьому ціле життя, подібно тому, як культура присвячує нам своє. Тому перед нами постає завдання відшукати одне з таких джерел і створити на цих сторінках роботу, в якій головна мета розкрити за допомогою наукових

інструментів та методів віднайдене культурне явище та довести, що цей феномен здійснює головне призначення культури – рятувати та зцілювати світ.

Але що може рятувати людину від болю? До кого ми йдемо, коли відчуваємо недугу чи хворобу? Лікар, фармацевт, робітник медичної галузі – людина, якій доступна інформація про зцілення та лікування, про те, що ми маємо робити аби покращити, аби організм почав одужувати, аби життя прийшло в норму. З розвитком хвороб росте і розвивається фармацевтична, фізико-хімічна, біоінженерна та наукова діяльність в цілому – чим вище попит, тим більше сил та ресурсів вкладають у ту чи іншу галузь. Тож поки існує біль, хвороби, епідемії та висока смертність серед виду людей – світ буде досліджувати та розвивати методи збереження власного життя аби існувати й надалі. І те, що здатне забезпечити нам це одужання і виживання, стане нашим щитом, нашою бронєю, тією самою зброєю, заручившись силою якої, ми зможемо впевнено продовжувати наш шлях, процвітаючи та примножуючи світло навколо нас.

Але постає питання, які найголовніші ліки мають шукати люди? Яка найбільша загроза для суспільства зараз? Що за біль понад усе змушує нас страждати? Це саме той біль, який не стухає віками – біль, отриманий від насилля, поневолення, від війни та голоду, від боротьби за мир, за майбутнє і життя. Насилля – це найбільший ворог для світу, найгостріша рана людства, те, що змушує нас плакати та кричати від відчаю і страху, а в найгірших випадках взагалі втратити власне життя.

Що є насправді насилля і чи зможе суспільство нарешті подолати його в майбутньому? У кожного свій погляд на це питання, адже усі ми його переживали на собі та знали цей негативний вплив хоча б раз у житті, тому пропонуємо звернутися до мудрості відомих філософів, мислителів та дослідників культури – «лікарів» інтелекту, душі та серця, запитавши їх, аби спробувати віднайти відповідь і для себе.

«Не пізнавши відчаю, людина не стане намагатися його подолати...» - це слова Неллі Іванової-Георгієвської – українського педагога, філософа, наукового та культурного діяча [Іванова-Георгієвська 2006]. У цьому вислові вбачається глибокий зміст, адже він не тільки про відчай – допоки ми щось не пізнаємо, не переживемо власним Я, сутність цього явища, почуття, події залишається недосяжною та примарною. І не пізнавши на собі насилля, людина не стане виборювати право на свободу, на вільне існування і буття. Одним з таких борців проти насилля, проти поневолення власного народу, проти расизму, нерівності, дискримінації був Мартін Лютер Кінг – знакова постать в американській історії та культурі, захисник демократичного, ненасильницького, мирного погляду на людське співіснування, на політику,

релігію та культуру в цілому.

«Ахіллесова п'ята насилля в тому, що це – провідна спіраль у прірву, яка народжує те, що і намагається знищити. Замість того, щоб зменшувати зло – насилля примножує його. Ви зможете силою вбити людину з брехнею та ненавистю у серці, та брехні вам не подолати, і ненависть ви не знищите. Навпроти, насилля тільки збільшує ненависть. І так по колу. Цей ланцюг – від ненависті до війни, від цієї війни до нової – має бути розірвано, інакше ми потрапимо в темну безодню самознищення. Темрява не прожене темряву – тільки світло спроможне це зробити» [День Мартіна Лютера Кінга]. На думку М. Л. Кінга, ми маємо шукати те, що пробуджує в нас світлі промені нашої душі, активувати позитивні сторони характеру та подаровані природою здібності й таланти, і використовувати їх як зброю проти насилля, а не те, що насилля породжує та примножує.

В чому ж ми можемо знайти це захисне та зцілююче світло? Оскільки насильство – це страшна сила, велика та могутня, здатна зламати, знищити, понівечити душу й тіло, проти неї потрібна не менш потужна зброя, міцний захист, спроможний відкинути натиск та змусити «ворога» відступити з поразкою.

Відомий французький філософ Рене Жирар у власних дослідженнях біблійних текстів та християнських міфів приходить до висновку, що кожний акт насилля породжує за собою акт помсти, внаслідок чого створюється неперервне коло зростаючого насилля та відповіді на нього. І будь-яке насилля – це фактор, що вражає усе суспільство та знищує його наче хвороба. Та все ж, на думку Жирара, є механізм, який виконує функцію захисту людства від епідемії насилля, функцію контролю та його стримування. Цим важливим механізмом є культура.

Але чому саме культура має здатність роз'язувати цю проблему? Своєю відповідь на це питання вичерпно нам пояснює в роботі «Агресія (так зване зло)» австрійський вчений Конрад Лоренц. Він досліджує питання агресії та насилля у суспільстві та їх глобальних наслідків на прикладі поведінки виду хребетних та виду *homo sapiens*.

У книзі йдеться про агресію, а саме про інстинкт боротьби, спрямований проти близьких за видом, у тварин і у людини. Агресія, прояви якої часто ототожнюються з проявами «інстинкту смерті», – це такий самий інстинкт, як і всі інші, і в природних умовах так само як і вони, служить збереженню життя і виду. У людини, яка власною працею занадто швидко змінила умови свого життя, агресивний інстинкт часто призводить до важких наслідків.

Важливим у питанні наслідків насилля між людьми є поняття, виділене у Конрада Лоренца – скупченість. Він вважає, що скупченість людей у тісному просторі веде до не людяності непрямым чином – унаслідок

виснаження і розпаду відносин між людьми та появи агресивної поведінки.

На дослідах тварин Лоренц доводить – загальна недружність, що спостерігається в усіх великих містах, зростає пропорційно щільності скупчення людей у певних місцях. Недостатність соціальних контактів, а тим паче їх зникнення («втрата любові») належать до числа сильних чинників, що сприяють агресії. А в агресії людина втрачає найважливіші якості, одна з яких – рефлексія. Накопичення інстинкту, що відбувається при довгій відсутності розрядження стимулу, стає наслідком не тільки зростання готовності до реакції, але й багатьох інших, глибших явищ, до яких залучається весь організм у цілому.

