

ISSN 2410-2601

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

Δόξα / ДОКСА
**ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ
З ФІЛОСОФІЇ ТА ФІЛОЛОГІЇ
ВИП. 2(42)
КАНТІАНА:
КРИТИКА
ТА ДОЛЯ ФІЛОСОФУВАННЯ**



**Одеса
2024**

Редакційна колегія:

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

Редактор випуску – В. Л. Левченко

*На обкладинці портрет Іммануїла Канта, написаний Фрідріхом Бітцом
між 1811 та 1853 роками.*

Друкується за рішенням Вченої ради Одеського національного університету імені І. І. Мечникова (протокол № 6 від 17 грудня 2024 р.).

Згідно з Рішенням Національної ради України з питань телебачення і радіомовлення № 1050 від 28.03.2024 р. збірник зареєстрований як друковане медіа і внесений до Реєстру суб'єктів у сфері медіа з ідентифікатором R30-03680.

Згідно наказу Міністерства освіти і науки України № 409 від 17.03.2020 р. збірник внесений до Переліку наукових фахових видань України (категорія В), в яких можуть публікуватися основні результати дисертаційних робіт зі спеціальностей 033 Філософія та 034 Культурологія.

Згідно наказу Міністерства освіти і науки України № 693 від 10.05.2017 р. збірник внесений до Переліку наукових фахових видань України, в яких можуть публікуватися основні результати дисертаційних робіт з філософських наук. Постановою президії ВАК України збірник внесений до переліку наукових видань, у 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).

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

Випуск 42 збірнику «Докса» присвячений 300-річчю з дня народження великого прусського філософа Іммануїла Канта (1724 – 1804). У першому розділі цього випуску читач може ознайомитися з працями, які так або так зачіпають філософію та спадщину Канта («І. Кант і гуманітарні науки» Олександра Афанасьєва, «Брехня як неприпустима жорстокість у теорії Канта» Наталії Бородіної, «Чи відповідають основні категоричні імперативи критеріям І. Канта? Іронічна проєкція» Олександра Кирилюка, «Експеримент чистого розуму Іммануїла Канта» Костянтина Райхерта та перша частина «Філософії Канта в межах великого часу: до 300-ї річниці з дня народження» Олексія Роджеро).

Другий розділ випуску містить роботи з загальної історії філософії («Концепція політичного Карла Шмітта» Костянтина Кіпаренка, «Критична рецепція П. М. Біцилли культурно-історичних поглядів Шпенглера» Ніни Ковальнової та Віктора Левченка, «Метафізика системності у реконструкції гіломорфізму А. Уйомова» Дмитра Ляшенка). На тлі вказаних праць виокремлюється стаття Ірини Сумченко та Віталії Готинян-Журавльової про міф у філософії неокантіанця Ернста Кассіра («Міф як форма проєктивності: неокантіанська концепція Е. Кассіра»), яка є певним містком між першим і другим розділами цього випуску збірника «Докса».

Третій розділ випуску є багатоманітним за своїм змістом. Тематично пов'язаними між собою є стаття Марії Кашуби та Алли Сініциною («Проблеми розвитку української культури в умовах постмодерну й глобалізації») та стаття Івана Маслова («Ре-енчантмент у добу постностальгії: трансформації сакрального в постсекулярній культурі»). Сергій Шевцов запропонував роботу, в якій вивчається казка зі збірки «Тисяча й одна ніч» на предмет можливості виокремлення специфічної картини світу («Щодо наукової складової свідомо ненаукової картини світу»). Крістіна Золотарьова досліджує японські буддистські тексти («Сакральні тексти як джерело буддистської візуальної традиції: японський іконометричний корпус»). Ілля Москвін цікавиться проблемою порядку як певної (філософської) ідеї. Вікторія Ляшенко ставить питання про філософсько-методологічні проблеми розробки систем підтримки рішень у медицині.

Редакційна колегія й автори запрошують читачів до діалогу та роздумів щодо ролі Іммануїла Канта в сучасній світовій філософії, науці та культурі.

Редакційна колегія

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

АФАНАСЬЄВ Олександр – д-р філос. наук, проф. кафедри філософії, історії та політології Національного університету «Одеська політехніка».

БОРОДІНА Наталія – канд. філос. наук, докторантка кафедри теорії та історії культури Національної музичної академії України імені П. І. Чайковського.

ГОТИНЯН-ЖУРАВЛЬОВА Віталія – д-р філос. наук, в. о. завідувачки кафедри культурології Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

ЗОЛОТАРЬОВА Крістіна – аспірантка кафедри культурології Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

КАШУБА Марія – д-р філос. наук, проф. кафедри гуманітарних дисциплін Львівської національної музичної академії імені М. В. Лисенка.

КІПАРЕНКО Костянтин – студент факультету історії та філософії Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

КИРИЛЮК Олександр – д-р філос. наук, завідувач кафедри філософії Одеської філії Центру гуманітарної освіти НАН України.

КОВАЛЬОВА Ніна – канд. філос. наук, доц. кафедри культурології Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

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

ЛЯШЕНКО Вікторія – аспірантка кафедри філософії Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

ЛЯШЕНКО Дмитро – канд. філос. наук, доц. кафедри філософії та україністики Національного університету «Одеська морська академія».

МАСЛОВ Іван – студент факультету історії та філософії Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

МОСКВІН Ілля – аспірант кафедри філософії Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

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

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

СІНЦИНА Алла – канд. філос. наук, доц. кафедри українознавства і філософії Івано-Франківського національного медичного університету.

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

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

Розділ 1.
СПАДЩИНА КАНТА
ТА СУЧАСНІСТЬ

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2\(42\).333052](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2(42).333052)

УДК 101.1

Олексій Роджеро

**ФІЛОСОФІЯ КАНТА В МЕЖАХ ВЕЛИКОГО ЧАСУ:
ДО 300-Ї РІЧНИЦІ З ДНЯ НАРОДЖЕННЯ (Частина 1)**

Розгляд кантівського філософського вчення здійснюється в межах метафілософського підходу, розробленого автором, що передбачає опис, аналіз та оцінку будь-якого філософського вчення (системи) як точки перетину й результату взаємодії низки різноманітних чинників (соціо-культурних, логіко-теоретичних, екзистенційних тощо). Цей підхід конкретизується через введення своєрідної «параметричної» моделі аналізу результатів філософської думки. Особлива увага приділяється ключовому поняттю філософії Канта – «речі в собі». (Тут публікується перша частина цієї праці).

Ключові слова: філософія Канта, метафілософія, параметричний аналіз, річ у собі.

Стаття присвячена осмисленню місця філософського вчення Іммануїла Канта в розвитку філософської думки Заходу. (Мотивом для написання стала 300-та річниця з дня народження кенігсберзького мислителя.)

У філософській традиції культурного Заходу вчення Іммануїла Канта посіло міцне й незаперечне місце. Точно так само, як історію античної філософії періодизують, визначаючи епоху «досократиків» і епоху Сократа і після нього, історію західноєвропейської філософії можна поділити на докантівський період і період після Канта.

Кантівське філософське вчення неодноразово піддавалося різноманітним видам аналізу – як критичного, так і апологетичного. Щодо цього вчення точилися суперечки ще серед сучасників Канта, про нього також висловлювався і його послідовник у напрямі класичного німецького ідеалізму – Гегель, чия система тривалий час, здавалося б, перевершила філософію Канта. Проте після звернення до Канта неокантіанцями його філософське вчення безперечно увійшло до складу «лексики» й «граматики» сучасного філософського мислення.

Добре відомі слова англійського філософа і математика А. Вайтгеда про те, що всю західну філософію можна вважати розгорнутим коментарем до філософії Платона. Підтвердити цю думку неважко: достатньо згадати запровадження Арістотелем поняття форми, пригадати універсалії схоластів, а також вроджені ідеї Декарта чи ідеї й враження в англійських емпіриків, а пізніше – ідеїзуючу абстракцію Гусерля.

Цей вплив Платона не оминув і кантіанської філософії, де ідеї чистого розуму розглядаються як регулятивні принципи. Однак, попри всю важливість цього питання для кантіанської критичної філософії, навряд чи саме ця концептуальна конструкція може претендувати на центральне місце в ученні Канта. Значно обґрунтованіше, вважається, було б поставити на це місце інший кантіанський концепт – поняття речі в собі. Саме це поняття –

«річ у собі» (*Ding an sich*) – стало найхарактернішою ознакою філософії кенігсберзького мислителя, і неможливо зрозуміти й оцінити його вчення без проникнення в смислові грані цього поняття.

Але про це дещо пізніше: перед тим як перейти до виконання цього завдання, слід спробувати представити кантіанське вчення в сукупності та єдності його різних вимірів. Для цього спробуємо окреслити своєрідну матрицю будь-якої філософської роботи, параметри якої дозволили б дати не стільки суб'єктивну чи «партійну» оцінку цього вчення, скільки зробити можливим опис цього типу культурно-духовних об'єктів, – подібно до того, як це здійснюється в роботах ботаніків, зоологів і культурологів.

У найзагальнішому та приблизному вигляді можна було б описувати, аналізувати й оцінювати будь-яке філософське вчення, задаючи такі своєрідні параметри:

- 1) **ситуація**, в межах якої формувалося це вчення: маються на увазі відповідні соціальні, культурні, історичні, теоретичні й інші умови та обставини, на ґрунті яких і виникає філософська думка. (Підхід, що об'єднує всі ці дослідницькі настанови й методологічні виміри аналізу, ми називаємо метафілософським [Роджеро 2022]);
- 2) **проблема**, яка формулюється як умова для відповіді на ті виклики філософської думки, що породжуються цією ситуацією (ця проблема може бути вже поставлена раніше, ніж виникло досліджуване філософське вчення, або ж вперше з'являється саме у ньому);
- 3) **інструменти** (тобто ті мисленнєві настанови, принципи, концептуальні конструкції, онтологічні припущення), які були створені автором цієї філософської системи (вчення) для розв'язання зазначеної проблематики;
- 4) **результати** використання цих інструментів у вирішенні відповідних поставлених проблем, що були сформульовані у цьому філософському вченні;
- 5) **значення** всієї тої роботи, виконаної мислителем, для розвитку вихідної ситуації як у її життєвому соціокультурному плані, так і в плані внутрішньої еволюції самої філософської думки.

Почнемо з історичної ситуації. Кант народився у Прусському королівстві, яке разом з іншими німецькими землями, як відомо, на той час не входило до числа найбільш розвинених в економічному та соціально-політичному плані європейських країн. Тим не менш, це не завадило батьківщині Канта посісти гідне місце в культурному відношенні: Кант був і свідком, і учасником піднесення німецької культури й розвитку національної самосвідомості. Вже відбулася Реформація, і її наслідок – виникнення протестантизму як нової християнської конфесії, що мала свою специфіку, – відіграв певну роль у вихованні та формуванні кантівської особистості. Сусідня Франція рухалась у бік своїх яскравих політичних змін, свідком яких став і Кант. Взагалі усю кантівську епоху можна охопити поняттям

Просвітництва – все це обставини, суттєві для формування кантівської філософської думки.

Якщо коротко й узагальнюючи охарактеризувати той виклик, який думка Канта отримала від своєї історичної епохи, то це питання: що означає бути людиною як частиною цивілізованого людського співтовариства? Власне, так і він сам визначає мету тієї справжньої філософії, що її він відрізняє від академічної її ж форми й називає «світовою філософією», а ми могли б назвати життєвою філософією – тобто філософією, що осмислює життя й існування кожної розумної й цивілізованої людської істоти. (У цьому сенсі стосовно Канта також є справедливим гегелівський погляд на філософію, як на «епоху, що схоплена в думці».

Соціально-філософська думка сусідньої Франції розглядала це питання переважно з точки зору громадянського стану людини (бути людиною передусім означало бути громадянином: людина – це природна істота, яка керується принципами розумного егоїзму для свого існування в середовищі подібних до себе істот, тобто її гідність – це розумність і громадянськість). Кант не заперечував би проти останнього, але дивився на це питання дещо інакше, вбачаючи ці чесноти в самостійному застосуванні розуму людиною та її здатності до моральної поведінки. Власне, обґрунтуванням цього й стала кантівська філософська етика, нерозривно пов'язана з його розумінням природи й призначення релігії. (Поряд з розглядом питань філософії моралі, у Канта можна знайти також надзвичайно цікаві погляди й уявлення, що стосуються його політичної філософії, але наврод чи буде помилкою вважати останню цілком похідною від його філософії людського буття.)

Якщо перейти до тої ситуації, що склалася всередині філософії й науки, в рамках якої формувався і перебував Кант, то передусім слід зазначити, що це ідеали й цілі ньютонівської фізики, які в епоху Канта вже міцно претендували на роль універсальної моделі природознавства та й науки взагалі. Філософське осмислення й обґрунтування цього стало однією з найважливіших задач формування кантівського самостійного філософського вчення.

В рамках філософії, її вчення про пізнання ще до Канта сформувалися два, хоч і взаємопов'язані, але в багатьох аспектах протилежні підходи до розуміння природи людського пізнання – раціоналістичний підхід та підхід емпірицизму й сенсуалізму. За кожним із них стояли свої досягнення, значення яких не можна применшувати, але існувала також і низка протиріч і проблем, що не вдалося вирішити ні тому, ні іншому напрямові. Спробою розв'язання цієї дилеми і стало кантівське вчення про пізнання, представлене в його першій критиці.

В філософській ситуації, в якій перебував Кант на початку своєї філософської діяльності, значне місце займало уявлення про активний характер людського пізнання, про певну його самостійність; на це вказували ще на зорі формування західноєвропейської думки спочатку Декарт, а в дещо інакшій формі – потім і Лейбніц (лейбніцевська парадигма, як відомо,

домінувала в німецькій філософській традиції, в якій зростав і почав працювати кенігсберзький мислитель). Це уявлення зазнало розвитку та суттєвих уточнень у кантівській філософській думці, що знайшло свій вияв у таких особливостях його філософії, як вчення про апіорні засади пізнання та утвердження трансценденталізму як провідного філософського підходу (методу).

На основі нашого стислого освітлення ситуації (це був перший параметр нашого метафілософського аналізу) ми можемо перейти до наступного параметра, про який уже йшла мова у зв'язку з розглядом попереднього (ситуаційного).

Які основні проблеми поставив у філософії Кант, що отримали в його вченні своє осмислення і рішення? (Знову ж таки, скажемо про це досить стисло).

У рамках вчення про пізнання Кант ставить і вирішує проблему пояснення феномену теоретичної науки (природознавства й математики), де створюється справжнє наукове знання, що підноситься над різнобарвністю й випадковістю емпіричної дійсності, відкриваючи в ній порядок, цілісність і закономірності. Особливу роль у цьому, як підкреслювали докантіанські раціоналісти, відіграє людський розум, але й без опори на досвід, як наголошували емпіристи, досягти цього було б неможливо.

Кант намагається вирішити цю проблему за допомогою своєрідного синтезу раціоналістичного й емпіристичного підходів – не як квазідіалектичного об'єднання додатковостей, а через радикальне переосмислення загальних принципів цих гносеологічних напрямів. Ідучи цим шляхом, він розробляє:

а) власне вчення про досвід, яке відрізняється від емпіризму й сенсуалізму;

б) важливою частиною цього вчення є концепція апіорного характеру пізнання;

в) питання про можливості й межі людського пізнання Кант переводить із абстрактно-розмитой форми в чітке конструктивно-принципове вираження;

г) поглиблюючи уявлення про активність людського пізнання, він водночас констатує кінцевий характер цього пізнання;

д) метафізика набуває статусу філософської дисципліни, коли вона стає критикою процесу пізнання, його умов і результатів;

е) Кант також стає творцем особливого філософського підходу (методу) – трансценденталізму й трансцендентальної критичної філософії, увага якої спрямовується на виявлення суб'єктивних моментів і умов пізнавального процесу та будь-якої культурної продуктивності;

ж) він чітко позначив антиномічну природу й характер людського пізнання у його прагненні охопити ідеями і принципами все буття: розум, обмежений завжди кінцевим досвідом, неминуче породжує антиномії (протиріччя); тому Кант, вихований на законах і принципах аристотелівської логіки, мусив дати відповідну оцінку цьому феномену нашого пізнання.

У філософії моралі Кант, незадоволений гетерономним обґрунтуванням етики (неважливо, чи це релігійні догмати, чи утилітарні мотиви), прагне автономного обґрунтування моралі. Узявши за мету знайти універсальний моральний закон, форма якого не залежить від соціально-історичного контексту й може стати сталим критерієм незмінних моральних істин, Кант, хоча й не заперечує релігійну традицію, дистанціюється від неї як від джерела моралі та етики. Таким чином виникає проблема як зв'язку моралі з релігією, так і їхнього розмежування. Цю проблематику він розкриває у другій критиці та у своєму трактаті про релігію.