Якщо людина перестає рефлектувати, вона наражається на небезпеку втратити всі ті властивості й здібності, які колись забезпечили розвиток абстрактного мислення, словесної мови, совісті та моралі, і вирізняли її від тварин. У такій ситуації вмикається наступний механізм – що більше скупчення незнайомих, чужих людей, тим більше для кожного постає необхідність бути поза цим, звільнитися від натиску чужого та незрозумілого світу, повернутися у «колицю» рідної культури.

Таким чином, Лоренц вбачає вагомій підставі вважати внутрішньовидову агресію та насилля найбільш серйозною небезпекною, яка загрожує людству в сучасних умовах культурно-історичного і технічного розвитку – вона є первинним інстинктом, саме цим вона небезпечна. І головна його небезпека полягає в спонтанності – це важко контролювати, неможливо абсолютно подолати чи відмовитися від неї та все ж спрямувати чи замінити цей напрям ми здатні.

Ритуали заміщення, переорієнтації насилля відбуваються в ході еволюції, щоб направити агресію в безпечне русло. Оскільки ці ритуали перенаправлення виникають у людській культурі, і не належать до спадковості, вони передаються традицією, так, що кожен індивід повинен засвоїти повідомлення наново шляхом навчання. Тобто, первинному явищу, спадковому та притаманному нашій тваринній природі, може протистояти не спадкове, створене штучно і набуте, вторинне явище – культура.

Схожої думки про культуру дотримувався Ж.-П. Сартр – відомий французький філософ та письменник. Він уважав, що культура – це інструмент покращення життя, це творіння людини, в якому вона конструє себе, впізнає власне Я – людина сама керує власними бажаннями та спрямовує буття до головної цінності – свободи. Виходячи з цього, можна сказати, що саме культура дає нам найбільший дарунок серед усіх – свободу від цієї агресії, можливість пізнати світ без неї та створити навколо себе простір вільний від насилля, поки що не наявний, але хоча б на деякий час.

К. Лоренц, Р. Жирар, Ж.-П. Сартр неодноразово наголошують на тому,

що ми маємо постійно звертатися за допомогою до культури, адже саме вона на початку розвитку людства «врятувала» нас першого разу, і зможе це робити й надалі. Вони з різних аспектів показують нам, як утворюється насилля, чому так важливо його спрямовувати, а не стримувати чи використовувати, і що природна схильність до насилля – це не остаточний вирок, а потужний стимул протистояти цьому інстинкту, узяти під контроль агресію та перетворювати її на живильне джерело замість отруйного.

І для дослідження цієї проблеми недарма було приведено у приклад вислови, теорії та роботи усіх цих мислителів, адже це думки людей, які боролися все своє життя за свободу для власної країни та народу, хоч і різними методами – М. Л. Кінг за допомогою риторики та промов пробуджував віру та дух поневолених меншин Америки, Ж.-П. Сартр почав писати п'єси та літературні твори аби підняти з колін у післявоєнний час французький народ, повернути йому мужність, а Конрад Лоренц, відчуваючи відповідальність перед суспільством після всього, що він побачив на війні, у полоні та голоді, написав основоположне для етології дослідження, в якому пояснює особливості людської природи та поведінки, а згодом читав лекції по віденському радіо про приховані біологічні причини «хвороби» ХХ століття, що завжди іманентно присутня в кожній людині.

Усі ці автори звертаються до проблеми війни та геноциду у власних філософських та літературних творах, використовуючи особистий досвід з морально-етичної, історично-національної, соціокультурної точки зору на запальний процес минулого століття. В українській культурі також було чимало таких історичних етапів, які й досі наповнюють почуттям жаху та відчаю за нанесені страждання, біль та насилля. Взагалі боротьба за свободу, за звільнення від поневолення, за гідність та рівність для українського народу – це довгий шлях багатьох століть, цілих поколінь, надзвичайних здобутків та тяжких втра.

Кому, як не українцям відомо, що таке насилля, агресія, знищення та гніт, війна та голод, геноцид і диктатура? На жаль, нашому народу довелося через все це пройти, і Україна зазнала значних змін та перетворень, та все ж вони зробили нас та нашу Батьківщину сильнішими, більш мужніми, загартували та зміцнили, об'єднали разом, коли самотужки впоратися було вже несила.

Та після всього, що сталося в минулому столітті, нового, ще більшого удару українській культурі завдали події політичної кризи 2013 року, Євромайдану, зміни влади та вторгнення російських політичних сил на територію Східної України та півострову Крим. Це дуже важкий тягар, коли сусідня країна породжує до себе почуття ненависті, бажання помсти братньому народу, встановлення справедливості за власних «братів» та

«сестер». Як можна витримати таке ярмо? Лише якщо ми подолаємо наслідки чергового акту насилля над нами й зможемо «перетворити» темряву на світло, як того бажав нам на початку М. Л. Кінг, тоді й буде це тяжке ярмо поступово легшати.

Але, як би прикро це не звучало, враховуючи трагічність української історії, Неллі Іванова-Георгієвська дійсно мала рацію, що якби ми не зазнали всіх цих історичних етапів та змін, тяжких випробувань, то ми б не прагнули подолати їх, розімкнути неперервне коло не добродичності та зла, змінити світ навколо ненасильницькими методами, не війною чи агресією.

Доказом цього є те, що на зламі 2013 та 2014 років в українській культурі з'являється унікальний феномен, аналогів якому в світовій історії мистецтва не існує й до сьогодні. Маючи головною метою бажання об'єднати людей різного віку, статі, способу мислення та творчого підходу, з різних куточків України, а в подальші роки і світу, вихідці з КВК – режисери, сценаристи, редактори, капітани та учасники гумористичних колективів, серед війни, насилля та відчаю створюють феномен проекту, в якому люди лікують душевні рани за допомогою гумору, втілюють власні мрії на сцені, переборюють страхи й комплекси через перевтілення та ігрову діяльність, відроджують зв'язок з власним Я за допомогою сміху, іронії, сатири та імпровізації, власного таланту, таланту колег та однодумців, акторства та творчості в цілому.