Розглянемо тепер інструменти, які використовує Кант при розв'язанні цих проблем. Це передусім засоби категоріального аналізу, що існували в традиції західної філософської думки й до Канта, де зберігається їхнє традиційне розуміння також й у кантівському філософському вченні. (Наприклад, це поняття феномена, ноумена, суб'єкта, субстанції, а також цілий ряд інших подібних понятійних утворень.) До іншої групи концептуальних засобів належать ті їхні елементи, щодо яких Кант певним чином змінює їх загальноприйнятий зміст. (До таких понять належать поняття об'єктивності, трансцендентності й трансцендентальності, ідеалізму (щодо останнього Кант застосовує власну класифікацію його різновидів).) І, нарешті, можна вказати на специфічні кантівські поняття й утворення: річ у собі, трансцендентальна єдність апперцепції, трансцендентальний суб'єкт, чистий і практичний розум, ідеї й постулати розуму тощо.

Результати вирішення згаданих проблем, а також тих, які ми не згадували, справді можна назвати великими – передусім у тому сенсі, наскільки вагомою виявилася кантівська філософсько-літературна спадщина і наскільки ці рішення отримали фундаментальну філософську розробку. До цих результатів належить його вчення про досвід і формування предметів досвіду, де Кант встановлює як об'єктивні й апостеріорні умови формування досвіду та його предметів, так і суб'єктивні й апіорні передумови, що необхідно доповнюють цей процес. Кант вибудовує теорію пізнання, в центрі якої – діяльність трансцендентального суб'єкта, який має певну внутрішню структуру, а елементами її є певні пізнавальні здібності людини. Найважливіше місце в структурі цього суб'єкта, за Кантом, займають апіорні й чисті форми чуттєвості (простір і час), а також синтезувальна діяльність людського розуму (розсудливості); до цього ж належить і його вчення про апіорно-синтетичні судження.

Кант збагачує традиційні вчення про пізнання, залучаючи такі концептуальні конструкції, що пояснюють саме активний характер людського пізнання: до них, наприклад, належать уявлення про єдність апперцепції, твердження про роль продуктивної сили уяви та деякі інші кантівські новоутворення, як-от розрізнення понять трансцендентального й трансцендентного. Можна було б згадати й деякі інші кантівські розробки, як-от його систематику пізнавальних категорій (остання доволі оригінальна, хоч і дещо штучна); однак, безсумнівно, необхідно зазначити про розробку

Кантом принципово нового варіанта логіки, що відрізняється від традиційної формальної логіки – це філософська (трансцендентальна) логіка.

Розв'язуючи питання про можливості й межі людського пізнання, Кант формулює чітке й принципове обґрунтування свого рішення: з одного боку, ніяких зовнішніх меж для людського знання не існує (тут Кант виступає повним оптимістом), але людське знання, за Кантом, ніколи не зможе відокремити від пізнаваної реальності ту тінь (або ж відблиск), що її кидає на наше знання наша людська у ньому присутність.

У сфері філософії моралі (для Канта це в першу чергу те, що він називає сферою дії практичного розуму) Кант звертається до розгляду складної й подвійної природи людської істоти: з одного боку, укоріненість людини в природному житті, з якого вона походить і від якого ніколи не зможе відійти; з іншого – перебування людини як моральної істоти в царстві, яке Кант називає свободою. Тут закони природи перестають детермінувати свідомість і вчинки людини завдяки тому, що людина нібито має вроджену здатність морального вибору між добром і злом; цей вибір, за Кантом, людина може вчиняти вільно і без примусу, спираючись лише на власну волю. Ці кантівські уявлення фактично представляють своєрідну онтологію людського буття, як її будує кантівська філософія. За своєю суттю, як бачимо, людське буття є принципово неоднорідним: в ньому проглядається дуалістичність людської істоти – не тільки дуалістичність добра й зла як змісту людської природи, але й дуалістичність складу, з якого створена людська природа: з одного боку – це природні елементи нашого устрою, а з іншого – це культурні (моральні, духовні та інші) його елементи.

Тут поза межами нашого аналізу залишається без уваги цілий ряд інших важливих питань і проблем, на які свого часу відреагував Кант, і запропоновані ним рішення яких не втратили значущості і сьогодні: наприклад, кантівське уявлення про шляхи досягнення вічного миру, його філософське осмислення таких морально-психологічних феноменів, як смертна кара, допустимість евтаназії, його оцінка і ставлення до революційних дій та змін їх значущості і допустимості та багато чого іншого.

Порушені Кантом питання естетики (наприклад, вчення про піднесене й прекрасне, яке має також і загальноантропологічний вимір), його оригінальні міркування щодо питань смаку, генія, таланту й багато іншого з цієї галузі ми наразі залишимо поза розглядом.

Отже, значення кантівських мисленневих міркувань визначається як рішеннями вищезазначених проблем, що стояли перед суспільством, наукою, культурою та самою філософією, так і подальшим впливом кантівської думки на розвиток філософії в наступні століття.

Дуже стисло спробуємо окреслити основні моменти цього впливу. Передусім, безумовно, слід зазначити роль Канта як засновника традиції німецького класичного ідеалізму: саме від нього бере початок цей напрям. Філософське вчення Й. Г. Фіхте, також Ф. В. Шеллінга і Г. Гегеля були б немислимі без Канта. Сталося так, що гегелівське вчення, яке виникло вже

пізніше, спочатку ніби перевершило вчення Канта (насправді, в цілому ряді суттєвих моментів Гегель пішов далі Канта, що й було відзначено в інших філософських концепціях, наприклад, у марксизмі).

Але вже в середині 19-го століття А. Шопенгауер понад Гегеля звертається до Канта. Серед представників так званої «філософії життя» жанром кантівських критик надихався В. Дільтей, який поставив собі за мету створити «Критику історичного розуму». Потім, у останній третині того ж століття, прапор кантівської філософії було підхоплене неокантіанцями, які оновили Кантове вчення про досвід (Г. Коген) і перетворили його філософську етику, що включала в себе онтологію людського існування, на теорію цінностей (Г. Ріккерт).

Уже в 20-му столітті М. Шелером було розроблено вражаюче вчення про матеріальну етику цінностей, яке стало своєрідним доповненням етичного формалізму Канта. І, звичайно, найбільший вплив кантівська думка справила на створення феноменології Е. Гусерлем; тут розроблений Кантом трансцендентальний підхід виступив загальною основою як гусерлівської філософії, так і загалом усієї сучасної філософської думки.

Не можна не відзначити й порушену Кантом критику метафізичного пізнання для всієї подальшої філософії – у Гегеля, у Маркса та в ряду інших відомих мислителів, – але передусім тут слід назвати проблему подолання метафізики особливим (не зовсім кантівським!) способом, що пройшла через усе філософське творче життя М. Гайдеггера.

Не зайвим буде зазначити вплив окремих кантівських положень (наприклад, його вчення про відмінність аналітичних і синтетичних суджень) на логіко-філософські вчення 20-го століття (наприклад, на філософію логічного аналізу). Деякі важливі ідеї Канта отримали розвиток і нове висвітлення в роботах структуралістів і постмодерністів: особливо слід відзначити здійснене М. Фуко розширення кантівського розуміння апіорності шляхом включення до нього «історичного апіорі».

Тепер спробуємо трохи заглибитись у кантівську філософську думку. Взагалі, серед цих понять і категорій, які використовують у філософському дискурсі, виділяються певні окремі поняття, що акумулюють у собі головний смисловий зміст цих філософських концепцій та вчень. Отже, у вченні Платона цю роль відіграють такі поняття, як «ідея», «ейдос», «утопос»; для Аристотеля – це «форма», «матерія», «телос» та «ентелехія»; для Декарта – «*cogito*», а для Спінози – «субстанція як причина *causa sui*»; для Ніцше, скажімо, – це «вічне повернення» та «надлюдина», а для Гайдеггера – «*Dasein*».

Щодо Канта, то навряд чи викликає заперечення думка, що таку роль відіграють поняття «речі у собі» та «категоричний імператив». Якщо останнє поняття має достатньо ясний сенс і значення у межах кантівської філософії, то відносно першого («речі у собі») такою упевненості не існує. Більш того, згадаємо достатньо відомі слова німецького філософа Ф. Г. Якобі про те, що «без такої передумови (поняття «речі у собі») неможна увійти у [кантівську]

систему, а із такою передумовою не можна в неї залишатися» [Jacobi 1976: 340]. Хоча після цих слів минуло вже більше як 200 років, чіткого та ясного розуміння, як здається, це ствердження не набуло, тому це стає завданням для майбутнього спеціального дослідження. Далі ми спробуємо продемонструвати, що та виразна характеристика, яку надав цьому поняттю цей сучасний Канту мислитель, не є цілком правильною.

Доведення цієї тези та заглиблення у аналіз найважливішого кантівського поняття речі у собі, буде продовжено у наступній частині цієї роботи.

Список використаної літератури

- Роджеро, О. (2022) *Методологічні нотатки до метафілософії як філософської дисципліни*, в: *Дóџа / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології*. Вип. 2(38). Сковородіана: мандри філософування-2. Одеса, Акваторія, с. 23–27.
- Jacobi, F. H. (1976) *Werke*. B. II. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 304 S.

Oleksii Rodzhero

KANT'S PHILOSOPHY WITHIN THE BOUNDARIES OF DEEP TIME: ON THE 300th ANNIVERSARY OF HIS BIRTH (Part 1)

The examination of Kant's philosophical doctrine is carried out within the framework of a metaphilosophical approach undertaken by the author, which involves the description, analysis, and evaluation of any philosophical doctrine (system) as a point of intersection and the result of the interaction of a number of diverse factors (socio-cultural, logical-theoretical, existential, etc.). This approach is specified by introducing a particular "parametric" model for analyzing the outcomes of philosophical thought. Special attention is given to the central concept of Kant's philosophy – «Ding an sich». This publication presents the first part of the study.

Keywords: *Kant's philosophy, metaphilosophy, parametric analysis, Ding an sich.*

References

- Rodzhero, O. (2022). *Metodolohichni notatky do metafilosofii yak filosofskoi dystsypliny* [Methodological notes on metaphilosophy as a philosophical discipline], в: *Dóџа / Doksa. Zbirnyk naukovykh prats z filosofii ta filolohii*. Vyp. 2(38): Skovorodiana: mandry filosofivannia-2. Odesa, Akvatoriia, s. 23–27.
- Jacobi, F. H. (1976) *Werke*. B. II. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 304 S.

Стаття надійшла до редакції 24.10.2024

Стаття прийнята 11.11.2024

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2\(42\).333053](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2(42).333053)

UDC 16+808+004.023+659.123.6

Kostiantyn Raikher

IMMANUEL KANT'S 'EXPERIMENT OF PURE REASON'

The paper exposes the specificity of Immanuel Kant's concept of the 'experiment of pure reason' as outlined in the preface to the second edition of his 'Critique of Pure Reason'. Kant considered the experiment of pure reason a synthetic method of metaphysics, which could be regarded as a scientific method if metaphysics were considered a genuine science of speculative pure reason. This method involves generating a conjecture that could catalyze a revolution in metaphysics and elevate it to an authentic science through which reason (Vernunft) can concisely describe the world, much like mathematics or natural science (physics). The essence of the experiment of pure reason is to distinguish between things as phenomena, that is, the objects of experience and understanding (Verstand) and things in themselves, which, although unknowable, give rise to the principle of the unconditioned that harmonises the parts of human cognition.

Keywords: experiment of pure reason, heuristics, logic, mathematics, philosophy of science, physics, thought experiment.

The term 'thought experiment' was coined by the Danish scientist and philosopher Hans Christian Ørsted. The Danish philosopher and theologian Søren Kierkegaard and the Austrian physicist and philosopher Ernst Mach then adopted the term¹. Mach popularised the term among philosophers, scholars, and scientists. Ørsted was inspired by Immanuel Kant's philosophy when he coined the term 'thought experiment', particularly the concept of 'experiment of pure reason', which only appears in the preface to the second edition of *The Critique of Pure Reason*. In this paper, **I will expose the specificity of Kant's concept of the 'experiment of pure reason'**.

The Preface to the second edition of *The Critique of Pure Reason* (1787), in addition to briefly summarising the main ideas of the book as a whole, actually represents Kant's philosophy of science. To some extent, in *The Critique of Pure Reason*, Kant attempts to answer the question, 'What makes science a science?', addressing the demarcation between science and non-science. *The Critique of Pure Reason* is usually considered to be either a work of epistemology or metaphysics. Here, I propose looking at *The Critique of Pure Reason* as a work on the philosophy of science. Kant's task was to establish metaphysics as a science or justify its scientific status (in fact, he failed in this endeavour).

According to Kant, one can speak of genuine science when it finds and follows its path ('the secure path of science', or 'sicheren Gang einer Wissenschaft' in German) [Kant 1967: 14; Kant 1996: 15], in fact, its method ('μέθοδος', or 'the path with (after)' in Ancient Greek). Natural science, for example, finds its way when it acquires the experimental method, according to Kant. Until science finds its secure path, it will continually reach dead ends or return and start again. Without a secure method, science is doomed to proceed by trial and error. Until science finds its method, I would argue that it must rely on so-called 'trial and error' (which

is not a real method of acquiring knowledge but a heuristic device) and other heuristics. In other words, before developing its methods, science only works with heuristics and is not genuinely scientific. The presence of a scientific method characterises genuine science.

Kant provides several examples of how science has been successfully established on the secure path. The first example is logic. According to Kant, logic is the most fortunate of all sciences because it managed to find the secure path already in the time of Aristotle: “This is evident from the fact that since Aristotle it has not needed to retrace a single step, unless perhaps removing some of its dispensable subtleties, or setting it forth in a more distinct and determinate way, were to be counted as improvements of logic, even though they pertain more to the elegance of that science than to its being secure” [Kant 1996: 15]. At the same time, Kant believed that logic had reached perfection and could not be improved upon. Kant considered all attempts by his contemporaries to extend logic in anthropological, idealistic, metaphysical, psychological, or sceptical ways not as attempts to enhance and develop logic as a science but as distortions of logic due to the ignorance of these contemporaries [Kant 1996: 15–16]. For Kant, the boundaries of logic as a science were clearly defined and could not be violated: “We do not augment sciences, but corrupt them, if we allow their boundaries to overlap. But the boundary of logic is determined quite precisely by the fact that logic is a science that provides nothing but a comprehensive exposition and strict proof of the formal rules of all thought. (Such thought may be a priori or empirical, may have any origin or object whatsoever, and may encounter in our minds obstacles that are accidental or natural)” [Kant 1996: 16]. For Kant, genuine science is characterised not only by its scientific method but also by clearly defined boundaries: “That logic has been so successful in following the secure path of a science is an advantage that it owes entirely to its limitations. They entitle it, even oblige it, to abstract from all objects of cognition and their differences; hence in logic the understanding (*Verstand*) deals with nothing more than itself and its form” [Kant 1996: 16]. It shows that Kant did not accept scientific interdisciplinarity. One can imagine how he would have approached mathematical logic, which was, at least in its early stages of development, an algebraisation of Aristotelian logic – that is, an algebraic extension of formal logic.

Kant views logic as a propaedeutic – a preliminary to science [Kant 1996: 16] – and believes it should be employed to evaluate the knowledge gained by the sciences about objects [Kant 1996: 17]. Therefore, he uses logic to justify the possibility of metaphysics as a science. Reason uses logic in the sciences of objects, such as mathematics and physics (natural science).

According to Kant, mathematics and physics (natural science) are theoretical realms of reason. The theoretical realm of reason is a theoretical cognition by reason. It supposes simple determination of an object and its concept. Theoretical cognition, which is based on reason, is opposed to practical cognition, which realises the object [Kant 1996: 16–17]. Indeed, one can discern the influence of Aristotle's categorisation of all sciences as either theoretical or practical. Aristotle

included physics as the second philosophy and the mathematical sciences (arithmetic and geometry) among the theoretical sciences.

Kant says that “two [sciences involving] theoretical cognitions by reason are to determine their objects a priori: they are mathematics and physics. In mathematics this determination is to be entirely pure; in physics it is to be at least partly pure. but to some extent also in accordance with sources of cognition other than reason” [Kant 1996: 17].

As for mathematics, Kant argues that it found its secure path in Ancient Greece. However, this was not as straightforward for mathematics as it was for logic, which also found its secure path in Ancient Greece: “Rather, I believe that for a long time (above all, it was still so among the Egyptians) mathematics did no more than grope about, and that its transformation into a science was due to a revolution brought about by the fortunate idea (*glaciate Infill*) that occurred to one man during an experiment (*Verrucae*)” [Kant 1996: 17]. According to legend, this man was Thales, who realised that his task was not to study what could be seen in a geometrical figure, but to create a geometrical figure based on his a priori (pre-experienced), by concepts that he put into the figure and demonstrated through construction [Kant 1996: 17]. In other words, the revolution in mathematics was made possible by the invention (or discovery) of the constructive method by a certain ancient Greek (traditionally Thales). Thanks to this method, mathematics evolved into a genuine science.