«Ліга Сміху» ім'я цьому унікальному феномену. Саме вона, на нашу думку, є джерелом чудодійної сили та зміцнення, тому що служить українській культурі вже багато років з однією метою – об'єднувати людей під патронатом сміху, єдності та свободи. Як казав Чарлі Чаплін: «Я вірю, що могутність сміху й сліз зможе стати протиотрутою від ненависті й страху», - так само і ми віримо в призначення цього гумористичного феномену допомогти нам в складній боротьбі з заплятим ворогом. Тому тепер фокус нашого дослідження зосередиться на вивченні особливостей появи цього явища в українській культурі, на аналізі його розвитку та встановленні практичного значення «Ліги Сміху» для зміцнення українського народу від завданого нам болу та шкоди.

Ми віримо в майбутньому весь посміхнеться світ,

І кожен з нас тому суди прийшов,

Мы разные, но нас сегодня смех соединит,

С мечтою общей сильной как любовь.

(Фінальна пісня «Ліги Сміху»)

Ці рядки насправді дуже точно пояснюють головну ідею цього проекту. Генезис даного феномену розпочинається ще в 2014 році, коли колишній редактор КВК Андрій Чивурін на чолі з колегами під час шорічного

відбірковому фестивалю в Сочі збирає команди для участі у Вищій Українській Лізі КВК. Оскільки політичний конфлікт з Росією набирає все більших обертів і українське телебачення відмовляється від співробітництва з будь-якими проектами КВК, перед майбутніми засновниками «Ліги Сміху» постає складне питання: «Що робити з тими людьми, яких вони відбрали, яке майбутнє їх чекає?» Це і стало мотивом до створення нового, суто українського, гумористичного шоу.

Як каже сам Андрій Чивурін в інтерв'ю для YouTube-каналу одного з учасників «Ліги Сміху»: «Ми зробили останню спробу відновити Вищу Українську Лігу, але «1+1» відмовилися від формату КВК. Вони сказали, що ми маємо придумати нову форму для подібного проекту. Залишивши без творчого майбутнього всіх тих людей, ми розуміли, що якщо не створити щось зараз, то культура гумору помере і потім її доведеться відбудувувати з нуля» [Андрій Чивурін]. Після цієї відмови, зібравшись разом – Андрій Чивурін, Наум Баруля, Андрій Яковлев, Борис та Сергій Шефіри, Володимир Зеленський – в ході мозкового штурму створюють абсолютно новий формат передачі, в основу якої закладено принцип гумористичної гри з театральними мініатюрами, танцювальними та пісненими номерами, а також імпровізацією та батлами, які стають головними творчими елементами та будь-якому з етапів програми.

Наум Баруля – головний продюсер та директор «Ліги Сміху» вважає так: «Це саме те, що потрібно було командам. Те, що було потрібно нам. Все склалося вчасно» [Інтерв'ю Наума Барулі]. Ідея такого проекту дуже сподобалася студії «Квартал 95» та каналу «1+1» і розробка «Чемпіонату України з гумору» (інша назва «Ліги Сміху») розпочалося спільними зусиллями задля створення власного, унікального та суто українського формату в жанрі телевізійної гри. І на першому ж фестивалі 2015 року в Одесі зібралося понад сто двадцять команд з різних куточків нашої країни, а також з м. Москва та м. Мінськ.

Як зізнаються продюсери проекту, інтерес до «Ліги Сміху» перевершив усі їх очікування. В цей непростий для нашої країни час, абсолютно різних людей об'єднала не лише загальна мрія, це було щось більше – потужна хвиля любові та відданості спільному поклонянню. Перспектива участі в новому гумористичному проекті настільки зацікавила творчу спільноту, що це стало справжньою знаковою подією для культури українського гумору, для культури Одеси та для всієї країни в цілому.

Ми віднашли дійсно вдалий приклад для нашого дослідження – приклад того, як Україна обрала створювати мистецтво, шукати його в обличчях своїх дітей та допомагати їм зростати, міцно триматися на ногах, збільшувати віру у себе та в могутність творчості, інтелектуальної діяльності, філософії

та культури. Це гідний шлях для людини, народженої природою, але вихованої саме культурою. Мистецький тракт, яким лігосмішники обрали йти, простягається через Гумористичний Простір, і головне життєдайне джерело в ньому – Сміх.

Дослідження феномену сміху цікавило науковців ще з античних часів, а його зародження відбулося багато мільйонів років тому. Для більшості нейробіологів, антропологів, філософів, психологів в області гелетології сутність сміху дуалістична – має під собою фізіологічну та психологічну основу. Вивчаючи природу сміху та посмішки у своїй роботі «Сміх. Його фізіологія і психологія», Джеймс Селлі описує процес сміху, як різку перерву ритмічного (мирного) перебігу дихальних рухів, під час якого відбувається скорочення діафрагми, а також характерна зміна міміки та голосу. У ньому залучається відразу кілька відділів мозку: скронева частка, мозочок, середній мозок, гіпоталамус, стовбур та кора головного мозку. У цьому складному механізмі одні зони відповідають за обробку інформації, яка здається смішною, інші посилюють сигнали для реакції, а треті дозволяють гальмувати активність сміху, якщо вона надорочена або небезпечна.

Психологічний аспект утворення сміху пов'язаний із занепадом сил, духовною втомою і нервовим виснаженням. Психофізична енергія, зосереджена глибоко всередині та стримувана, не витрачається і з часом має знайти якусь можливість для виходу. В цьому Дж. Селлі погоджується з ідеєю Герберта Спенсера, що сміх є результатом нервової енергії, яка раптово стала вільною. На думку Г. Спенсера, сміючись, людина позбувається емоційного тягара, завдяки тому, що сміх продукує радість.

Водночас з Г. Спенсером та Дж. Селлі представником еволюційного підходу до вивчення сміху був Конрад Лоренц, до досліджень якого ми вже звертали на початку роботи, тому його погляд на це питання стане чільним доповненням відносно природи сміху. У книзі «Агресія (так зване зло)» він виділяє основні особливості цього поняття:

- 1) Сміх у людини в первісній формі був ритуалом заспокоєння або привітання;
- 2) Початкова функція ритуалів сміху була звичайним запобіганням боротьби, що надалі перетворилося в автономну самоціль;
- 3) У своїх особливостях, притаманних інстинктивній поведінці та у своєму еволюційному походженні сміх подібний до агресії;
- 4) Соціальна функція сміху – пом'якшення природного інстинкту агресії, виникла шляхом переорієнтування небезпечної дії проти стороннього об'єкту;
- 5) Спільний сміх діє не лише як потужний засіб усунення агресії, але й

забезпечує сильне почуття соціальної єдності;

б) Сміх можливо свідомо та цілеспрямовано застосувати проти ворога. Виходячи з еволюційної теорії дослідження, робимо висновок, що сміху притаманна надзвичайна сила – цілюща та дорожочінна, здатна звільнити людину від гніту зла, насилля та накопичення агресії, а також забезпечити роз'єднаному скупченістю та недружністю суспільству відчуття згуртованості, співдружності та втраченої єдності.