The natural science became a proper science thanks to Francis Bacon's cognitive programme and the experiments of naturalists such as Galileo Galilei, Evangelista Torricelli and Georg Ernst Stahl: “What all these investigators of nature comprehended was that reason has insight only into what it itself produces according to its own plan; and that reason must not allow nature by itself to keep it in leading strings, as it were, but reason must – using principles that underlie its judgments – proceed according to constant laws and compel nature to answer reason's own questions. For otherwise our observations, made without following any plan outlined in advance, are contingent, i.e., they have no coherence at all in terms of a necessary law – even though such a law is what reason seeks and requires’ [Kant 1996: 19]. In other words, Kant believed that the study of nature should be approached by reason using its principles, with which consistent phenomena can be aligned to have the force of laws, and by conducting experiments in accordance with these principles. According to Kant, natural science (physics) functions as a genuine science when principles are formulated and a plan is drawn up for carrying out empirical experimentation. This is the specificity of the scientific method of natural science (physics).

It is essential to point out that Kant emphasises that natural science (physics) arrived at such a method by a fortunate idea (*blocklike pinfall*) when it moved to probe [Kant 1996: 19], i.e., by trial and error, heuristically.

These examples illustrate Kant's view of the history of science and his philosophy of science. According to Kant, researchers in a given field of study (such as natural science, mathematics or perhaps logic) would explore different

approaches to solving specific problems (i.e., applying heuristics) until, through a stroke of luck (a fortunate idea or insight or educated guess or intelligent guess), they developed a reliable scientific method for solving these problems. This fortunate idea leads to a true revolution² in this field of study, as science takes the secure path and acquires clearly defined boundaries.

This vision of the history and philosophy of science is necessary for Kant to justify the possibility of metaphysics as a science. The problem with justifying metaphysics as a science is that, according to Kant, it is an isolated, speculative form of reasoning [Kant 1996: 20] that is not directly related to sensory experience and is carried out using concepts alone. Unlike the concepts of mathematics, which apply to intuitions, or the concepts of physics, which apply to sense experience, these concepts do not apply to anything. In some ways, metaphysics is similar to logic because understanding (*Verstand*) is circuted to itself. In metaphysics, reason (*Vernunft*) is also circuted to itself; therefore, one can speak of pure reason – reason without any impurities, such as the senses. However, the ‘pure’ understanding of logic is still understanding and thus deals directly with sensuality. The object of application of logic, among other things, therefore lies beyond reason.

The specific nature of metaphysics means that it is forced to either stagnate or return to the beginning and start again. However, Kant rejects the idea that it is fundamentally impossible to find a secure path for metaphysics, as nature has endowed the human mind with the desire to seek such a path [Kant 1996: 20]. According to Kant, in order to justify metaphysics as a science, it is necessary to look to mathematics and natural science as models and try to imitate them because of their similarity to metaphysics as reason-based knowledge [Kant 1996: 20].

Kant's argument continues as follows:

1. Previously, it was thought that all human knowledge had to correspond to objects. In such a case, the a priori establishment of something about objects by means of concepts simply did not work. In other words, reason did not function as it should. However, mathematics and natural science revolutions show that reason can work with objects as if they correspond to knowledge and cognition. Kant makes the fundamental assumption that objects must be consistent with our cognition. He draws an analogy with Nicolaus Copernicus here: “Having found it difficult to make progress there when he assumed that the entire host of stars revolved around the spectator, he tried to find out by experiment (*versuchte*) whether he might not be more successful if he had the spectator revolve and the stars remain at rest” [Kant 1996: 21]³. Kant says that “now, we can try a similar experiment (*ähnliche Weise versuchen*) in metaphysics with regard to our intuition of objects”⁴ [Kant 1996: 21].

2. Kant does not understand how it would be possible to know something a priori about the properties of objects if intuitions were consistent with those properties [Kant 1996: 22]. In other words, I first experience the properties of objects and then contemplate them. Intuition is, therefore, part of a posteriori knowledge based on experience.

3. Kant conceives of the possibility of a priori cognition by assuming that the object, as an object of the senses, is consistent with the human faculty of intuition [Kant 1996: 22].

4. According to Kant, for intuitions to become cognitions, they must be attributed to something as an object, which must be determined by means of intuition [Kant 1996: 22].

5. In order for this to work, one of two assumptions must be made. The first is that the concepts by which I determine the object must be equal to the object, which leads to the quandary, 'How can I know anything about the object a priori if the concepts are tied to experience?' [Kant 1996: 22].

6. The second assumption as it follows: "The experience in which alone they (as objects that are given to us) can be cognized, conform to those concepts" [Kant 1996: 22]. This assumption does not lead to a quandary. Kant argues that experience itself is a form of cognition requiring the involvement of understanding (*Verstand*). A person must accept the rules of understanding (*Verstand*) before encountering objects. In other words, the rules for how the understanding (*Verstand*) should process sense data are established before the understanding (*Verstand*) encounters objects of sense. Therefore, Kant concludes that the rules of understanding (*Verstand*) are a priori in nature. This means that these rules must be expressed in priori concepts and that all objects of experience must be consistent with these concepts.

7. As regards objects that are conceivable by reason but cannot be given in experience (at least as reason conceives them), Kant says that attempts to conceive such objects can serve as an excellent 'touchstone' (*Proberstein*) for the following statement: "A priori, we can only cognise what we ourselves put into things (*Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen*)" [Kant 1967: 21].

Kant considered the submitted reasoning to be a method that imitated the methods of natural scientists. According to Kant, this method involves 'looking for elements of pure reason in what can be confirmed or refuted by experimentation (*die Elemente der reinen Vernunft in dem zu suchen, was sich durch ein Experiment bestätigen oder widerlegen lässt*)' (Kant 1967: 21). Unlike in natural science, no experiment can be conducted with the objects of pure reason to confirm its propositions. Therefore, Kant suggests carrying out an experiment relating only to the a priori concepts and principles that have been accepted, which he explains as follows: "In that experiment we must arrange [to use] these concepts and principles in such a way that the same objects can be contemplated from two different standpoints: on the one hand, for the sake of experience, as objects of the senses and of the understanding (*Verstand*); yet on the other hand, for the sake of isolated reason that strives to transcend all bounds of experience, as objects that we merely think" [Kant 1996: 23]. This experiment will be considered successful "if it turns out that contemplating things from that twofold point of view results in harmony with the principle of reason, but that doing so from one and the same point of view puts reason into an unavoidable conflict with itself" [Kant 1996: 23]. It is this

experiment that Kant further and once refers to as ‘the experiment of pure reason’ (*Experiment der reinen Vernunft*) [Kant 1967: 22]. In other words, the method that Kant proposes for metaphysics as a science is the method of the experiment of pure reason.

According to Kant, using the method of experiment of pure reason should provide metaphysics with a secure scientific approach, as metaphysics concerns itself with a priori concepts according to which objects of experience can be defined. Using the method of the experiment of pure reason indicates a change in the way metaphysicians think, making it possible to explain how one can know things a priori and provide satisfactory proofs of the a priori laws underlying nature as a set of objects of experience [Kant 1996: 24].

However, as Kant emphasises, it must be taken into account that a strange and adverse result can be obtained from the a priori deduction of our ability: “With this power to cognize a priori we shall never be able to go beyond the boundary of possible experience, even though doing so is precisely the most essential concern of this science” [Kant 1996: 24]. The saving grace in such a situation is that an experiment by contradiction (*das Experiment einer Gegenprobe*) is conducted here, whereby the truth is tested by evaluating human a priori rational cognition [Kant 1996: 24]. According to this cognition, we can only know things as phenomena, or how things appear to us in experience, but not things in themselves, which exist independently of our perception of them.

Kant believes that the unconditioned causes us to go beyond experience and all phenomena [Kant 1996: 24]. It is the unconditioned that reason seeks [Kant 1996: 24]. However, experience and phenomena are conditioned; they are a complete series of conditions [Kant 1996: 24]. The unconditioned are things in themselves which are not given in the experience of objects. The things in themselves unconditionally exist, and it is through this one cognises things as phenomena. Things in themselves are the realm of the supersensible. This realm is not accessible because things in themselves are unknowable. Hence, speculative reason is denied any advance in the supersensible realm. All that remains is an attempt to ascertain whether reason in its practical cognition cannot find the data for determining the transcendent concept of reason – the concept of the unconditioned (*transzendenten Vernunftbegriff des Unbedingten*) [Kant 1996: 24]. This attempt is the attempt of metaphysics to go beyond all possible experience using human practically possible a priori cognition. This means that speculative (pure) reason prepares an empty place by means of the method of pure reason’s experiment, a place which must then be filled by practical reason [Kant 1996: 24], for example, by means of ethics (the categorical imperative, for example, can be seen as an unconditional realized by practical reason). To put it another way: the pure speculative (theoretical) reason prepares a form to be fulfilled by practical reason.

Kant remarks that the experiment of pure reason is a synthetic method (*synthetische Verfahren*); that is, a method that expands and completes the data about the object: “The analysis of the metaphysician has divided pure a priori

cognition into two very heterogeneous elements, viz., such cognition of things as appearances, and of things in themselves. The [metaphysician's] dialectic recombines the two so as to yield agreement with reason's necessary idea of the unconditioned, and finds that this agreement can never be obtained except through that distinction, which is therefore [a] true one"⁵ [Kant 1996: 25].

In summary, the following should be noted: the experiment of pure reason is the synthetic method of metaphysics, which can be considered a scientific method if metaphysics is regarded as a genuine science of speculative pure reason. The experiment of pure reason involves generating a conjecture – perhaps a fortunate one – that could spark a revolution in metaphysics, elevating it to the status of a genuine science through which reason (*Vernunft*) can understand the world, akin to mathematics or natural science (physics). The essence of the experiment of pure reason is to distinguish between things as phenomena – the objects of experience and understanding (*Verstand*) – and things in themselves, which are unknowable but give rise to the principle of the unconditioned that harmonises the parts of human cognition.

Notes

¹ About *Tankeexperiment* and *Gedankenexperiment* of Hans Christian Ørsted and about *Gedankenexperiment* of Ernst Mach see, for example: [Helms 2022]. About *Tankeexperiment* of Søren Kierkegaard see, for example: [Helms 2018].

² Kant draws an analogy between a fortunate idea in science and a revolution. Although he does not use the term, Kant proposes his conception of a scientific revolution. According to Kant, the purpose of a scientific revolution is not to create a scientific theory that would become the core of a new scientific paradigm, as, for example, Thomas Kuhn suggested, but rather to establish a reliable scientific method that a particular field of study can employ. In other words, according to Kant, a scientific revolution is a methodological revolution.

³ It is a famous 'Copernican turn'.

⁴ "In der Metaphysik kann man nun, was die Anschauung des Gegenstands betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen" [Kant 1967: 20].

⁵ "Die Analysis des Metaphysikers schied die reine Erkenntnis a priori in zwei sehr ungleichartige Elemente, nämlich die der Dinge als Erscheinungen, und dann der Dinge an sich selbst. Die Dialektik verbindet beide wiederum zur Einhelligkeit mit der notwendigen Vernunftidee des Unbedingten und findet, dass diese Einhelligkeit niemals anders, als durch jene Unterscheidung herauskomme, welche also die wahre ist" [Kant 1967: 22].

References

- Helms, E. (2018) *Kierkegaard on Variation and Thought Experiment*, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, vol. 23, no. 1, pp. 33–54. DOI: <https://doi.org/10.1515/kierke-2018-0003>
- Helms, E. (2022) *Ørsted, Mach, and the history of 'thought experiment'*, in: *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 30, pp. 837–858. DOI:

<https://doi.org/10.1080/09608788.2022.2033693>

Kant, I. (1967) *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg, Verlag von Felix Meiner. 778 S.

Kant, I. (1996) *Critique of Pure Reason: Unified Edition (with all variants from 1781 and 1787 editions)* / trans. W. S. Pluhar. Indianapolis; Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc. 1096 p.

Костянтин Райхерт

«ЕКСПЕРИМЕНТ ЧИСТОГО РОЗУМУ» ІММАНУїЛА КАНТА

Стаття присвячена розкриттю специфіки поняття «експеримент чистого розуму», запропонованого Іммануїлом Кантом у передмові до другого видання книжки «Критика чистого розуму». Кант розглядав експеримент чистого розуму як синтетичний метод метафізики, такий, що можна розглядати як науковий метод, якщо вважати метафізику справжньою наукою спекулятивного розуму. Цей метод передбачає висунення припущення, яке може привести до революції в метафізиці та зробити метафізику справжньою наукою, через яку розум зможе пізнавати світ, подібно до математики чи фізики (природознавства). Суттю експерименту чистого розуму є розрізнення між речами як явищами, тобто предметами досвіду та розсудку, та речами в собі, які, попри те, що є непізнаними, дають підґрунтя для принципу безумовного, що гармонізує частини людського пізнання.

Ключові слова: евристика, експеримент чистого розуму, логіка, математика, розумовий експеримент, фізика, філософія науки.

Список використаної літератури

Helms, E. (2018) *Kierkegaard on Variation and Thought Experiment*, in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, vol. 23, no. 1, pp. 33–54. DOI: <https://doi.org/10.1515/kierke-2018-0003>

Helms, E. (2022) *Ørsted, Mach, and the history of 'thought experiment'*, in: *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 30, pp. 837–858. DOI: <https://doi.org/10.1080/09608788.2022.2033693>

Kant, I. (1967) *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg, Verlag von Felix Meiner. 778 S.

Kant, I. (1996) *Critique of Pure Reason: Unified Edition (with all variants from 1781 and 1787 editions)* / trans. W. S. Pluhar. Indianapolis; Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc. 1096 p.

Стаття надійшла до редакції 4.11.2024

Стаття прийнята 21.11.2024

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2\(42\).333054](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2(42).333054)

УДК 17.023.21

Олександр Кирилюк

ЧИ ВІДПОВІДАЮТЬ ОСНОВНІ КАТЕГОРИЧНІ ІМПЕРАТИВИ КРИТЕРІЯМ І. КАНТА? ІРОНІЧНА ПРОЕКЦІЯ

Основні категоричні імперативи розглянуто під кутом зору кантівських критеріїв їхньої оцінки, а саме, універсальності неупередженості та раціональності. З'ясувалося, що жоден з них цим критерієм не відповідає, тобто, ці імперативи є неуніверсальними, упередженими та раціонально необґрунтованими. Ще один недолік відомих категоричних імперативів полягає у тому, що їх дотримання не виключає аморальних вчинків, що показано на прикладах, побудованих на провокативній іронії. Відсилка на ці приклади у тексті дані у фігурних дужках.

Ключові слова: категоричний імператив, золоте правило моралі, І. Кант, універсалізм.

Категоричний імператив І. Канта в усіх його варіаціях має дивну долю – з одного боку, на нього не перестають посылатися як на взірць універсального морального закону, а з іншого – постійно піддають критиці, починаючи від Гегеля та закінчуючи Сартром, аж до повного заперечення його універсальності та адекватності. Так, в одній зі статей на дану тему «чітко стверджується», що категоричні імперативи Канта є *неадекватними* і не можуть бути визнані нормою моралі. Прийняття їх у якості універсальних законів дії призвело б до багатьох *протиріч і проблем* [Paulinus 2015]. Інший дослідник критикує вже всю моральну систему Канта, стверджуючи, що «моральна теорія Канта має глибші вади, ніж визнавали її прихильники, – вади, які роблять її неспроможною» [Johnson 2001].

Оскільки, за Кантом, моральний закон має мати такі ознаки, як *універсальність, неупередженість і раціональність*, то критична оцінка категоричного імперативу може бути спрямована на перевірку відповідності більшості відомих імперативів вказаним критеріям. Отже, *метою* статті є критична ревізія основних категоричних імперативів на підставі перевірки їхньої відповідності даним кантівським критеріям, а *задачею* постає доведення можливості аморальних вчинків за формального дотримання позитивних моральних приписів.

Відразу зауважу, попри загальну думку про відмінність категоричних моральних імперативів від «золотого правила моралі», останнє, як на мою думку, слід розуміти як варіант морального імперативу, адже воно має всі ознаки *припису*, тобто, вказівки на те, з яких загальних принципів необхідно виходити при обранні стратегії своєї поведінки у стосунках з іншими людьми. Тому і «золоте моральне правило» також може вважатись одним з варіантів категоричного імперативу.

Універсальність. Безумовно, у загальному плані всі варіанти категоричного імперативу виглядають цілком прийнятними, оскільки вони спрямовані на формування позитивних поведінкових установок людей. Що

також важко заперечувати – це те, що ці моральні імперативи є універсальними, але справа полягає у тім, що під цією універсальністю розуміти. Якщо – широку розповсюдженість у найрізноманітніших культурах світу у всі часи, то у тому чи іншому формулюванні моральні приписи такого гатунку ми зустрічаємо вже у «Махабхараті», у Геродота, Платона, Аристотеля, Сенеки, в індізмі, конфуціанстві, юдаїзмі, у Біблії та Корані та у християнських Отців Церкви, в українських книжників та у Григорія Сковороди, а також в українських народних прислів'ях. У цьому сенсі, а саме – у сенсі поширеності у відмінних культурах у різних контекстах та дискурсах універсальність моральних імперативів є очевидною.

Інша справа, якщо під універсалізмом розуміти монопольну прерогативу відомих моральних імперативів у їхніх конкретних формулюваннях бути регуляторами абсолютно всіх випадків людської поведінки. Точніше це можна виразити так – чи до всіх випадків людської поведінки категоричний моральний імператив може бути беззастережно застосований, або, ще один варіант – чи у всіх випадках приписана людська поведінка не вийде за межі нормативів, що їх проklamують дані моральні настанови? Тобто, питання полягає у тому, чи може дехто діяти всупереч цього загального правила, коли при цьому його вимоги формально дотримані? Хоча універсалізм моральних приписів передбачає, що девіантна індивідуальна поведінка такого типу, що відхиляється від загального правила, не руйнує універсальності останнього, оскільки воно не залежить від особистих переконань, тим не менш ми це «виключення з правила» вважаємо його підтвердженням не можемо. Якщо універсалізм передбачає, що він поширюється на всі сфери життя, і разом з тим можливі випадки поведінки, котрі виходять з альтернативного принципу, залишаючись при цьому у його рамках, то універсальність такого «універсалізму» стає сумнівною.

Думаю, широко розповсюдженим прикладом такої поведінки є приклад садомазохіста {1}. Він, прагнучи завдати біль іншому, згоден терпіти біль від цього іншого, що цілком вписується у припис *«Стався до інших так, як ти хотів би, щоб вони ставились до тебе»*. Цей приклад і мені першим спав на думку, хоча пізніше я зустрів згадку про садиста та мазохіста при висвітленні проблеми категоричного імперативу І. Канта у навчальних матеріалах до курсу «Медичної етики» Пилипа Пекоріно [Pecorino 2002].

Дане питання про те, наскільки універсальними є категоричні імперативи у тому випадку, коли мова заходить про їхнє застосування до будь-якого людського вибору та поведінки стає можливим завдяки тому, що дійсність значно багатіша за будь-які формалізовані вказівки навіть морального плану, завдяки чому й існують такі області людського життя, де начебто цілком позитивне правило ставлення до інших людей навіть за умов його дотримання припускає такі вчинки, котрі виходять за пропоновані як наказ моральні норми, тобто є *аморальними*. Отже, через свою *аморальність*

така поведінка, не дивлячись на її відповідність категоричному імперативу, не може вважатися випадком виконання універсального *морального* закону.

Можливо, для деякого така аргументація не виглядатиме переконливою через епатажність прикладу. Тоді звернемося до кантівського категоричного імперативу, котрий закликає *завжди ставитися до людини як до цілі, і ніколи – як до засобу*. Як контраргумент, котрий спирається на загальнопоширену практику, тут можна використати приклад, пов'язаний з розподілом праці. Є виконавці певного виду робіт, котрі відповідають плану чи задуму іншої людини, для якої ці виконавці не можуть бути метою. Ця людина не ставить за мету розвиток трудових здібностей виконавців, їхньої майстерності чи вмінь. Навпаки, вона використовує ці здібності, а отже, і цих людей, для досягнення власної мети. Для архітектора будівельники – це засіб для побудови дому, для полководця солдати – це засіб для досягнення перемоги у війні чи битві тощо. І таке «нецільове» (по відношенню до інших людей), а насправді, «цільове» (по відношенню до того, що виплекав мету, котрої він може досягти тільки за участі інших людей) є не загальною, але й просто необхідною умовою здійснення колективної людської діяльності.

Окрім цього, добре відомо, що наші поняття мають таку властивість, як полісемія. За таких умов чи не є категоричний імператив або його окремі вживані терміни такими, що допускають подвійне тлумачення, через що й сам імператив також стає проблематичним? Стосовно нашого другого прикладу йдеться про багатозначність поняття «ціль» – адже *цілью* називають й об'єкт агресивної, зокрема військової дії, коли нею виступає не тільки певна мішень, зброя чи укріплення, але й люди – «жива сила» противника {2}. За всіх умов така агресія має подвійну оцінку – позитивну для тих, хто боронить свою Батьківщину і негативну – для агресорів, дії котрих однозначно кваліфікуються як аморальні.

Ще одна можливість аморальних вчинків на підставі начебто буквального дотримання категоричних імперативів виникає внаслідок абстрактного розуміння використаних у даному імперативі термінів, зокрема, терміну «життя» у категоричному імперативі Ганса Йонаса, котрий закликає *чинити так, щоб наслідки твоїх дій сприяли збереженню людського життя на Землі*. Якщо дехто з чоловіків зрозуміє це так, начебто він має докладати максимум зусиль для виконання цього імперативу шляхом народження якомога більшої кількості нащадків від якомога більшої кількості жінок, можливо, навіть на певний час з ним одружених, то цього багатоженця назвати високоморальною людиною навряд хто погодиться, хоча даної моральної установи він формально дотримується {3}.

Дійсно, він, на відміну від закоренілих холостяків чи бездітного подружжя насправді запобігає депопуляції людей на Землі та сприяє продовженню людського роду, але як це він робить, засуджується не тільки мораллю, але часом й юридичним законом (Туніс, Туреччина, Марокко, Алжир, пакистанська провінція Пенджаб). За сімейним кодексом в Україні шлюб, зареєстрований з особою, яка одночасно перебуває в іншому

зарєєстрованому шлюбі, вважається недійсним; таку особу закон не карає, але громадською звичаєвою мораллю подібні вчинки однозначно засуджуються. Щоправда, у Г. Йонаса мова йде про збереження *справжнього* людського життя на Землі, чим виключаються всі випадки життя несправжнього, недостойного людини, але хіба хтось бажає такого життя дітям, народження яких радісно очікують?

Неупередженість. Важно визнавати будь-який моральний припис загальною моральною нормою, якщо він спирається на певну упередженість у сенсі рос. «предвзятости». Проте дещо подібне до упередженості у сенсі рос. «пред-убеждения» як деякого «апріорного переконання», категоричні імперативи мають. По-перше, суб'єкти морального повчання переконані (заздальгідь «убеждены»), передусім у тому, що людина не може бажати собі шкоди, і якщо вона буде ставитись до інших так само добре, як до себе, то позитивна моральна норма буде реалізована. Приклад, котрий це спростовує, можливо, є занадто партикулярним, але він, тим не менш, змушує нас відмовитись від незаперечного прийняття такого роду імперативу. Це – приклад з античного роману Харитона «Херей і Калліроя». Херей з ревності ударив ногою свою кохану, від чого вона померла (як виявилось пізніше, просто глибоко знепритомніла). Відразу ж відбувся суд над вбивцею, котрий у своїй промові сам засудив себе і закликав суд покарати його якомога суворіше – побити камінням, і щоб не оскверняти землю, потопити його тіло у морі. Звісно, що з цього не випливає, що Херей на підставі прагнення до смерті бажає смерті всім іншим, але доводить, що людина до себе не завжди ставиться добре. Погане ставлення одночасно до себе та до інших людей притаманне солдатам російської окупаційної армії, котрі зайшли у нашу країну з намірами вбивати і військових, і мирне населення, при цьому погоджуючись на те, щоб їх використовували як «гарматне м'ясо». Тобто, ставлячись до власного життя як до такого, що немає ніякої цінності, вони так само не цінують життя інших, у тому колі й власних поранених, котрих залишають без допомоги. За формальними ознаками це начебто відповідає «золотому правилу», але наскільки все це далеко від морального закону, годі й говорити.

Ще один кантівський імператив, як на мене, є вразливим особливо красномовно. Він повеліває *діяти так, щоб максима твоєї волі у будь-який момент могла стати принципом загального законодавства*. Відразу виникають питання – якої волі, якого законодавства. у якій політичній системі – адже презумпція («упередженість») щодо визначальної доброти індивідуальної волі нічим не підкріплено. Воля може бути й недоброю, а за умов авторитарної держави диктатор вольовим рішенням з легкістю може надати будь-яким своїм забаганкам законодавчого статусу. що весь світ у минулому столітті бачив на прикладі Третьому рейху та СРСР, а зараз спостерігає на Російській Федерації та у Північній Кореї {4}.

«Упереджено» переконані моральні вчителі й у тому, що їхнє повчання об'єктом цього напучення буде взяте до виконання. Проблема ж полягає у

тому, що за умов адресування повчання як моральній, так і аморальній людині його дотримання залишається під запитанням через те, що для тих, хто й без нього живе за моральними нормами, він буде зайвим, тоді як щодо тих, хто у своїх вчинках керується власними темними потягами, котрі змушують їх діяти аморально, можна впевнено говорити, що навряд чи раціональні вказівки категоричного імперативу змінять їхню поведінку на протилежну.

Раціональність. Це, як здається, єдина ознака категоричних імперативів, котра не може бути поставлена під сумнів, але саме через раціональну природу моральних приписів вони, зрештою, мають дуже малу позитивну результативність. Якби раціональне знання та переконання були тотожними, достатньо було б простого вивчення та засвоєння моральних законів, щоб всі люди почали діяти у відповідності до моральних норм. Справа дещо покращується тим, що моральні імперативи за своєю афористичною формою вимагають деякої власної конструктивної роботи з відтворення усього морального вчення, через що ефективність моральних категоричних імперативів все ж таки є вищою за нуль з тієї причини, що знання, котрі людина отримує не у готовому вигляді ззовні, а до котрих доходить сама, внаслідок особистих міркувань, значно легше перетворюються на переконання особистості.

Утім, усі категорично-імперативні формулювання цих моральних норм несуть у собі деяку емоційно-чуттєву складову, завдяки якій міра впливу раціонально обґрунтованих моральних приписів на зміну поведінкових установок людини підвищуються, оскільки ці приписи апелюють, врешті-решт, не тільки до розважливої раціональності, а й до моральних почуттів, таких, як гордість, сором, гнів, провину, відразу, симпатію, емпатію, вдячність тощо, котрі у своїй єдності утворюють те, що Е. Кант прирівняв до зоряного неба – моральний закон в нашій душі, пошук раціональних підстав для якого в науці етика ще досі триває.

Провокативна іронія. Нижче у порядку викладу причин їхньої можливості у тексті наводяться приклади аморальних вчинків, котрі формально відповідають виконанню позитивних категоричних моральних настанов.

{1} *«Як хочете, щоб люди вчиняли відносно вас, так і ви чиніть відносно них»* – повчав досвідчений садомазохіст початківця.

{2} *«Чини так, щоб ти завжди ставився до людства і у своїй особі, і в особі будь-кого іншого так само, як до цілі, і ніколи не ставився б до людини тільки як до засобу»* – цими словами почав свої заняття інструктор школи снайперів.

{3} *«Чини так, щоб наслідки твоїх дій були сумісні із збереженням людського життя на Землі»* – виправдовувався перед тринадцятою дружиною багатоженець, коли та дізналась, що в нього є двадцять дітей від різних жінок.

{4} «Дійте лише згідно з тією максимою, щоб вона стала універсальним законом» поведінки усього народу – думав диктатор, вводячи свій черговий тоталітарний закон, який остаточно перетворив майже всіх громадян на слухняне стадо.

Висновки. Основні форми категоричного імперативу не відповідають критеріям, що висував до них І. Кант, тобто, вони не можуть вважатися універсальними, неупередженими та такими, що мають раціональне обґрунтування. Будь-який з розглянутих моральних приписів може виступати як загальне правило, котре санкціонує та виправдовує вчинки аморальні.

Список використаної літератури

- Johnson, A. B. (2001) *Insufficient Reason: An Interpretation and Critique of Kant's Categorical Imperative*, Dissertation for the degree of Doctor Department of Philosophy, Chapel Hill: The University of North Carolina, 197 p.
- Paulinus, E. C. (2015) *The Universal Laws of Action: A Critique of Kant's Categorical Imperatives*, in: *JSAR Journal of Law and Allied Discipline (IJSAR-JLAD)*, vol. 2, is. 2, pp. 47–61. URL: <http://www.mdcjournals.org/ijsar-jlad...html>
- Pecorino, P. A. (2002) *Categorical Imperative*, in: *Medical Ethics*: Online Textbook, The City University of New York, Queensborough Community College. URL: https://www.qcc.cuny.edu/socialSciences/ppecorino/MEDICAL_ETHICS_TEXT/Chapter_2_Ethical_Traditions/Categorical_Impерative.htm

Oleksandr Kyrylyuk

DO THE MAIN CATEGORICAL IMPERATIVES MEET I. KANT'S CRITERIA? IRONICAL ANSWER

The main categorical imperatives were considered from the point of view of Kantian criteria for their evaluation, namely universality, impartiality and rationality. It turned out that no imperative meets these criteria. They are not universal, biased and irrational. Another drawback of the well-known categorical imperatives is that their fulfillment is possible even by those people who commit immoral acts, which is shown by examples built on provocative irony. For example, a sadomasochist acts within the framework of the "golden rule of morality", and a polygamist who has children from many women, fulfills the instruction to continue the life of people on Earth. Such behavior violates moral norms, but fulfills the prescriptions of moral imperatives. References to these examples are given in the text in curly brackets.

Keywords: categorical imperative, golden rule of morality, I. Kant, universalism.

References

- Johnson, A. B. (2001) *Insufficient Reason: An Interpretation and Critique of Kant's Categorical Imperative*, Dissertation for the degree of Doctor Department of Philosophy, Chapel Hill: The University of North Carolina, 197 p.
- Paulinus, E. C. (2015) *The Universal Laws of Action: A Critique of Kant's Categorical Imperatives*, in: *JSAR Journal of Law and Allied Discipline (IJSAR-JLAD)*, vol. 2, is. 2, pp. 47–61. URL: <http://www.mdcjournals.org/ijsar-jlad...html>.
- Pecorino, P. A. (2002) *Categorical Imperative*, in: *Medical Ethics: Online Textbook*, The City University of New York, Queensborough Community College. URL: https://www.qcc.cuny.edu/socialSciences/ppecorino/MEDICAL_ETHICS_TEXT/Chapter_2_Ethical_Traditions/Categorical_Imperative.htm.

Стаття надійшла до редакції 20.09.2024

Стаття прийнята 3.10.2024

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2\(42\).333055](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2(42).333055)

УДК 009:168.522

Олександр Афанасьєв

I. КАНТ І ГУМАНІТАРНІ НАУКИ

В статті обґрунтовується думка, що сформульований Кантом ідеал науковості і ідея двох світів буття людини вплинули на сучасний стан гуманітарного знання, де розрізняються гуманітаристика і гуманітарні науки.

Ключові слова: гуманітарні науки, гуманітаристика, стандарти науковості, наративність.

У сучасному соціально-гуманітарному знанні можна виділити досить велику сферу, яка орієнтується на ідеали і норми науки, що дає привід зарахувати їх до наукового знання, хоча в багатьох країнах будь-яке гуманітарне знання залишають поза межами *science*. Такий підхід суттєво звужує сферу науки, тим більше, що можна назвати гуманітарні дисципліни, які відповідають науковим нормам не менше, ніж фізичні теорії. Серед них кількісна історія, структурна лінгвістика, конкретна соціологія, деякі розділи літературознавства тощо.

Вплив кантівських ідей відчутний у постановці та розв'язанні багатьох сучасних проблем, зокрема проблеми раціональних засад гуманітарного знання та його науковості. Причому логіка дискурсу захоплює найрізноманітніші школи та напрями: раціоналістів та ірраціоналістів, матеріалістів та ідеалістів, об'єктивістів та суб'єктивістів, філософів історичної та історичистської, сциєнтистської та антисциєнтистської орієнтації.

Метою статті є аналіз впливу ідей І. Канта на розгортання актуальної сучасної проблеми наукових засад гуманітарного знання.

Особливе значення в цьому плані мав сформульований І. Кантом ідеал науковості у «Критиці чистого розуму» [Кант 2000]. Він, з одного боку, визначив математику і природознавство як загальну форму наукового знання, задавши загальний взірець науковості і багато в чому передбачивши і зумовивши форму розвитку науки. Зрозуміло, що і в самій науці, яку разом із Г. Вріттом можна звати галілеєвською, формувався відповідний ідеал, проте вплив кантівського розуміння науковості мав не менше значення, оскільки філософія все ще залишалася наукою наук і розмежування філософії і науки не було визначальним. Але, з іншого боку, тим самим було закладено традицію, в рамках якої багато гуманітарних дисциплін та їхня особлива методологія не могли набути наукового статусу. Гегелівські та марксистські настанови на єдиний науковий ідеал, що розвинули цей бік кантівської спадщини, змушували ігнорувати багато специфічностей соціальних і гуманітарних проблем. Адже статусу науковості гуманітарне знання набувало лише в тому разі, якщо додало індивідуальне, одичине, емпіричне, а суб'єкта пізнання і соціально-історичної діяльності підносили на трансцендентальний і абсолютний рівень. Заради справедливості слід

підкреслити, що прагнення відповідати такому вищому прояву науковості, коріння якого все ж таки сягає кантівського ідеалу математичного та природничо-наукового знання, сприяло розвитку багатьох дисциплін соціально-гуманітарного циклу: соціологічних, лінгвістичних та інших, що відповідали суворим ідеалам науковості. Цей бік кантівської спадщини розвинув Гегель, який націлив науку на вивчення культурно-історичних форм діяльності абсолютного суб'єкта історії. Це багато в чому зумовило бурхливий розвиток гуманітарного знання XIX і XX століть, особливо історичних дисциплін: громадянської історії, історії літератури, мистецтва, релігії, міфології, мови, філософії, науки, держави, права, господарства тощо. Їхня неповна відповідність суворим науковим (читай – природничо-науковим) ідеалам пояснювалася скоріше молодістю та нерозвиненістю цих дисциплін, ніж сутнісними характеристиками.