Відомі письменники, філософи та дослідники культури також високо оцінюють могутність гумору. Наприклад, З. Фрейд у книзі «Дотепність та її відношення до несвідомого» пише, що насилля і агресія під дією гумору призводять до свободи від насилля. Так само Ф. Ніцше вважав сміх силою, здатною подарувати людині свободу. Голосом мудрого героя свого твору «Так казав Заратустра», він звертається до нас зі словами: «Сміх визнав я священним; о люди, навчіться ж від мене як сміятись». Насправді, нам необхідно пізнавати цю святість гумору, бо сам Всесвіт подарував нам його, аби ми пам'ятали «поки сміємося, ми не здаємося», – як каже команда «Ліги Сміху» «Луганська Збірна» (м. Луганськ).

Успішна людина – це людина, яка перш за все вміє спілкуватися з іншими, а почуття гумору – це, на мій погляд, найпотужніший комунікатор (Андрій Чивурін)

Це дійсно ціле мистецтво, як правильно спілкувати, який підхід підібрати до співрозмовника, як встановити контакт один з одним – не кожен добре володіє цією здібністю. Як ви думаете, чому ж це такий рідкісний дар? Наш мудрий учитель – М. Л. Кінг вважав причиною те, що люди ненавидять один одного, часто вони нічого не знають про себе та про інших, через те, що не спілкуються, а не можуть цього робити, бо роз'єднані.

Завдяки проведеному аналізу наукових джерел та різних теорій філософії сміху, ми довели, що оскільки сміх зберігся в ході еволюції, як корисний механізм, його за правом можна вважати важливою запорукою виживання. Гумор – це справжня мова культури, а сміх – це набутий інстинкт проти природного інстинкту. А тому, на нашу думку, гумор – це не проміжний стан, це філософія життя, в якій медіатором між людьми стає сміх та почуття гумору. А філософія сучасного українського гумору – це «Ліга Сміху».

Кожен з вас бачив цю програму по телебаченню чи на інтернет-сторінках хоча б декілька разів, але для кращого розуміння коротко розглянемо структуру цього феномену. Як ми вже зазначали, початок «Чемпіонату України з гумору» – це щорічний фестиваль в м. Одеса, який триває протягом декількох днів у січні, потім після одеського відбору найкращі команди потрапляють на Гала-концерт у Києві. Ці етапи

відкривають новий ігровий сезон кожного року. Далі починаються вже конкурсні ігри, частина яких відбувається весною, а інша частина восени. Фінал «Ліги Сміху» показують напередодні Нового року, а завершення сезону – це «Зимовий кубок «Ліги Сміху». Крім цього, також влітку розігрують «Літній кубок» та з нагоди важливих подій для лігосмішників проводять різні спецпроекти – «Коміки VS Шоу-бізнес», «Кубок Президента України», «Битва сезонів» та ін.

Архітектоніка кожної гри побудована на декількох частинах:

- 1) «Знайомство з тренером»;
- 2) Театральне полотно за заданою темою (рідше темою, яку обрали команда за обов'язкової участі тренера;
- 3) Конкурс-танок або конкурс-пісня;
- 4) Номер-пародія;
- 5) Номер із запрошеною зіркою.

В спірних ситуаціях з балами вирішує долю учасників батл або імпровізація, але одного разу був такий випадок, коли право голосу перейшло до залу, таким чином абсолютного порушивши правила суддіства і показавши, що унікальність «Ліги Сміху» підтверджується її здатністю комунікувати з глядачем, давати справедливості існувати вільно та без перешкод. В півфіналах та фіналі імпровізація та батл – це вже обов'язкові конкурси, як найвища ступінь майстерності та талановитості, геніальності на межі страху, відповідальності за свою команду, основне правило яких – відсутність детермінованості нотатками чи сценарієм. А фінал сьомого сезону «Битва Титанів» взагалі виключав будь-який спланований попередньо гумор, абсолютна свобода та живий процес створення гумору на сцені – це було винятковою подією, величезним зрушенням від старих традицій до нових.

Головним принципом проекту «Ліга Сміху» для команд, окремих учасників, суддів-тренерів, ведучих та гостей, а також адміністративного та творчого цеху є принцип рівності. Адже «як перед законом, так і перед гумором усі рівні», – на думку головного редактора Андрія Чивуріна. Ми бачимо, що це не порожні слова від засновника «Ліги Сміху», а дійсно творче та життєве кредо, яке він та його колеги наслідують, створюючи цю програму. Це шоу об'єднує різні вікові групи гумористів, від молодих команд до команд у зрілому віці, від жіночого гумору до чоловічого, від людей з обмеженими фізичними можливостями та людей з неідеальною зовнішністю до тих, хто має прекрасну фізичну форму та здоров'я, від тих, хто любить класичний гумор до тих, кому до душі абсурд, імпровізація та саркастично-бурлескні жарти.

З самого початку ділєю нового гумористичного проекту було

відродження українського гумору, пошук його нових напрямків та унікальних команд чи учасників, яким необхідна професійна допомога та обмін досвідом. Тому аби не тиснути своїм авторитетом, емпіричною мудрістю та публічністю, командам надають широкий простір свободи та творчості, забезпечуючи цим збереження автентичності учасників без зазіхання на зміну їх концептуального стилю.

Підтвердженням цьому є приклади того, як відомі телеведучі, гумористи, актори зі званнями Народних, Заслужених або культових артистів не затьмарили команду, а стали допоміжним «знаряддям» на шляху до перемоги. Зокрема, команда «Два капітани – 1955 р.» та Сергій Сивохо, «Загорецька Людмила Степанівна» і Юрій Горбунов, Станіслав Боклан і «Ветерани Космічних Військ», Станіслав Боклан і «Трио різні» – це приклади союзів людей зі значною різницею у віці і у досвіді, але це не роз'єднало їх на сцені, не створило проблеми непорозуміння та вікового бар'єру – вони працювали на одній хвилі, розуміли один одного з післова, поєднували різні покоління досвіду та погляду на гумор, і вони досягли успіху, здобули перемогу, стали гарними друзями у житті, не дивлячись на відмінності, які могли б стати прірвою між ними – завдяки гумору, мистецтву та силі культури абсолютно різні люди можуть стати одним цілим.

Цей аспект «Ліги Сміху» дозволяє розширити діапазон різних видів гумору, створити український оазис для творчості та художньої реалізації. Яке це задоволення бачити на одній сцені таке розмаїття напрямків:

- класичного, народного гумору – «V.I.P.» (м. Тернопіль), «Винницьке» (м. Вінниця), «Любимый город» (м. Харків), «Два капітана – 1955 р.» (м. Київ), «Луганская сборная» (м. Луганськ), «30+» (м. Житомир);
- молодіжного, нестандартного гумору – «Загорецька Людмила Степанівна» (м. Львів), «Лукас» (м. Кременчук), «Радужный елот» (м. Ужгород), «Минипанки» (Україна), «Вот эти парни. Радиофизики» (м. Київ), «Дикий молодяк» (м. Харків);
- жіночого гумору – «Трио разные и ведущий» (м. Київ), «Коліжанки» (м. Львів), «180 и выше» (м. Дніпро), «Ми слышали Гагару» (м. Суми, м. Харків), «Я так и знала» (Хайфа, Ізраїль);
- одеського гумору та гумору «простонародддя» – «Одесские Маньш» (м. Одеса), «Де Ришелье» (м. Одеса), «СМТ» (м. Полтава), «Моя провинція» (м. Вінниця), «Стояновка» (Молдова), «Замок Любарта» (м. Луцьк);
- абсурдного та саркастичного гумору – «Иннародный театр абсурда «Воробушек» (м. Харків), «Прозрачный гонщик» (м. Одеса), «Ветераны космических войск» (м. Київ, м. Остер, м. Прилуки), «В активному пошуку»

(м. Тернопіль).

Ще в 2015 році, на першому фестивалі, Володька з «V.I.P. Тернопіль» відзначив головну особливість «Ліги Сміху», – «дуже різні люди з дуже різним гумором можуть співіснувати в одній програмі» [«Ліга Сміху»]. І найцікавіше в цьому, що все це гармонійно поєднується, приковуючи глядачів до екранів чи до крісел у залі, і витісняє на деякий час усі проблеми, турботи та емоційні переживання. Кожен знайде гумор до душі, почує чи побачить себе, свій досвід, посміється над абсурдністю та безглуздістю ситуації на сцені, бо справжня квінтесенція гумору – це повсякденне життя.

Ми перерахували основні, найбільш поширені напрямки, але також з поступовим розвитком «Ліги Сміху» виникали нові відгалуження гумору – біблійний, анімаційний, кінематографічний, «хуліганський» та дитячий гумор. Окремо слід відзначити появу парагумористів – команда «Плошпо-поехало» (м. Миколаїв, м. Тернопіль), та дітей-сиріт – команда «Свій формат» Дружківського будинку-інтернату (Донецька обл.). Крок назустріч цим учасникам – це надія на щасливе та вільне творче життя, доступне абсолютно кожному в Україні. В масовій культурі такого раніше не було, «Ліга Сміху» ліквідує усі бар'єри та руйнує застарілі міфи, несправедливі упередження про те, що жартувати, виступати, смішити та грати ролі можуть тільки люди з фізично досконалою зовнішністю. Це дуже гарний привід пишатися такими значними здобутками для української культури, і ми маємо бути вдячні цьому проєкту за такий вагомий внесок у прогрес телемистецтва та кіно, у розвиток культури гумору та філософії сміху.

Цим самим можна вважати, що «Ліга Сміху» – це соціальний проєкт національного масштабу, що дає можливість допомогти талановитій молоді поверити у себе. Гра вже перетворилася на цілий рух, субкультуру, на «книгу», яку молодь відкриває і читає із задоволенням. Станіслав Боклан на питання, чи отримує він задоволення брати участь у проєкті, відповів: «Замість того, щоб вештатися за гаражами, бути хуліганом чи розбишаками, молодь сидить і вдень і вночі пише, співає, репетирує – не витрачає марно власний час та юність. Чи це не щастя?» [«Ліга Сміху»].

Але період тогочасних років важко назвати щасливим – ми залишилися без відносин з близьким за культурою народом і порожнечу від цієї втрати, «втрати любові» за Конрадом Лоренцом, потрібно було якось заповнити. Художня діяльність, гумор та сміх полагодили цю прогалину у суспільній свідомості, ввімкнувши таким чином механізм рефлексії – головну подушку безпеки для культури при зіткненні з агресією та насиллям. На виклик екстреної медичної допомоги для української культури приїздить швидка під назвою «Ліга Сміху»:

Как лекарство для души,

смах нам продлеват жизнь.
(гімн «Ліги Сміху»)

Якщо люди дієві, їх виробництво збільшується, а якщо сміх лікує – його створення простягається рік за роком все ширше і ширше. Прикладом цього є те, що українська «Ліга Сміху» настільки змогла підкорити серця людей, що в ній приймали участь команди і учасники з Молдови, Ізраїлю, Азербайджану, Білорусі, Вірменії. А потім «Ліга Сміху» простягнулася далеко за кордони України – франшизу на створення цієї програми придбали в декількох країнах і тепер кожного року людей об'єднує «Ізраїльська Ліга Сміху», «Вірменська Ліга Сміху», «Грузинська Ліга Сміху», «Азербайджанська Ліга Сміху» та «Міжнародна Ліга Сміху» в м. Таллінн.

Чим саме цей проект унікальний і які риси притаманні лише для цього формату ігрової телепередачі? Метод порівняльного аналізу, який ми плануємо застосувати, зможе пояснити винятковість цього феномену. По-перше, унікальність українського гумору та гумору СНД у тому, що лише тут збирається така величезна вага людей, які не просто показують гумор, а об'єднуються в команди та колективи, влаштовують різноманітні змагання, конкурси та фестивалі, перетворюючи гумор на цілий рух національного рівня.