Тут не можна не відзначити і роль філософії Маркса, сучасні критики якого часто не беруть до уваги його внесок саме в розвиток наук соціально-гуманітарного циклу. Сама соціально-економічна концепція Маркса багато в чому відповідала ідеалам науковості свого часу і сама брала участь у їх формуванні. Зрозуміло, що цей внесок, з огляду на сучасність, нівелюється ідеологічністю, що несумісна з наукою, і, насамперед, історизмом, який на відміну від історизму, як виявив К. Поппер [Поппер 1994], суперечить науковому підходу, наперед задаючи результат дослідження і вимагаючи відповідного підбору даних. А їхня кількість («Монблан фактів») уже не має значення, хоча й дає враження обгрунтованості.

Важливість єдності наукової методології була не настільки очевидна для інших німецьких філософів. Тут позначився вплив ідеї Канта про дві сфери буття, два світи, в яких існує людина: природний світ і позаприродний, людський світ. Але якщо для гегельянців або марксистів це означало лише специфіку соціальних законів, відмінних від природних, але аж ніяк не предметне або методологічне протиставлення, то в низці напрямів післякантівської філософії, особливо починаючи з романтиків, сформувалося уявлення про принципову відмінність природи і культури, природи і соціуму. Звідси недалеко до ідеї про відмінність і протистояння гуманітарних і природничих наук і застосовуваних ними методів.

Одним із перших, хто засумнівався в абстрактному природничо-науковому ідеалі науковості, був Г. Гердер, який привернув увагу до таких феноменів як народ, епоха, культура. Та й Ф. Шлейєрмахер, віддаючи належне Цілому і Вічному, намагався звернути увагу на історичні реальності. Він вважав, що філософія має вивчати не стільки теоретичний розум і природничо-наукове мислення, скільки повсякденне життя. Вивчаючи повсякденність, пізнання неминуче поверне від пошуку загальних законів до виявлення одиничного та індивідуального. Це вже зовсім не кантівська постановка питання: наукове пізнання має орієнтуватися на індивідуальне. Відповідно, природознавство і математика, як і взагалі «науки про природу», втрачають свій взірцевий статус і починають витіснятися «науками про дух»,

які нині називають гуманітарними. Для нас не настільки важливо, що розробники цієї теми не дійшли єдності щодо психологічних, культурних, ціннісних чи історичних засад наук про дух. Набагато істотніше, що їхня специфіка була зафіксована. В. Дільтей навіть проводив відмінність між науками про природу і науками про дух за трьома підставами: за предметом пізнання, за матеріалом і за їхнім методом [Дільтей 1996].

У працях В. Дільтея, І. Дройзена, Г. Зіммеля, Ф. Шлейермахера та ін. склалася доволі розвинена концепція специфічності гуманітарних наук, як наук про дух, тобто про духовне життя, світ переживань і відповідні культурно-історичні утворення. Їхніми зусиллями заперечувалася ідея методологічного монізму, доводилася необґрунтованість перенесення природничо-наукових ідеалів і підходів на гуманітарну сферу, стверджувалася незалежність особливої духовної реальності, непідвладної природничим наукам. Відмінними рисами цієї тенденції стали психологізм в онтологічному обґрунтуванні предмета гуманітарних наук, інтуїтивізм, вживання, розуміння в методології гуманітарного знання, антипозитивізм у гносеології та епістемології. Їхні критики вбачали в цьому неабиякий наліт ірраціональності на гуманітарних науках, несумісний з ідеалами науковості. Але сам факт філософського аналізу гуманітарної сфери та її раціональних і нераціональних феноменів свідчить про намагання виявити раціональні підвалини гуманітаристики та про прагнення відтіснити позанаукові підходи.

У цьому сенсі відродження кантівської ідеї про конструктивну роль розуму, зокрема неокантіанцями, мало неабияке значення, а гасло «назад до Канта» радше означало рух уперед на шляху розширення сфери раціонального. Сказане стосується і Марбурзької школи, де пізнання означало раціональне конструювання предмета, і баденської школи, де науку розуміли як перехід від ірраціональної дійсності до раціональних понять. Навіть індивідуалізаційний метод, що виключає формулювання загальних законів історії, означав радше наступ раціонального на ірраціональне, ніж навпаки.

Зрозуміло, можливість приєднання гуманітарного знання до наукової сфери є дослідницькою темою сучасної світової філософії, але саме І. Кант багато в чому є тією межею, від якої ця тема отримала можливість розгортатися. Історія філософського осмислення гуманітарного знання в післякантівській філософії виявляє дві тенденції. Перша тенденція акцентувала увагу на тому, що гуманітарні науки як мінімум у деяких аспектах вельми подібні до природничих і використовують ті самі методи й засоби пізнання та подання знання, репрезентуючи загальнонаукові ідеали. Друга тенденція наголошувала іншу особливість: гуманітарне знання суттєво відмінне від природничо-наукового і користується специфічними концептуальними настановами та засобами пізнання і подання знань.

Віднесення того чи іншого гуманітарного знання до розряду наук залежить від ступеня виконання ними стандартів науковості, де насамперед необхідно врахувати ознаки наукового знання. Серед них відзначають:

обґрунтованість, експліцитність, загальнозначущість, референційність, валентність (наприклад, істинно чи неправдиво), рефлексивність. Усі зазначені ознаки взаємопов'язані, наприклад, без експліцитності або загальнозначущості (інтересуб'єктивності) неможлива обґрунтованість, оскільки знання має бути якось представлене і сприйняте. Тільки виконання всіх ознак (кон'юнкція) дає те, що в строгому сенсі називається науковим знанням [Цофнас 2005]. Обґрунтованість знання прямо пов'язана з раціональністю. Раціональність розглядається як форма обґрунтованості знання, а нерідко ототожнюється з нею. Можливі варіанти зазначеного співвідношення залежать від прийнятих критеріїв раціональності, які не залишаються незмінними. Наприклад, жорсткий критерій раціональності передбачає тільки теоретичне або тільки наукове знання. Для слабкого критерію достатньо дотримання деяких правил і норм мислення або діяльності. Виділяють також і такі риси науковості знання: відтворюваність, перевіряємість, виводимість, системність, передбачуваність. Утім, деякі з них є наслідком перелічених вище ознак наукового знання, хоча найчастіше мають самостійну цінність.

Серед структурних компонентів, які дають змогу співвідносити дане знання з наукою, визначальними, зокнайменше, є: форми організації знання, насамперед теорія та її методи, функції науки, особливо пояснення, а також парадигмальність як специфічна особливість функціонування наукового знання та його продукування. Та частина гуманітарного знання, яка свідомо (або через недогляд) не відповідає стандартам науковості й не включає названі структурні компоненти, належить до гуманітаристики, решта гуманітарного знання може бути названа гуманітарними науками. Гуманітарні науки і гуманітаристика знаходяться в стані взаємовиключення і взаємодоповнюваності [Афанасьєв 2014].

Іноді гуманітарне знання визначають як наративне, адже наративна організація є фундаментальною властивістю і наукового, і ненаукового гуманітарного знання [Афанасьєв, Василенко 2022; Brockmeier, Harre 2001; Ankersmit 2005; Ricœur 1995]. Але, по-перше, там присутні й ненаративні компоненти на кшталт дедуктивних висновків, класифікацій чи історичних хронік. По-друге, природничі науки також включають наративні компоненти, хоча природничо-наукове знання намагається позбутися наративів. До того ж наративи можуть виконувати пояснювальну функцію [Ankersmit 2005]. Ступінь науковості гуманітарного знання великою мірою визначається характером пояснювальної спроможності наративів, оскільки пояснення – найважливіша функція науки. Наративні пояснення, надаючи смислу людським діям, демонструють взаємопов'язаність, закономірність, значущість різноманітних незв'язаних, випадкових, незначних справ і подій, пов'язуючи їх у цілісні утворення і надаючи їм життєву виразність, будучи суттєвим доповненням ненаративних пояснювальних схем [Афанасьєв 2014]. Однак наративна стратегія гуманітарних дисциплін із реальним або удаваним

суб'єктивізмом не має підміняти наукову об'єктивність як непереможну вимогу науковості [Гадамер 2000].

Наративні та ненаративні пояснення здійснюються в рамках гуманітарних теорій. Можна виокремити необхідний і достатній перелік їхніх стандартних компонентів для зарахування гуманітарних концепцій до наукових теорій: вихідні принципи (системоутворюючі концепти), ідеалізовані об'єкти, сукупність законів і понять, сфера технологічних втілень, об'єкт і предмет. Порівняно з природничо-науковими теоріями гуманітарні теорії можуть створювати не лише свій предмет, а й свій об'єкт, активно використовують філософські ідеї та тісніше пов'язані із соціокультурною практикою. Однак ця відмінність не є підставою для їх протиставлення природничо-науковим. Суттєві відмінності виявляються в самих гуманітарних концепціях під час їхнього порівняння одна з одною: у специфіці компонентів, особливо законів та інших пояснювальних положень або системоутворюючих концептів. Це одна з підстав розрізняти підвиди гуманітарних наук, наприклад, такі, що відповідають суворим науковим ідеалам, і такі, що відповідають послабленим науковим нормам [Афанасьєв 2014].

Коли розрізняється гуманітарне і природознавче наукове знання, то часто природознавче видається за ідеал. Але це не зовсім вірно, не всяке природознавче знання відповідає науковим ідеалам, по друге, навіть ідеальне наукове знання не може пояснити багато з того, що можуть гуманітарні підходи. Наприклад, неможливо кількісно обчислити відношення між ідеями, щоб оцінити певне відкриття, тим більше, що лише гуманітарні науки завдяки якісному аналізу можуть поглянути на таке відкриття в широкому культурному контексті, без чого відкриття виглядає як незрозуміле диво. Гуманітарний підхід дає змогу виявити спорідненість і взаємний вплив ідей із різних галузей знання або неусвідомлювану наративну лінгвістичну основу природничо-наукових текстів. Тільки гуманітарні методи змогли виявити тотожність ньютонівського уявлення фізичних об'єктів і уявлення його сучасника і співвітчизника філософа Джона Локка про людей як про соціальні об'єкти. Навряд чи знайдеться природничонаукове пояснення такому феномену, як метафори, а без них неможливе продукування й розуміння нового, насамперед наукового знання, зокрема й природничо-наукового, особливо коли необхідно вписати нове знання в наявні уявлення.

Проте все ж таки гуманітарні дисципліни, навіть ті, які звуться науками, не завжди відповідають ідеалам науковості. З цього випливає кілька стратегій.

Перша. Можна послабити деякі норми науковості, щоб усі гуманітарні дисципліни могли їм відповідати. Такий шлях використовується, проте він досить небезпечний, бо може погубити науку, оскільки лженаукові концепції тоді також зможуть претендувати на науковість.

Друга. Можна проголосити гуманітарне знання особливою наукою зі специфічними науковими нормами і ідеалами. Але і це призведе до того, що

кожна дисципліна зможе претендувати на статус особливої науки. Тоді теж не залишиться різниці між наукою, ненаукою і псевдонаукою, бо усяку сукупність знань можна буде оголосити особливою, специфічною наукою.

Третя. Треба вдосконалювати гуманітарне знання, щоб наблизити його до загальнонаукових норм, або до норм науковості природознавства, що майже одне й теж. До речі, це стосується і науково-технічного знання, яке теж не завжди відповідає загальнонауковим ідеалам. Третій підхід здається досить доречним, бо деякі гуманітарні дисципліни, наприклад, педагогіка чи соціальна терапія ближче до мистецтва, ніж до науки, а деякі розділи історії ближче до літератури, ніж до науки. І тут для наукового вдосконалення гуманітарного знання відкриваються непогані перспективи. Але абсолютизувати цей підхід також не можна. Зокрема, історичні дисципліни мають справу зі стрілою часу, яку не можна звести до природничо-наукової симетрії, яка випливає з ідеалу наукового закону.

Крім того, цей шлях як неявну передумову містить тезу про переваги природничих наук за низкою параметрів, серед яких насамперед виокремлюють застосування логіко-математичних формалізмів і кількісних методів. Застосування кількісних методів у природничих науках справді більш поширене, ніж застосування там якісних методів. Але чому слід вважати, що це має обов'язково і повсюдно спрацьовувати в гуманітарних науках? Чи не можуть якісні методи в гуманітарній сфері, пов'язані з тими чи іншими інтерпретаціями, дати кращі результати, ніж кількісні? Позитивна відповідь на це запитання сьогодні вже не здається несподіваною. Тим паче що якісні методи мають високий загальнонауковий статус, зокрема й за межами гуманітарного знання. У математиці, наприклад, існує якісна теорія диференціальних рівнянь або якісні методи у варіаційних задачах. Хоча якісні методи в математиці та в гуманітарних дисциплінах вельми різні речі, проте, очевидно, що кількісні методи апіорі не повинні мати ціннісної переваги.

Четверта. У гуманітарному знанні треба розрізняти науковий і ненауковий центри тяжіння. До першого тяжіють науково орієнтовані дисципліни, багато з яких практично не відрізняються від природничих теорій, відповідаючи строгим ідеалам науковості, серед яких, наприклад, деякі розділи лінгвістики, кількісна історія тощо, а інші відповідають послабленим ідеалам науковості, як, скажімо, літературознавство, психологія чи більшість історичних дисциплін. До другого тяжіє гуманітарне знання, яке не протиставляє себе науці, але на наукові ідеали і норми не претендує, як, наприклад, літературна або театральна чи кіно- критика. Вона належить до відносно вільної сфери громадської думки, у ній сильніше проявляється індивідуальний початок, суб'єктивна думка, оригінальний погляд. Критика виступає вільним інтерпретатором тексту, своєрідною галуззю дослідницької діяльності. Мабуть, критика слід вважати різновидом письменника, а не вченого, хоча він нерідко користується досягненнями літературознавчої науки, але робить це не на користь науки, а на користь

суспільної боротьби, звертаючись до широкого загалу, багато в чому формуючи громадську думку. Очевидно, що літературна або мистецька критика ніколи не стане наукою, на відміну, наприклад, від літературного коментаря за всієї суб'єктивності останнього, бо коментатор має спиратися на факти, він не може довільно тлумачити культурний чи соціальний контекст твору. До позанаукової сфери гуманітарного знання можна віднести журналістські дослідження. То є сфера гуманітаристики, яка є ненаукою, але і не псевдонаукою. До цієї царини відносимо і знання, яке добуває митець, літератор чи художник, який свідомо ставить дослідницькі задачі у своїй творчості.

Іншими словами, можна виокремити гуманітарні науки двох типів, які відповідають жорстким або послабленим ідеалам науковості, і гуманітаристику – величезну царину позанаукового гуманітарного знання з різним ступенем віддаленості від науки її окремих складових.

В якості висновку зазначимо, що сформульований Кантом ідеал науковості і ідея двох світів буття людини потенційно заклали дві тенденції розвитку гуманітарних дисциплін: перша орієнтувала гуманітарне знання на наукові норми, друга шукала неповторну специфічність. Врешті це привело до розподілу гуманітарного знання на гуманітарні науки і гуманітаристику, які знаходяться в стані взаємовиключення і взаємодоповнюванності.

Список використаної літератури

- Афанасьєв, О. І., Василенко, І. Л. (2022) *Мінливості долі метанаративу*, у: *Доща / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології*, вип. 1(37). Сковородіана: мандри філософування, Одеса, Акваторія, сс. 83–92.
- Афанасьєв, О. І. (2014) *Гуманітарні науки і гуманітаристика*, у: *Вісник Дніпропетровського університету*, т. 22, вип. 24 (2). Філософія, сс. 9–13.
- Гадамер Г.-Г. (2000) *Істина і метод*, т. 1, Київ, Юніверс, 464 с.
- Дільтей, В. (1996) *Виникнення герменевтики*. URL: <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/diltej.html> (дата звернення: 13.10.2024)
- Кант, І. (2000) *Критика чистого розуму*, Київ, Юніверс, 504 с.
- Поппер, К. (1994) *Злиденність історизму*, Київ, Абрис, 192 с.
- Цофнас А. Ю. (2005) *Гносеологія*, Київ, Алерта, 232 с.
- Ankersmit, F. R. (2005) *Sublime Historical Experience*, Stanford, Stanford University Press, 504 p.
- Brockmeier, J. and Rom H. (2001) *Narrative, Problems and promises of an alternative paradigm*, in: *Narrative and Identity*, J. Brockmeier and D. Carbaugh (eds.), Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, pp. 39–59.
- Ricœur, P. (1995) *Hermeneutics and Human Science*, Cambridge university press, 314 p.