По-друге, неповторність «Ліги Сміху» – в абсолютному залученні всіх присутніх до процесу створення, до участі у проекті. Наприклад, якщо в КВК команди, ведучий та зал беруть участь у програмі, то журі лише оцінює його, не будучи при цьому безпосередньо задіяними в будь-яких номерах чи конкурсах. Такі гумористичні шоу, як «Вечірній квартал», «Жіночий квартал», «Дизель-Шоу», «Одного разу під Полтавою», «Країна У», «Розсміши коміка», хоч і пов'язані з Лігою кожен по своєму, та все ж цим унікальним аспектом не вирізняються. Це форми також розважального, але зазвичай спланованого за сценарієм або обмеженого у часі на виступ шоу, у якому є постійний склад акторів, гумористів та ведучих і усталений діапазон гумору. Ефект єдності відсутній в тому значенні, що запрошені зірки виступають з власними номерами, а не допомагають командам заробляти бали від журі, що в «Лізі Сміху» навпаки згуртовує їх спільною метою і робить ближче один до одного; немає процесу змагання, шляху становлення та росту команд, в якому переживання і дух перемоги об'єднує учасників і тренера, і за якими дуже цікаво спостерігати від гри до гри; відсутні групи підтримки у залі за той чи інший колектив, які б хвилювалися та вболівали за обранців.

Єдність у «Лізі Сміху» в тому, що тренери – це не просто члени журі, а додаткова сила команди, яка ділиться своїм сценічним досвідом, з самого початку стає частиною команди і до кінця виконує свій обов'язок перед

командою. Ведучий та глядачі – також учасники, їх завдання підтримувати, допомагати, вчасно реагувати своїм правом голосу на спірні моменти та проплатити чесне враження від виступів, до якого потім прислухаються судді. Стовідсоткове залучення в даному проекті забезпечує «Лізі Сміху» власну філософію – гумор – це не маска, яку потрібно вдягнути, це стан душі, у якому філософами стають абсолютно всі присутні. Ніхто не залишається по той бік сміху, завдяки можливості такої точної та суттєво відчутної єдності, в порівнянні з іншими форматами, будь-які межі сезнуть, що дозволяє Сміху вільно проникати у серця прихильників цього життєдайного джерела.

І, по-третє, постійна актуальність, інноваційність та діджиталізація інструментарію, методів та способів репрезентації гумору в проекті забезпечує глядачеві ефект несподіванки, здивування, неповторності та креативної безпрецедентності. В гумористичній сфері – це дуже важливий аспект – постійна присутність wow-ефекту. Адже емоційні тригери здивування, спровоковані несподіваною ситуацією, в основі якої позитив – виходять у радість, яка у відповідь забезпечує сміх. Глядач таким чином не відчуває дефіциту нових вражень та почуттів, бо оригінальність виступу чи подачі своєю неочікуваністю витісняє ту велику кількість вже побаченого до цього. Завдяки цьому актуальність «Ліги Сміху» тим і росте, коли кожна команда або організатори намагаються задіяти новітні технології, соціальні сервіси, популярні винаходи та глобальні тенденції, аби притягнути увагу спостерігача і забезпечити йому повне занурення на гумористичну глибину. «Кохайте гумор, адже сміх врятує світ» – золоті слова від лідера команди «Наш Формат» (м. Кам'янець-Подільський) – в цьому і є майбутнє «Чемпіонату України з гумору» – рятувати світ посмішками, гумором, сміхом, радістю і наділі. У цієї програми справді шалені перспективи, виходячи зі статистики рейтингів на телебаченні та в інтернеті – з кожним роком показники зростають, а канал «1+1» замовляє ще більше ефірів. Окрім цього перегляди в YouTube б'ють рекорди для гумористичного жанру відео, глядачі коментують та оцінюють випуски, забезпечуючи цим ще більшу популярність «Лізі Сміху». Тому нас і зацікавило дослідження даного феномену в українській культурі, адже знаходиться на вищих щаблях протягом семи років – це досягнення, яке варте захоплення своєю пристрасною та відданістю справі.

Організатори налаштовують зворотній зв'язок з аудиторією, завдяки моніторингу та увазі до думки глядача, та мудро привносять зміни відповідно до актуальності подій і трансформації культури. А тим часом колишні учасники, переможці, «випускники лігасмішної школи»

продовжують свою діяльність не лише у гумористичних програмах, телешоу, кінофільмах та серіалах, а також у різних сіквеллах, онлайн блогах, стендап-шоу та підкастах – найсучасніших модифікаціях художньо-мистецької та культурної діяльності.

Ось культура і відкрила перед нами на цих сторінках джерело, у якому «жива» вода потужним струменем лється через край і потрапляє до наших берегів, аби напоїти нас, подарувати нові сили і відновити зсередини. Та все ж яким би захоплюючим не було бажання продовжувати цю яскраву подорож на чолі зі Сміхом і Гумором, настав час підводити підсумки нашого дослідження.

Проаналізувавши центральні поняття для даної роботи - питання насилля, агресії, захисту від їх наслідків, поняття рефлексії, ритуалів перенаправлення та звільнення від гніту небезпечної «хвороби», стає зрозуміло, що просте знищення зла злом, насправді, лише посилює присутність зла в світі і може призвести до того, що методи насилля стануть єдиним змістом життя. Ненависть ніколи не призводить до любові, насильство до свободи.

Конрад Лоренц вважає, що завдання людини серед зла саме в тому, аби поширювати любов та створювати опір злу та насильству. Адже агресія, будь-яка, чи то по відношенню до людини чи до країни, чи взагалі – це дія справжнього інстинкту, яка є небезпечною через власну спонтанність та не контрольованість.

Перед нами вимальовується наступна тенденція – як тільки епоха переживає жакливу кризу, яка накладає кайдани на її свободу, а разом з тим і на все її існування, то культура одразу реагує на зміни шляхом творчого переосмислення та репрезентації онтологічного досвіду в нових напрямках художньої діяльності та мистецтва. Ми виявили, що реакція нашої культури не змусила себе довго чекати і вона створила феномен унікального гумористичного простору «Ліги Сміху», відкритого та дружнелюбного для абсолютно різних людей, які вирішили завітати у гості чи прийшли за підтримкою.

Український гумор – це гумор незламного народу, гумор гідності та свободи, ми вирощували його роками та століттями і тепер він вирощує нових нас. А коли відбувається перехід від старого до нового погляду на життя і світ, змінюються також наші внутрішні фільтри. Сміх – це саме той фільтр, через очисні волокна якого насилля просто не здане проникнути, бо гумор відлякує своєю світлою, позитивною, ба навіть лікувальною енергією насилля, агресивні, злі прояви особистісних та суспільних емоцій.

За допомогою аналітичного, порівняльного, феноменологічного підходів, нам вдалося досягти поставленої мети – репрезентувати гумор, як

ритуал перенесення агресії та насилля на прикладі гумористичного проекту національного масштабу, і довести функціональну відповідність феномену «Ліги Сміху» щодо механізмів культурної рефлексії в усуненні наслідків насилля та агресії.

І на останок нам хотілося б підкреслити, що це дуже цінне вміння – йти по життю зі сміхом, залишати старе позаду, жартувати та посміхатися на шляху до нового. Сміх є вибір, а вибір – це свобода. Завдяки цьому ми вже легше приймаємо проблеми повсякденності та виклики долі й переходимо до їх осмислення через гумор, художню діяльність та мистецтво, а в цьому і є необхідна нам рефлексія – перенести негативний вплив у безпечне русло, повернувши гармонію та спокій.

Список використаних літератури та інтернет-джерела

- Іванова-Георгієвська, Н. (2006) *Сміх в граничній ситуації*, в: *Львів / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології*. Вип. 9. Семантичні й герменевтичні виміри сміху. Одеса, ООО Студія «Негоціант», сс. 90–99.
- Андрій Чивурін: *про недоліки «Ліги Сміху» та про сучасний КВК*. *Вузкий погляд*. [Електронний ресурс] Режим доступу: <https://www.youtube.com/watch?v=OFWjd-TxrU>.
- День Мартіна Лютера Кінга. Цікаві факти про борця за свободу*. [Електронний ресурс] Режим доступу: <https://www.forumdaily.com/uk/den-martina-lyutera-kinga-luchshie-citaty-velikogo-borca-za-svobodu/>.
- Гри Гумору – Документальний фільм. «Ліга Сміху 2020»*. [Електронний ресурс] Режим доступу: <https://www.youtube.com/watch?v=IYE1GpS4Iks&t=1300s>.
- Інтерв'ю Наума Барулі*. [Електронний ресурс] Режим доступу : <https://www.myvin.com.ua/ua/news/events/28451.html>.
- «Ліга Сміху» – Історія створення, скандальна система суддівства і трохи про Маслякова*. [Електронний ресурс] Режим доступу: <https://www.youtube.com/watch?v=qoy3lqSkK6E>.

Daria Dzyuba

REPRESENTATION OF THE FUNCTIONALITY OF HUMOR AS A MECHANISM OF CULTURAL REFLECTION FROM THE EPIDEMIC OF VIOLENCE IN THE UKRAINIAN PHENOMENON OF "LEAGUE OF LAUGHTER"

Culture is our greatest asset, the most precious pearl in the completion of modern society, the most valuable gift that we must protect and engrave neatly and diligently. This work is dedicated to culture, its strength and power, its

magical ability to heal the soul and body, unite peoples and countries, restore society and restore peace and harmony to the world. The article examines the phenomenon of the "League of Laughter" festival as an example of the representation of the functionality of humor as a mechanism of cultural reflection against the epidemic of violence.

Keywords: "League of Laughter", humor, violence, cultural reflection.

References

- Ivanova-Heorhiievska, N. (2006) *Smikh v hranychnii sytuatsii* [Laughter in a borderline situation], v: *Doksa. Zbirnyk naukovykh prats z filosofii ta filolohii*. Vyp. 9. *Semantychni y hermenevtychni vymiry smikhu*. Odesa, OOO Studiiia «Nehotsiant», ss. 90–99.
- Andrii Chyvrin: *pro nedoliky «Lihi Smikhu» ta pro suchasnyi KVK. Vuzkyi pohliad*. [Elektronnyi resurs] Rezhym dostupu: https://www.youtube.com/watch?v=OFWjd_TxrU.
- Den Martina Liutera Kinha. *Tsikavi fakty pro bortsia za svobodu*. [Elektronnyi resurs] Rezhym dostupu: <https://www.forumdaily.com/uk/den-martina-lyutera-kinga-luchshie-citaty-velikogo-borca-za-svobodu/>.
- Ihry Humoru – Dokumentalniyi film. «Liha Smikhu 2020»*. [Elektronnyi resurs] Rezhym dostupu: <https://www.youtube.com/watch?v=IYE1GpS4Iks&t=1300s>.
- Interviu Nauma Baruli*. [Elektronnyi resurs] Rezhym dostupu : <http://www.myvin.com.ua/ua/news/events/28451.html>.
- «Liha Smikhu» – *Istoriia stvorennia, skandalna systema suddivstva i trokhy pro Masliakova*. [Elektronnyi resurs] Rezhym dostupu: <https://www.youtube.com/watch?v=qoy3lqSkK6E>.

Стаття надійшла до редакції 21.01.2022

Стаття прийнята 21.02.2022

ЗМІСТ

Розділ 1. ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА ЯК СУЧАСНИЙ ФІЛОСОФ	
Кирилюк О. Аліментарний універсально-культурний код у діалозі Григорія Сковороди «Вдячливий Сродій»	7
Кашуба М. Ідеї європейських просвітників у творах Григорія Сковороди	15
Розділ 2. РІЗНОМАНІТНІСТЬ ФІЛОСОФСЬКОГО МИСЛЕННЯ ТА ІСНУВАННЯ	
Роджеро О. Методологічні нотатки до метафілософії як філософської дисципліни	23
Афанасьєв О., Василенко І. Метамодернові мандри: від іронії до метаіронії	28
Райхерт К. Філософські евристики Я. Гартмана та Я. Гнатюка	38
Розділ 3. РЕФЛЕКСІЯ НА ВИКЛИКИ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ	
Шевцов С. Парадокс насильства	53
Готинян-Журавльова В. Мультикультуралізм як ключовий параметр аналізу соціальних і культурних явищ і процесів	76
Сумченко І. Концепт «потойбіччя» у давніх міфологічних системах: уявлення та роль у культурі	85
Левченко В., Ковальова Н. Музей і війна. Нотатки про долю культурної спадщини	98
Розділ 4. ЛАУРЕАТИ КОНКУРСУ ПАМ'ЯТІ НЕЛІПВАНОВОЇ-ГЕОРГІЄВСЬКОЇ	
Дзюба Д. Репрезентація функціональності гумору як механізму культурної рефлексії від епідемії насильства на прикладі українського феномену «Ліга Сміху»	112