Oleksandr Afanasiev

I. KANT AND THE HUMANITIES

The purpose of the article is to analyze the impact of Kant's ideas on the development of the current problem of the scientific foundations of humanities knowledge. Of particular importance in this regard was the ideal of scientism formulated by Kant in the Critique of Pure Reason. On the one hand, he defined mathematics and natural science as a general form of scientific knowledge, setting a general model of scientism. But, on the other hand, he laid down a tradition within which many humanities disciplines and their special methodology could not acquire scientific status. The importance of the unity of scientific methodology was not so obvious to other German philosophers. Here, the influence of Kant's idea of two spheres of existence, two worlds in which man exists: the natural world and the human world, was evident. This led to the idea of a fundamental difference between nature and culture, nature and society. From here, it is not far from the idea of the difference and opposition between the humanities and the natural sciences and the methods they use. In the works of W. Dilthey, I. Droysen, G. Simmel, F. Schleiermacher, and others, there is a rather developed concept of the specificity of the humanities as sciences of the spirit, that is, of spiritual life, the world of experience, and the corresponding cultural and historical formations. In this sense, the revival of the Kantian idea of the constructive role of reason, in particular by neo-Kantians, was of great importance, and the slogan "back to Kant" rather meant a move forward on the path of expanding the scope of the rational. The possibility of joining humanities knowledge to the scientific sphere is a research topic in contemporary world philosophy, but it is Kant who is largely the milestone from which this topic was able to unfold. The history of philosophical understanding of humanities knowledge in post-Kantian philosophy reveals two trends. The first tendency emphasized that the humanities knowledge, at least in some aspects, is very similar to the natural sciences and uses the same methods and means of cognition and presentation of knowledge, representing general scientific ideals. The second tendency emphasized another feature: humanities knowledge is significantly different from natural science knowledge and uses specific conceptual guidelines and means of cognition and presentation of knowledge. We can distinguish between two types of humanities knowledges, which correspond to strict or weakened ideals of science, and humanities, a vast field of non-scientific humanities knowledge with varying degrees of remoteness from science in its individual components. Kant's ideal of science and the idea of two worlds of human existence potentially laid down two trends in the development of humanities knowledge: the first oriented humanities knowledge toward scientific norms, while the second sought unique specificity. Eventually, this led to the division of humanities knowledge into humanities and humanities studies, which are in a state of mutual exclusion and complementarity.

Keywords: science of humanities, humanities, standards of science, narrative, human knowledge.

References

- Afanasyev, O. I., Vasilenko, I. L. (2022) *Minlyvosti doli metanaratyvu* [Vicissitudes of the fate of the metanarrative], in: *Дóжa / Doksa: zbirnyk naukovykh prats z filosofii ta filologii*: vyp 1(37). Skovorodiana: mandry filosofuvannia, Odesa, Aquatoria, pp. 83–92.
- Afanasiev, O. I. (2014) *Humanitarni nauky i humanitarystyka* [Science of humanities and humanities], in: *Bulletin of Dnipropetrovsk University*, t. 22, vyp. 24 (2). Philosophy, pp. 9–13.
- Gadamer G.-G. (2000) *Istyna i metod* [Truth and Method], vol. 1, Kyiv, Universe, 464 p.
- Dilthey, W. (1996) *Vynyknennia hermenevtyky* [The emergence of hermeneutics]. Retrieved October 13, 2024 from <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/diltej.html>.
- Kant, I. (2000) *Krytyka chystoho rozumu* [Critique of Pure Reason], Kyiv, Universe, 504 p.
- Popper, K. (1994) *Zlydennist istorytsyzmu* [The Poverty of Historicism], Kyiv, Abris, 192 p.
- Tsofnas, A. Y. (2005) *Gnoseologiya* [Gnoseology], Kyiv, Alerta, 232 p.
- Ankersmit, F. R. (2005) *Sublime Historical Experience*, Stanford, Stanford University Press, 504 p.
- Brockmeier, J. and Rom H. (2001) *Narrative, Problems and promises of an alternative paradigm*, in: *Narrative and Identity*, J. Brockmeier and D. Carbaugh (eds.), Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, pp. 39–59.
- Ricœur, P. (1995) *Hermeneutics and Human Science*, Cambridge university press, 314 p.

Стаття надійшла до редакції 20.09.2024

Стаття прийнята 14.10.2024

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2\(42\).333056](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2(42).333056)

УДК 172: 342.7

Наталія Бородіна

БРЕХНЯ ЯК НЕПРИПУСТИМА ЖОРСТОКІСТЬ У ТЕОРІЇ КАНТА

У статті розглядаються межі неприпустимої жорстокості (нелюдського, негідного людини) у Канта і чи відповідає брехня цим межам. Проведене дослідження показало, що парадокс «Вбивці у дверей» значно дискредитував етичне вчення Канта (Кант відповів, що не можна брехати навіть вбивці, який прийшов вбивати твого друга) і навіть призвів до звинувачень Канта в пособництві Голокосту, але теорія Канта не припускала завдання шкоди живим істотам (за Кантом, обов'язком людини є збереження людської природи) і повага до гідності людини, а брехня є як раз відмовою від гідності, тому має вважатися неприпустимою нелюдською жорстокості по відношенню до себе та до інших.

Ключові слова: Кант, вбивця у дверей, брехня, етика, категоричний імператив, метафізика моралі.

Традиційно Канта вважають засновником сучасної заборони тортур і катувань: серед всіх прав людини багато є «відносними» (наприклад, людина може бути позбавлена права на життя, якщо вона загрожує життю інших людей), але безвідносним є саме заборона тортур і катувань.

Більшість дослідників вважають, що саме Кант перший сформулював і раціонально обґрунтував цю заборону, існує лише декілька альтернативних досліджень, які не погоджуються з цим. Наприклад, П. Баррі вважає, що Кант заборонив лише деякі види тортур, а не тортури взагалі [Barry 2015]. Причиною такою гіпотези стало те, що Кант перерахував приклади неприпустимої антигуманності: «...не може бути ганебних покарань, які ганьблять саме людство (наприклад, четвертувати людину, розтерзати її собаками, відрізати їй ніс і вуха). Такі покарання не тільки більш болючі, ніж втрата майна і життя для того, хто любить честь... вони ще й змушують глядача червоніти від сорому за приналежність до виду, з яким можна так поводитися» [Kant 1797].

Серед забороненого Кантом, переліченого як «неприпустимого» та «негідного людини», занадто жорстокого та нелюдського дещо неочікуване для багатьох дослідників потрапила брехня.

В україномовному сегменті досліджень заборона Канта на брехню зображена більше як педагогічна настанова, яка згадується в багатьох підручниках з етики та естетики, та «депутатських дисертаціях» на зразок дослідження скандально відомого депутата О. Б. Фельдмана «Довіра та щирість як передумови зовнішньої та внутрішньої відкритості людини» [Фельдман 2015]. Про Канта і проблему неприпустимого поведіння, зокрема насильства написано більше ґрунтовних досліджень, особливо слід відмітити роботу Шевцова С. [Шевцов 2022], але залишається невирішеним

питання, чому серед неприпустимого поводження, визнаного Кантом занадто жорстокого для людства, опинилась брехня?

Мета дослідження – визначити, що є межами неприпустимої жорстокості (нелюдського, негідного людини) у Канта і чи відповідає брехня цим межам.

Основним текстом, де Кант розрізняє припустиме та неприпустиме є «Метафізика моралі» (*Die Metaphysik der Sitten*). Саме там ми зустрічаємо тезу, що брехня є найбільш неприпустимим: «Найбільшим порушенням обов'язку людини перед самою собою, якщо її розглядати лише як моральну істоту (людяність у своїй особистості), є протиріччя правдивості: брехня (*aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere*)» [Kant 1797a].

Щоб зрозуміти, як саме брехня посіла цю почесну першу сходинку в ієрархії неприпустимого, потрібно більш детально зупинитися на класифікації Канта.

Кант взагалі дуже обережно торкається понять «припустимого та неприпустимого», скоріше він називає їх як такі, що «відповідають обов'язку» чи не відповідають. Обов'язки з початку поділяються на правові та моральні, де, як влучно помітив Попович. «Юридичне законодавство допускає й інший мотив, а не саму ідею обов'язку» [Попович 2021].

Далі Кант поділяє обов'язки на обов'язки перед собою і обов'язки щодо інших [Kant 1797a], останні ще у назві розділу зазначені як «засновані на повазі, на яку вони заслуговують» і саме цей розділ згадують найбільш часто в конференціях ООН та в конвенціях щодо прав людини: «Кожна людина має законне право на повагу з боку інших людей, і вона також зобов'язана поважати всіх інших. Людність (*Die Menschheit*) сама по собі є гідністю». *Die Menschheit* дає в українському перекладі термін «людність», що дає двосенсовість при перекладі, тому що людність українською може бути як іменник від «бути людиною» так і означати «гуманність», тобто доброзичливе ставлення. *Die Menschheit* німецькою – це абстрактне поняття, яке утворено від ознаки «бути людиною», без натяків на її моральні якості. Кант зазначає, що будь-яка істота, що є людиною, вже заслуговує на повагу, а не тільки особливо «людяні люди», як можна було б подумати з перекладу. Це дуже важливо для майбутнього розуміння кантівської концепції брехні, де він сперечається з теорією, що є люди «які заслуговують на правду», а є ті, хто не заслуговує. У Канта на повагу та на правду заслуговує будь-яка людина самим фактом того, що вона людина – нещодавно саме з цієї тези Канта починали пресконференцію українські нобелівські лауреатки, правозахисниці з фонду «Центр громадських свобод».

Проте не ці обов'язки Кант згадує першими. Кант спочатку говорить про те, що необхідно виконувати обов'язки до самого себе, які поділяє на «тваринні» (тобто які застосовуються до будь-якої живої істоти – і за це Канта дуже поважають захисники тварин, бо для того часу це була революційна думка, особливо після того, як Декарт проводив активну пропаганду того, що тварина – автомат без почуттів) та моральні.

Саме Кант зазначає неприпустимість жорстокого поводження як такого, що шкодить обов'язку самозбереження: «Якщо не найбагороднішим, то *першим* обов'язком людини щодо самої себе, як її тваринності, є *самозбереження* в її тваринній природі» [Kant 1797a].

Дослідників часто вводять в оману звичка Канта при розгляді кожної риси писати «перша» та «найважливіша» – Кант кожного разу вводить новий критерій, розширює загальну класифікацію обов'язків і далі вже говорить про перше саме в цьому критерії. Таким чином брехня, яку він зазначив як «найбільше порушення» мається на увазі порушення моральних обов'язків до самого себе, а от щодо обов'язку до інших та обов'язків до людини як до живої істоти – то там будуть свої перші на найбільші порушення.

Самозбереження – є обов'язком нашого відношення до самих себе як до живих істот, відповідно «Протилежністю цьому є довільна *фізична* смерть, яку, у свою чергу, можна розглядати як повну або просто часткову. – Фізичне, *безтілесність* (*autochiria*), також може бути повним – суїцид, або частковим, *розчленуванням* (каліцтвом), яке, у свою чергу, поділяється на *фізичне* (коли завдається шкода органам) і функціональне, коли людина *позбавляє* себе можливості *використовувати свої* фізичні (а тим самим опосередковано й моральні) сили» [Kant 1797a].

Те що шкодить людині в фізичному або функціональному сенсі є неприпустимим, і ця теза довго та всебічно досліджується Кантом (хоча велике здивування викликає той факт, що Кант туди ж в перелік «самоушкодження» долучає мастурбацію – точніше «Von der wollüstigen Selbstschändung» – хтине самоушкодження).

Після розгляду обов'язків людини як живої істоти Кант переходить до суто людських, тобто моральних обов'язків щодо самого себе і зазначає: «Безчестя (як об'єкт морального презирства) супроводжує брехуна, як його тінь» [Kant 1797a].

Хоча Кант все ще говорить про обов'язки перед самим собою, він постійно говорить про те, що у випадку брехні ситуація виходить за межі самої людини і вимагає комунікації з іншими і наголошує, що ця комунікація буде неприемною для всіх, але головним питанням є те, що природа брехні «порушує людську гідність у власній особі». Тобто коли Кант говорить про те, що будь-яка людина заслуговує на повагу і визнається гідною, але в цьому розділі він розглядає можливість порушення цього правила – тому що у випадку брехні людина відмовляється від цієї гідності і відповідно відмовляється від поваги інших людей.

Брехня, за Кантом, не може поділятися на корисну або некорисну – наприклад, він не припускає можливості брехні для порятунку: «Це може бути просто необережність, або мати благу мету, але спосіб її досягнення є, за самою своєю формою, злочином з боку людини проти її власної особи»... «Брехня – це відкидання і знищення людської гідності. Людина, яка сама не вірить у те, що каже іншій (навіть якщо це була просто ідеальна особа), має ще нижчу цінність, ніж якби вона була просто річчю [...] Але передавати

комусь свої думки за допомогою слів, які містять протилежність (навмисне) тому, що думає оратор, є метою, яка прямо протилежна природній меті здатності людини передавати свої думки, і тому є відмовою від своєї особистості та лише одна оманлива зовнішність людини, а не сама людина. *Правдивість* у заявах також називається *чесністю*, а якщо це ще й обіцянки, то *чесність*, а взагалі *щирість*) [Kant 1797a].

В свідки Кант бере Біблію, тому що саме вона датує перший злочин, через який зло прийшло у світ, не від *братовбивства* (Каїна), а від першої *брехні* (бо природа проти цього повстає). І наприкінці розгляду ще раз повертається до питання, що немає добрих різновидів брехні, навіть брехня з ввічливості (на думку приходить класичне «ви сьогодні так гарно виглядаєте») теж є брехнею.

Кант отримав багато критики за цю тезу, і навіть вийшла окрема стаття, яка була присвячена гіпотетичній ситуації «вбивця під дверима» – чи збрехате ви йому, що людина, яку він хоче вбити, знаходиться не у вас, чи скажете правду, що ця людина у вас і отже вбивця його вб'є. Кант випускає окрему роботу з відповіддю критикам «Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen» («Про нібито право брехати з любові до людства») [Kant 1797b] але це не поліпшує дилему, отже деякі виправдання були дещо непереконливими (Кант моделює ситуацію, що могло статися так, що ми відповіли, що друга немає. Відповідно, вбивця пішов, а друг в той час вирішив тікати через вікно і як раз потрапив на вбивцю, який виходив. А якщо б ви не збрехали, цього б не сталося).

Центральна теза – «брехня, визначена просто як навмисно неправдива заява проти іншої особи, не потребує доповнення, що вона повинна завдати шкоди іншій людині. Тому що це завжди шкодить іншій людині, якщо не іншій людині, то людству загалом, роблячи джерело права непридатним» [Kant 1797b].

Приклад з вбивцею і події наступного століття в Німеччині, де значна частина населення добровільно взяла на себе функції вбивць євреїв у відповідь на пропозицію гітлерівського режиму, а інша значна частина не заважала їм і відповідала – «Так, у нас в домі є євреї. Заходьте та вбивайте їх» змусили американського дослідника Джошуа Галберстама (батьки якого – польські євреї, які встигли врятуватися і переїхати до Америки) висловити гіпотезу, що саме Кантівська теза підготувала нацистам відчуття своєї моральної правоти і навіть називає філософію Канта натхненням для робітників Аушвіца [Halberstam 1988].

Слід зазначити, що не всі дослідники теми Голокосту звинувачували Канта, наприклад Вім Дуббінк наводить приклад єврейської письменниці, яка пережила Голокост, Елізабет Ланггессер: «вона теж говорила, що ви ніколи не повинні опускати настільки низько, щоб брехати, навіть – або особливо ні – коли зустрічаєтеся з дияволом. Це саме те, що відрізняє людей від диявола як моральних істот» [Dubbink 2023]. Але більш детальний пошук інформації показує, що це поганий приклад, тому що незважаючи на

декларативні заяви щодо неприпустимості брехні, Ланггессер писала до нацистських комітетів неправдиві листи з проханнями визначити її як арійку і забути про її іудейське коріння з батьківського боку – навіть у той час, коли її старшу доньку від єврейського письменника Корделію забрали в Освенцим [Encyclopedia.com]. Тому велике питання, чи є це підтримкою для Канта, якщо схожі тези висуває такого роду людина.

Заради справедливості варто зазначити, що приклад про брехню для вбивці у дверей виник ще задовго до дискусії з Кантом і дошкуляв ще Святому Августинові. Тема «Вбивця у воріт: що скаже Кант» стає дуже популярними в 2000–2020-х роках, як раз коли відбувається значний прорив в роботі з пам'яттю і виною (дуже цікаві роботи Хельги Варден з університету Іллінойсу [Varden 2010], Майкл Чолбі з університету Единбургу [Cholbi 2009], Джеймс Едвін Мейхон з Університету Нью-Йорка [Mahon 2006], Ален Вуд з університету Коламбії зосередився на політично-військових наслідках концепції брехні [Wood 2011]). Майкл Чолбі відмічає, що брехня у Канта є «нападом на раціональність» принаймні таким же серйозними, як відкриті форми насильства [Cholbi 2009], але при цьому не можна сказати, що Кант би здав жертву вбивці, тому що інша теза Канта забороняє йому це зробити: «Кожен із нас має обов'язок самозбереження, який встановлює загальне право на самозахист» [Cholbi 2009]. Чолбі наводить сучасний коментар до Канта: «я б викликав поліцію». У Канта не було можливості це зробити за відсутності телефона, але Кант, як розумна людина, керувався б в цій ситуації і обов'язком поваги до життя кожної людини, так і обов'язком не брехати.