CONTENTS

Section 1. HRYHORIISKOVORODAAS MODERN PHILOSOPHER	
Kirilyuk O. Alimentary universal-cultural code in Hrygori Skovoroda's dialogue «The Grateful Erodus»	7
Kashuba M. Ideas of European Enlightenment in the works of Hryhorii Skovoroda	15
Section 2. DIVERSITY OF PHILOSOPHICAL THINKING AND EXISTENCE	
Rodgero O. Methodological notes on metaphilosophy as a philosophical discipline	23
Afanasiev A., Vasilenko I. Metamodern travels: from irony to meta-irony	28
Raikhert K. The philosophical heuristics of J. Hartman and Ya. Hnatiuk	38
Section 3. REFLECTIONS TO THE CHALLENGES OF CONTEMPORARY CULTURE	
Shevtsov S. Paradox of violence	53
Gotynyan-Zhuravlova V. Multiculturalism as a key parameter of the analysis of social and cultural phenomena and processes	76
Sumchenko I. The concept of “the otherwise” in ancient mythological systems: imagination and role in culture	85
Levchenko V., Kovalova N. Museum and war. Notes on the destiny of cultural heritage	98
Section 4. LAUREATS OF THE CONCOURS IN THE MEMORY OF NELLY IVANOVA-GEORGIEVSKAYA	
Dzyuba D. Representation of the functionality of humor as a mechanism of cultural reflection from the epidemic of violence in the Ukrainian phenomenon of “League of Laughter”	112

ВИМОГИ ДО ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

- ставити проблему в загальному вигляді і зазначити її зв'язок із важливими науковими та практичними завданнями;
 - аналізувати останні досягнення і публікації, що розглядають зазначену проблему і становлять передумови цієї статті;
 - виділяти ті частини загальної проблеми, що доки не знайшли розв'язання і що становлять завдання цієї статті;
 - чітко формулювати цілі і завдання статті;
 - викладати основний матеріал із обґрунтуванням отриманих наукових результатів;
 - зазначити висновки із цього дослідження і перспективи подальших розвідок у цьому напрямі;
 - додавати анотації (3 речення), ключові слова (до 5 слів), назву статті та П. І. Б. українською мовою;
 - додавати анотації (200 слів), ключові слова (до 5 слів), назву статті та П. І. Б. англійською мовою; · УДК, шифр Times New Roman, кегль 14, інтервал 1,5; обсяг статті – 14,5 тис.– 22 тис. знаків; ширина сторінки – 16,5 см; лапки використовувати такі: « »; в разі необхідності наголос зазначити курсивом: недоторканість – недоторканість;
 - список літератури розміщати після тексту статті за алфавітом із наданням повного бібліографічного опису (зразок – Райхерт, К. В. (2020) «Критична теорія» Рея Бредбері в романі «451 градус за Фаренгейтом», у: *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*, № 29, Львів, сс. 139–146).
 - посилання на джерела – у вигляді внутрішньотекстових посилань, у квадратних дужках: [Райхерт 2020: 140], – де по-перше стоять прізвище автора джерела із списку літератури, по-друге рік видання, а після двокрапки – номер сторінки з цього джерела;
 - примітки поміщати у вигляді кінцевих посилань перед списком літератури;
 - сторінки не нумерувати, переноси не ставити;
 - відомості про автора надсилати окремим файлом: повністю прізвище, ім'я, по батькові, посада, місце праці, вчений ступінь, звання, адреса (службова і домашня), телефони. Адреса електронної пошти автора – обов'язково.
- Невиконання зазначених вимог дає підстави для відмови в прийомі статті до публікації.
- Статті до редакції надсилати за електронною адресою: victor_levchenko@ukr.net

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Дóґа / Докса. *Збірник наукових праць з філософії та філології*. Вип. 2(38).
Сковородіана: мандри філософування - 2. Одеса: Акваторія, 2022, 132 с.

Це видання – тридцять восьмий випуск збірника наукових праць з філософії та філології, присвячений шануванню великого українського філософа Григорія Сковороди у зв'язку зі святкуванням його трьохсотрічного ювілею. Цей випуск презентує результати оригінальних розвідок як у сфері власне Сковородіани, так і у різних предметних регіонах філософування і гуманітаристиці в цілому.

Для фахівців з філософії, культурології та філології, аспірантів і студентів-гуманітаріїв і широкого кола читачів.

Дóґа / Doxa. *Collected Scientific Articles on Philosophy and Philology*. 1. 2(38). *Skovorodiana: journeys of philosophising -2*. Odessa: Aquatoria, 2022, 132 p.

This edition is the thirty-eighth issue of the collected articles in philosophy and philology, a tribute to the great Ukrainian philosopher Hryhorii Skovoroda on the celebration of his three-hundredth anniversary. This issue presents the results of original research both in the field of Skovorodiana and in various subject areas of philosophy and humanities in general.

For specialists in philosophy, cultural studies and philology, graduate students and students of the humanities, and a wide circle of readers.

Комп'ютерна верстка та оригінал-макет – В. Л. Левченко

Свідоцтво Держкомінформу України серія КВ № 6910 від 30.01.2003 р.

Адреса редакції – вул. Дворянська, 2,
Одеський національний університет імені І. І. Мечникова,
факультет історії та філософії, Одеса, 65026, Україна;
e-mail: victor_levchenko@ukr.net

Підписано до друку 26.06.2022 р.

Формат 60*84/16. Папір офсетний. Гарнітура Times New Roman

Друк офсетний. Обліково-видавн. арк. 14,5

Наклад 300 прим.

Надруковано ФОП Назарчук С. Л.

Свідоцтво ВО2 № 948403 от 10.09.2001 р.

65009, Одеса, Фонтанська дорога, 10, тел 795-57-15.

e-mail: selen_odessa@ukr.net