Зараз ситуація скоріше існує в формі діалогу, де дослідник Канта при прочитанні його тексту мусить давати для себе відповідь: «Чи справді Кант хоче сказати, що люди, які ховають євреїв у своїх домівках, повинні були сказати нацистам правду, і якщо вони збрехали, вони стали співвідповідальними за жакливі дії, вчинені проти тих євреїв, яких, як і Анну Франк, було спіяно все одно?» [Varden 2010].

За Кантом брехня не може бути шкідлива та нешкідлива, адже правдивість – це обов'язок, який належить розглядати як підставу всіх обов'язків, що ґрунтуються на угоді, і його закон стає хитким і нікчемним, якщо зробити з цього обов'язку щонайменший виняток.

В обґрунтуванні неприпустимості брехні Кант посиляється на засаду всіх принципів та обов'язків – категоричний імператив: «Адже людина не може бути використана жодною людиною лише як засіб, але вона завжди повинна використовуватися як мета, і саме в цьому полягає її гідність (особистість). Визнання людей на практиці означає, що на них покладається обов'язок, пов'язаний з повагою, яку необхідно виявляти до кожної іншої людини» [Kant 1797a].

Нам складно буде зрозуміти Канта, якщо ми будемо інтерпретувати його теорію брехні як ригоризм і вимоги ідеальної поведінки та постійних заборон та обмежень. Таке розуміння можна порівняти з радянськими

втіленнями добра і зла як Хлопчиш-Поганиш (зло – той, у кого є варення) та Хлопчиш-Кибальчиш (добро, яке не хоче дати варення всім, а хоче побороти Поганиша з його правом їсти варення). Кант не хоче відібрати у нас якесь право (навіть право брехати), він як раз бажає створити умови, в яких би нам не довелося брехати. І щодо дилеми з вбивцею у дверей, він не змушує нас підставити друга вбивці, тому що якщо ми будемо керуватися настановами Канта і не брехати і виконувати свої обов'язки, то і вбивці у дверей не буде. У світі Канта вбивця у дверей не має існувати, бо він порушує обов'язок поваги до іншої людини. Для Канта вбивця є нелогічним елементом системи, тому що вбивство завжди є невігідним рішенням проблеми, а для людини істотно шукати вигоду: «Дух торгівлі не може співіснувати з війною, і рано чи пізно цей дух оволодіває кожною людиною. Адже серед усіх тих сил (або засобів), які належать нації, економічна влада може бути найнадійнішою для того, щоб змусити людей переслідувати благородну мету миру (хоч і не з моральних спонукань); і який би частині світу не загрожувала війна, вони намагатимуться відвернути її за допомогою переговорів, так, як наче вони були створені для цієї мети завжди» [Kant 1794].

Щоб побудувати такий світ необхідно з чогось почати, і Кант пропонує почати з відмови від регулярних армій («Регулярні армії» постійно загрожують іншим державам своєю готовністю в будь-який момент розпочати війну [Kant 1794]. Ідея чудова, але ми бачимо багато прикладів, що на практиці це може бути складною для виконання. Наприклад, Україна відмовилася від ядерної зброї, а зараз Росія погрожує її ядерним ударом. Існує досвід країн, які відмовилися від регулярної армії і побудували майже абсолютно безпечне суспільство – наприклад, Ісландія майже відповідає високим стандартам Канта і є суспільством надзвичайного рівня самосвідомості (з високим індексом Джині і соціальної підтримки) та безпеки. Але значна частина держав існує нескінченно далеко від стандартів Канта – наприклад тотальна брехня інфопростору Росії призводить до того, що біля дверей може з'явитись не тільки вбивця, але службовці, які прийдуть вас заарештовувати за те, що ви не підтримуєте офіційну брехню.

Саме з брехні починається порушення принципу «не використовувати іншу людину просто як засіб» [Kant 1785], тобто категоричного імперативу, найбільш важливого для Канта принципу. С. Шевцов висловив цікаве зауваження щодо того, наскільки Кант вірив у можливість людиною виконати вимоги імперативу: «Будь-які імперативи висловлюють обов'язок [Kant 1977: 119], який онтологічно відрізняється від реальності (до якої належать конкретні дії, які вже вчинені), імперативи спрямовані на підпорядкування волі розуму [Kant 1977: 123], вони не є принципами реальності. Слід також враховувати, що Кант визнає неминучість використання інших людей як засіб, він не пропонує цілком позбавитися такого ставлення, лише наполягає, щоб ми не обмежувалися 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)) [Шевцов 2022].

«Bloß» в даному випадку «niemals bloß als Mittel» може бути перекладено і як «лише» і як «просто» (наприклад, у Тофтула переклад «лише» [Тофтул 2015], але є переклад «ніколи не просто як засіб» [Payne 2015]), відповідно не зовсім коректним вважати, що Кант припускав використання людини як засіб, скоріше він говорив, що є примітивне відношення до людини як до засобу і є більш коректне, як до цілі.

Проте його імператив дійсно не тотожний юридичному закону, тому що «Етика не формулює законів, а лише максими» (*Die Ethik gibt nicht Gesetze für die Handlungen (denn das tut das Ius) sondern nur für die Maximen der Handlungen*) [Kant 1797a].

«Заборони негуманного» у Канта не схожі на конвенції з переліком того, що має бути неприпустимим. Девіс зазначає, що тортури і інші види неприпустимої жорстокості зображені Кантом як шокуючи та негуманні [Davis 2004], і головне, що можна додати – як не розумні. Він пояснює те, що тортури і катування «змушують глядача червоніти від сорому за приналежність до виду», і шок перш за все спричинений тим, що людина має розум, який є універсальним орієнтиром, не схильним до жорстокості і інших видів неприпустимого поганого поведіння, в той час як є люди, які цим не користуються (у Канта була мрія, щоб політиків змушували вивчати філософію – він розповідає про це в «релігії»). Питання по Канту скоріше у внутрішній самодисципліні: «підпорядкувати всі свої здібності та нахили своїй владі (розуму)» [Kant 1797a].

А що зробити, якщо з дисципліною проблеми і з самодисципліною, щоб не приходило в голову брехати, чи інші нелюдські, неправомірні та неприпустимі дії? А Кант, виявляється полюбляв майндфулнес і висловлювався цілковито в дусі сучасних настанов ВООЗ та інших сервісів *mental health psychological support* – «Справжня сила чесноти – це розум у спокої, з обдуманим і твердим рішенням застосувати свій закон на практиці. Це стан *здоров'я* в моральному житті» [Kant 1797a]. Одна з проблем, яка цьому заважає – це відсутність вдячності (вдячність – одна з вимог і вправ в сучасній когнітивно-поведінковій терапії).

Розум налаштовує нас на *wohlthätig* (милосердя, доброзичливість) і на «Робити собі добро настільки, наскільки це необхідно для того, щоб отримати задоволення від життя» [Kant 1797a].

А брехня відповідно забирає у нас можливість цього шляху.

Висновки

Межами неприпустимої жорстокості (нелюдського, негідного людини) є те, що порушує людську гідність, і брехня є усвідомленою та послідовною відмовою від гідності, яка прямо протилежна «природній меті здатності людини передавати свої думки, і тому є відмовою від своєї особистості», тому брехун – це «лише одна оманлива зовнішність людини, а не сама людина».

Гідність для Канта – це бути людиною, (будь-якою, не обов'язково гуманною людиною, чи якоюсь особливою людиною – Кант заперечував існування «різних категорій людей – більш гідних та менш гідних. Наприклад не припускав існування «людей не гідних правди»), але за Кантом бути людиною – це ще й мати «обов'язок перед собою в розвитку і підвищенні своєї природної досконалості» [Kant 1797a].

Список використаної літератури

- Попович, Т. П. (2021) *Класифікація обов'язків згідно вчення І. Канта*, у: Науковий вісник Ужгородського Національного Університету. URL: <https://visnyk-juris-uzhnu.com/wp-content/uploads/2021/11/6.pdf> (дата звернення: 12.10.2024).
- Тофтул, М. Г. (2014) *Сучасний словник з етики*: Словник, Житомир, Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 416 с.
- Фельдман, О. Б. (2015) *Довіра та щирість як передумови зовнішньої та внутрішньої відкритості людини*, у: Гуманітарний вісник ЗДІА, № 60. URL: https://old-zdia.znu.edu.ua/gazeta/gvzdia_61_110_119.pdf (дата звернення 12.10.2024).
- Шевцов, С. (2022) *Парадокс насильства*, у: Діа́ла / Докса, вип. 2 (38), с. 53–75. DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2022.2\(38\).283063](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2022.2(38).283063).
- Barry, P. B. (2015) *The Kantian Case Against Torture*, in: *Philosophy (Cambridge University Press)*. Retrieved October 10, 2024 from <http://journals.cambridge.org/action/displayJournal?jid=PH>
- Davis, M. (2004) *The Moral Justifiability of Torture and other Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment*. Retrieved October 10, 2024 from: https://www.researchgate.net/publication/269738308_The_Moral_Justifiability_of_Torture_and_other_Cruel_Inhuman_or_Degrading_Treatment
- Dubbink, W. (2023) *Kant on Lying in Extreme Situations*, in: *Kant-Studien* <https://doi.org/10.1515/kant-2023-2043>. Retrieved October 10, 2024 from <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/kant-2023-2043/html>
- Cholbi, M. (2009) *The Murderer at the Door: What Kant Should Have Said*, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 79 (1), pp. 17–46. DOI: 10.1111/j.1933-1592.2009.00265.x.
- Halberstam, J. (1988) *From Kant to Auschwitz*, in: *Social Theory and Practice*, vol. 14, № 1 (Spring 1988), pp. 41–54, published by: Florida State University Department of Philosophy. Retrieved October 10, 2024 from <https://www.jstor.org/stable/23558995>

- Kant, I. (1797a) *Die Metaphysik der Sitten*. Retrieved October 10, 2024 from <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Kant,+Immanuel/Die+Metaphysik+der+Sitten>
- Kant (1794) *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Retrieved October 10, 2024 from <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Kant,+Immanuel/Die+Religion+innerhalb+der+Grenzen+der+blo%C3%9Fen+Vernunft>
- Kant, I. (1785) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Retrieved October 10, 2024 from <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Kant,+Immanuel/Grundlegung+zur+Metaphysik+der+Sitten>
- Kant, I. (1797b) *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*. Retrieved October 10, 2024 from <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Kant,+Immanuel/%C3%9Cber+ein+vormeintes+Recht+aus+Menschenliebe+zu+l%C3%BCgen>
- Langgässer, E. *Encyclopedia.com*. Retrieved October 10, 2024 from <https://www.encyclopedia.com/women/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/langgasser-elisabeth-1899-1950>
- Mahon, J. E. (2006) *Kant and the perfect duty to others not to lie*, in: *British Journal for the History of Philosophy*, 14 (4), p. 653.
- Payne, R. W. (2015) *Respect for Persons – Kant’s Moral Theory*. Original source. Retrieved October 10, 2024 from <https://commons.bellevuecollege.edu/wrussellpayne/an-introduction-to-philosophy/>
- Varden, H. (2010) *Kant and Lying to the Murderer at the Door. One More Time: Kant’s Legal Philosophy and Lies to Murderers and Nazis*. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9833.2010.01507.x>. Retrieved October 10, 2024 from <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-9833.2010.01507.x>
- Wood, A. W. *Kant and the right to lie reviewed essay: On a supposed right to lie from philanthropy*, by Inmanuel Kant (1797), in: *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, núm. 15, julio-diciembre, 2011, pp. 96-116. Retrieved October 10, 2024 from <https://www.redalyc.org/pdf/854/85420750006.pdf>

Nataliia Borodina

LYING AS UNACCEPTABLE CRUELTY IN KANT’S THEORY

The article considers the limits of unacceptable cruelty (inhuman, unworthy person) in Kant and whether lying meets these limits. Research has shown that the “Murderer at the Door” paradox greatly discredited Kant’s ethical teaching (Kant replied that one should not lie even to a murderer who has come to kill your friend) and even led to accusations that Kant was aiding and abetting the Holocaust, but Kant’s theory did not presuppose harm to living beings (according to Kant, man’s duty is to preserve human nature) and respect for human dignity, and lying is

exactly the denial of dignity, therefore it should be considered unacceptable inhuman cruelty towards oneself and others.

The limits of unacceptable cruelty are that which violates human dignity, and lying is a conscious and consistent denial of dignity, which is directly opposed to “the natural purpose of man’s ability to communicate his thoughts, and is therefore a denial of his personality”, so a liar – this is “only one deceptive appearance of a person, not the person himself”.

Dignity for Kant is to be a person (any person, not necessarily a kind person, or some special person – Kant denied the existence of different categories of people – more worthy and less worthy. For example, he did not assume the existence of “people not worthy of the truth”. However, according to Kant, to be human is also to have “a duty to oneself in the development and improvement of one’s natural perfection”.

Keywords: Kant, murderer at the door, lies, ethics, categorical imperative, metaphysics of morality.

References

- Popovych, T. P. (2021) *Klasyfikatsiya obovyazkiv z-hidno vchennya I. Kanta* [Classification of duties according to the teachings of I. Kant], in: *Naukovyy visnyk Uzhhorodskoho Natsionalnoho Universytetu*. Retrieved October 10, 2024 from <https://visnyk-juris-uzhnu.com/wp-content/uploads/2021/11/6.pdf> (in Ukrainian).
- Toftul, M. H. (2014) *Suchasnyy slovnyk z etyky* [Modern Dictionary on Ethics]: Slovnyk, Zhytomyr, Vyd-vo ZHDU im. I. Franka, 416 p. (in Ukrainian)
- Feldman, O. B. (2015) *Dovira ta shchyryst yak peredumovy zovnishn'oyi ta vnutrishnoyi vidkrytosti lyudyny* [Trust and sincerity as prerequisites for external and internal openness of a person], in: *Humanitarnyy visnyk ZDIA*, № 60. Retrieved October 10, 2024 from https://old-zdia.znu.edu.ua/gazeta/gvzdia_61_110_119.pdf (in Ukrainian).
- Shevtsov, S. (2022) *Paradoks nasylstva, u: Дόξα / Докса. Zbirnyk naukovykh prats z filosofii ta filolohii*, vyp. 2(38), pp. 53–75. DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2022.2\(38\).283063](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2022.2(38).283063).
- Barry, P. B. (2015) *The Kantian Case Against Torture*, in: *Philosophy* (Cambridge University Press). Retrieved October 10, 2024 from <http://journals.cambridge.org/action/displayJournal?jid=PH>
- Davis, M. (2004) *The Moral Justifiability of Torture and other Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment*. Retrieved October 10, 2024 from: https://www.researchgate.net/publication/269738308_The_Moral_Justifiability_of_Torture_and_other_Cruel_Inhuman_or_Degrading_Treatment
- Dubbink, W. (2023) *Kant on Lying in Extreme Situations*, in: *Kant-Studien* <https://doi.org/10.1515/kant-2023-2043>. Retrieved October 10, 2024 from <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/kant-2023-2043/html>

- Cholbi, M. (2009) *The Murderer at the Door: What Kant Should Have Said*, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 79 (1), pp. 17–46. DOI: 10.1111/j.1933-1592.2009.00265.x.
- Halberstam, J. (1988) *From Kant to Auschwitz*, in: *Social Theory and Practice*, vol. 14, № 1 (Spring 1988), pp. 41–54, published by: Florida State University Department of Philosophy. Retrieved October 10, 2024 from <https://www.jstor.org/stable/23558995>
- Kant, I. (1797a) *Die Metaphysik der Sitten*. Retrieved October 10, 2024 from <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Kant,+Immanuel/Die+Metaphysik+der+Sitten>
- Kant (1794) *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Retrieved October 10, 2024 from <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Kant,+Immanuel/Die+Religion+innerhalb+der+Grenzen+der+blo%C3%9Fen+Vernunft>
- Kant, I. (1785) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Retrieved October 10, 2024 from <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Kant,+Immanuel/Grundlegung+zur+Metaphysik+der+Sitten>
- Kant, I. (1797b) *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*. Retrieved October 10, 2024 from <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Kant,+Immanuel/%C3%9Cber+ein+vormeintes+Recht+aus+Menschenliebe+zu+l%C3%BCgen>
- Langgässer, E. *Encyclopedia.com*. Retrieved October 10, 2024 from <https://www.encyclopedia.com/women/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/langgasser-elisabeth-1899-1950>
- Mahon, J. E. (2006) *Kant and the perfect duty to others not to lie*, in: *British Journal for the History of Philosophy*, 14 (4), p. 653.
- Payne, R. W. (2015) *Respect for Persons – Kant’s Moral Theory*. Original source. Retrieved October 10, 2024 from <https://commons.bellevuecollege.edu/wrussellpayne/an-introduction-to-philosophy/>
- Varden, H. (2010) *Kant and Lying to the Murderer at the Door. One More Time: Kant’s Legal Philosophy and Lies to Murderers and Nazis*. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9833.2010.01507.x>. Retrieved October 10, 2024 from <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-9833.2010.01507.x>
- Wood, A. W. *Kant and the right to lie reviewed essay: On a supposed right to lie from philanthropy, by Immanuel Kant (1797)*, in: *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, núm. 15, julio-diciembre, 2011, pp. 96–116. Retrieved October 10, 2024 from <https://www.redalyc.org/pdf/854/85420750006.pdf>

Розділ 2.
ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ
ІНТЕНЦІЇ В СВІТОВІЙ КУЛЬТУРІ

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2\(42\).333057](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2(42).333057)

УДК 130.2:141.3 Ірина Сумченко, Віталія Готинян-Журавльова

МІФ ЯК ФОРМА ПРОЄКТИВНОСТІ:**НЕОКАНТІАНСЬКА КОНЦЕПЦІЯ Е. КАССІРЕРА**

У статті досліджується філософська інтерпретація міфотворчості в межах неокантіанської концепції Е. Кассієра, де міф розглядається як форма проєктивності – символічна структура, за допомогою якої суб'єкт активно проєктує смисл на реальність, а не пасивно відображає її. Також аналізуються ключові характеристики міфу, такі як його емоційна інтенсивність, наративна структура та метафорична природа. Особливу увагу приділено актуальності концепції Е. Кассієра для аналізу сучасних явищ, зокрема політичної міфології та міфотворчості в цифрову добу, демонструючи її інструментальну цінність для розуміння сучасних символічних структур.

Ключові слова: неокантіанство, філософія культури, міф, проєктивність, цифрова доба, сучасна міфологія, *animal symbolicum*.

У сучасній гуманітаристиці міфологія розглядається не лише як система архаїчних вірувань, а й як форма символічного мислення, що структурує людське сприйняття світу. Ернст Кассієр (1874–1945), видатний німецький філософ неокантіанської традиції, концептуалізував міф як особливий тип символічної форми. Його підхід дозволив переосмислити не лише значення міфологічного мислення, а й його зв'язок із пізнанням, культурою та історією.

Актуальність запропонованої теми полягає у зростаючому інтересі до ролі міфу в сучасному суспільстві, зокрема в контексті політичної міфології, масової культури та колективної свідомості. Концепція Е. Кассієра є важливим інструментом для аналізу цих явищ, оскільки міф у ній розглядається як динамічний процес створення смислів, що продовжується у сучасному світі. В умовах цифрової доби, де інформаційні технології сприяють поширенню нових форм міфотворчості, ідеї Кассієра стають ще більш актуальними. Вони дають змогу аналізувати, як міфологічні структури використовуються у медіа, рекламі та політичній риториці для конструювання нових соціальних реальностей.

Попри багатогранність філософської спадщини Кассієра, теоретичних розвідок вітчизняних авторів, які б містили її аналіз, небагато. Цій тематиці присвячені статті О. Бороденка [Бороденко 2021: 14–18], С. Р. Гаєвської [Гаєвська 2015: 77–83], М. А. Мінакова [Мінаков 2006: 111–122], О. Д. Яценка [Яценко 2019: 7–21].

Метою даної статті є дослідження особливостей тлумачення Кассієром міфології як проєктивної форми людського пізнання та аналіз використання його інтерпретації для аналізу сучасних символічних структур культури.

Кассіер, один із найвидатніших філософів ХХ століття, розробив ґрунтовну концепцію символічних форм, яка стала центральною віссю його філософської системи. Ця концепція дозволила йому вийти за межі традиційного розуміння пізнання і запропонувати новий погляд на культурні феномени, зокрема на міф. Філософія Кассієра глибоко вкорінена в традиції неокантіанства, зокрема Марбурзької школи, основними представниками якої були Г. Коген і П. Наторп. Від неокантіанців Кассієр успадкував ключову ідею про активну, формотворчу роль суб'єкта в процесі пізнання.

Для І. Канта свідомість не є пасивним «дзеркалом», а активно конструє реальність за допомогою апіорних форм чуттєвості (простір і час) та апіорних категорій розсудку (наприклад, причинність, субстанція). Без цих апіорних структур пізнання було б неможливим, оскільки досвід залишався б хаотичним потоком вражень. Об'єктивність пізнання, на думку Канта, забезпечується саме універсальністю цих категорій.

Кассієр пішов далі, розширивши кантівське розуміння апіорних форм. Якщо Кант зосереджувався переважно на категоріях, що лежать в основі наукового пізнання, то Кассієр застосував цей принцип до всіх сфер людської діяльності, включаючи мову, міф, мистецтво, релігію та історію. Для нього ці сфери не є просто відображенням дійсності, а є різними «органами» пізнання, способами, за допомогою яких людина надає сенс світу, організовує свій досвід і формує власну реальність.

Таким чином, німецький філософ здійснив перехід від трансцендентальної логіки до трансцендентальної естетики та трансцендентальної антропології. Кассієр стверджував, що якщо Кант виявив апіорні умови можливості наукового досвіду, то завданням філософії є виявити апіорні умови можливості культурного досвіду в цілому: «Філософія Канта, таким чином, не є завершеною системою; це скоріше проблема, яку він передав нащадкам. Нам залишається продовжити його роботу і розширити його трансцендентальну методологію на нові області духу, на ті, що не були повністю охоплені його первинним дослідженням» [Cassirer 1955a: 16].

На думку Кассієра, форми, які структурують людське сприйняття світу, не обмежуються лише логічними категоріями, а «включають також символічні способи формування значень» [Яценко 2019: 10]. Це був фундаментальний крок від неокантіанського епістемологічного ідеалізму до більш широкого культурно-філософського ідеалізму, де не лише наука, а й уся сукупність культурних феноменів розглядається як активне творення людського духу.

Символічні форми в інтерпретації Кассієра є ключовими концептами його філософії. Це не просто умовні знаки чи абстрактні поняття; це динамічні системи, які активно структурують людський досвід, роблять його зрозумілим і надають йому значення. Кожна символічна форма має свою власну «логіку», свої власні правила конструювання реальності, свій власний спосіб перетворення хаотичного потоку вражень на осмислений порядок.

Кассієр визначає «символічні форми як різні способи, в яких свідомість конститує для себе “світ”, і які слугують їй для втілення її власних функцій і реалізації її власних структур» [Cassirer 1955a: 12]. Саме через ці символічні форми людина стає «animal symbolicum» – істотою, що живе не в безпосередній фізичній реальності, а у світі символів. Кассієр підкреслює, що хоча кожна із символічних форма має свої унікальні характеристики, всі вони взаємодіють і переплітаються між собою, формуючи складну мережу людської культури. Так, у давнину «...відбувалося відтворення усталених взірців, сюжетів, міфологем» [Сумченко 2017: 67].

У системі Кассієра міф посідає особливе місце як одна з первинних і фундаментальних символічних форм. Він є не просто «примітивною» чи «хибною» формою мислення, яку замінюють наука чи раціональність, а радше самостійним способом конструювання реальності, що має власну логіку та значення для людського досвіду.

На відміну від інших символічних форм, міф характеризується своїм специфічним способом організації досвіду, що ґрунтується на емоційній забарвленості, образності та безпосередньому переживанні. Так, на думку Кассієра, «міфічний світ є світом афективних якостей. Він переживається як потік почуттів і емоцій, а не як послідовність об'єктивних фактів. Тут “логіка” не є логікою понять, а логікою почуттів» [Cassirer 1955b: 83].

Далі Кассієр поглиблює своє розуміння міфу, зазначаючи, що його основою є емоційний образ – первісна форма пізнання, яка передуює логічному мисленню та тісно пов'язана з міфологічним світоглядом. Оповідна історія в міфічному мисленні слугує не просто послідовністю подій, а способом структурування та осмислення цього емоційного досвіду. А метафорична природа міфу проявляється в його здатності створювати символи, що уособлюють ці емоційні образи, роблячи їх доступними для розуміння. Міф не пояснює світ, а виражає його через взаємодію почуттів та уяви, черпаючи життєву силу з резонансу з глибинними, ірраціональними аспектами психіки. Отже, для Кассієра міф є формою символізму, де емоційний образ трансформується в колективне знання через оповідну історію та її метафоричну природу.

Якщо наука прагне до об'єктивності, універсальності та абстрактних законів, а мистецтво – до естетичної виразності та індивідуального переживання, то міф функціонує на рівні колективного та безпосереднього осмислення світу, де межі між суб'єктивним і об'єктивним, зовнішнім і внутрішнім, реальним і уявним часто розмиті. Це забезпечує міфу потужну силу для формування світогляду, адже він не лише пояснює явища, а й надає їм смислового та ціннісного навантаження.

Кассієр підкреслює, що в міфологічному мисленні час і простір не є окремими категоріями, а тісно переплетені. Сакральні події відбуваються в сакральних місцях, і ці місця зберігають енергію минулих міфічних подій. Наприклад, певна гора може бути священною, тому що на ній відбулася важлива подія творіння світу, а певна річка – тому що вона є шляхом душ

померлих. Таким чином, міф створює цілісний, взаємопов'язаний світ, де кожен елемент часу і простору наповнений смыслом і відіграє певну роль у загальній символічній системі. Ця якісна, афективно забарвлена і проєктивна природа часу та простору в міфі підкреслює його відмінність від раціональних форм пізнання і демонструє, як міфологічна свідомість створює власну унікальну реальність. Міф створює цілісну картину світу, де кожне явище має своє місце і значення в ширшому космічному порядку, що відповідає глибинній потребі людини в єдності та зв'язності.

Міф, на думку Кассіра, є формою проєктивності, оскільки він дозволяє людині «проєктувати» свої внутрішні стани, бажання та колективні переживання на зовнішній світ, надаючи йому сенсу та значення: «Міф є первісною і безпосередньою формою людського виразу, в якій внутрішній афективний стан знаходить свою об'єктивацію у зовнішньому світі, проєктуючи на нього людські страхи та надії...» [Cassirer 1955b: 75]. Через міф людина не просто пасивно сприймає дійсність, а й активно створює її символічний образ, роблячи світ зрозумілим і керованим (хоча б у символічному плані).

У філософії Кассіра поняття проєктивності є не просто психологічним терміном, а фундаментальним концептом, що розкриває саму природу людського пізнання та взаємодії зі світом. Свідомість, стикаючись з хаотичним потоком чуттєвих даних, «проєктує» на нього свої власні внутрішні структури та форми, надаючи йому сенсу. Без цього активного втручання свідомості, світ залишався б безглуздом. Ця проєктивність дозволяє перетворити необроблені дані на осмислені об'єкти, активно конструюючи зв'язки, класифікуючи явища та формуючи цілісні образи й наративи.

У міфології проєктивність проявляється у «одухотворенні» природи. Людські якості, емоції та наміри «проєктуються» на неживі об'єкти або природні явища, приписуючи їм «душу» та «волю». Наслідком цієї проєктивної діяльності є не лише індивідуальне пізнання, але й формування цілого культурного світу. Мова, міф, мистецтво, релігія та наука – це результати цієї фундаментальної проєктивної здатності людини. Таким чином, для Кассіра проєктивність є творчою характеристикою, що лежить в основі всіх форм людської культури і дозволяє людині жити у світі, наповненому смислами.

Через цю проєктивність міф створює власну, цілісну «реальність», яка для міфологічної свідомості є абсолютно достовірною і правдивою. Ця реальність не ґрунтується на логічних висновках чи емпіричній перевірці, а на силі переживання та колективного уявлення. Це не ілюзія в сенсі омани, а дієва система значень, що визначає поведінку, ритуали, соціальні норми та весь світогляд людини і спільноти.

Хоча Кассіер вважав, що міф є однією з первинних форм мислення, він рішуче заперечував ідею про його повне «відмирання» з розвитком раціональності. Навпаки, він підкреслював, що «міфологічне мислення

продовжує відігравати значну, хоча й часто неусвідомлену, роль у сучасній культурі та суспільстві» [Бороденко 2021: 17], проникаючи навіть у ті сфери, які, здавалося б, керуються виключно наукою та логікою. Кассієр тлумачив міф як явище, що постійно присутнє та що формує наші уявлення про світ, цінності та суспільні відносини.

Сучасна історія, за Кассієром, не може бути повністю відділена від міфологічного елементу, оскільки вона завжди включає елементи вибору, інтерпретації та створення певних значущих наративів про минуле. Національні міфи про походження, про «золотий вік», про героїв-засновників або про спільні історичні випробування – все це приклади міфологічного мислення, що об'єднують людей навколо спільних цінностей, цілей та історії. Вони створюють відчуття приналежності, спадкоємності та спільної долі.

У своїй пізній праці «Міф про державу» (1946) Кассієр провів детальний аналіз особливостей функціонування політичних міфів у сучасному суспільстві. Це можуть бути міфи про «ідеального лідера», «винятковість нації», «світову змову» або «шлях до утопії». Вони функціонують так само, як стародавні міфи, надаючи сенс і напрямок колективним діям, мобілізуючи маси, легітимізуючи владу або виправдовуючи певні політичні рішення. Ці міфи апелюють до емоцій, а не до раціональних аргументів, і часто стають надзвичайно впливовими, особливо в кризові періоди. Проте існує і їхня відмінність порівняно з архаїчними міфами: «нові політичні міфи не виникають спонтанно, вони не є диким плодом неприборканої сили. Навпаки, вони являють собою штучні витвори, створені вмілими та спритними “майстрами”. Нашому XX ст. – великій епосі технічної цивілізації – призначено було створити нову техніку міфу, оскільки міфи можуть створюватися так само й відповідно до тих самих правил, що й будь-яка інша сучасна зброя» [Cassirer 1946: 148].

Кассієр не закликав до повернення міфологічного мислення чи відмови від раціональності. Його мета полягала в доведенні ідеї про те, що міф як невід'ємна складова людського духу не зникає, а трансформується, проникаючи в інші символічні форми. Розуміння міфу як форми проєктивності допомагає пояснити, чому певні ідеї, символи та образи мають таку потужну владу над людською свідомістю, навіть у епоху науки та інформації, і як вони продовжують формувати нашу культуру та суспільство.

Концепція Кассієра виявилася надзвичайно корисною для осмислення феноменів цифрової доби, де процеси міфотворчості набувають нових форм і масштабу. Онлайн-ігри, соціальні мережі, метавсесвіти, фандоми та онлайн-субкультури створюють нові символічні світи, де користувачі конструюють свої віртуальні ідентичності, приймають на себе ролі, живуть за певними правилами та наративами. Ці віртуальні простори є яскравими прикладами того, як людина продовжує створювати символічні форми, що замінюють або доповнюють фізичну реальність, і де «істина» часто є результатом колективної згоди в межах певного віртуального міфу.

Виникають також інформаційні «бульбашки», в яких люди споживають лише ту інформацію, яка підтверджує їхні вже існуючі переконання. Це створює умови для формування локальних «міфів» та «реальностей», які важко спростувати раціональними аргументами. Фейкові новини, конспірологічні теорії та альтернативні факти функціонують як своєрідні міфи, що створюють для своїх прихильників цілісний, хоч і спотворений, образ світу. Це свідчить про те, що людська потреба в символічному осмисленні світу та творенні смислів залишається домінуючою, і міфологічне мислення може бути легко реактивоване у нових формах, які використовують сучасні технології.

Отже, концепція символічних форм Кассіра надає потужний інструментарій для аналізу динаміки культури, політики та людського пізнання в цифрову добу. Вона допомагає зрозуміти, що попри технологічний прогрес, людина залишається «animal symbolicum», постійно створюючи та живучи у світі смислів, де міф як первинна форма проєктивності відіграє значну роль.

Список використаної літератури

- Бороденко, О. (2021) *Символізація міфічного простору в філософії Ернста Кассіра*, в: *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка*. Серія «Філософія», № 43, сс. 14–18.
- Гаєвська, С. Р. (2015) *Людина в парадигмі «символічних форм» Е. Кассіра*, в: *Вісник Черкаського університету*, № 11 (344), сс. 77–83.
- Мінаков, М. А. (2006) *Поняття прафеноменів та культурного досвіду у філософії Е. Кассіра*, в: *Мультиверсум: філософський альманах*, вип. 54, Київ : Український Центр духовної культури, сс. 111–122.
- Сумченко, І. В. (2017) *«Забування» та «забуття» як феномени культури*, в: *Доща / Докса: збірник наукових праць з філософії та філології*, вип. 2 (28). *Пам'ять та забуття*, сс. 65–74.
- Яценко, О. Д. (2019) *Конститутивні функції символічних форм культури Е. Кассіра*, в: *Освітній дискурс: збірник наукових праць*, № 15 (7–8), сс. 7–21.
- Cassirer, E. (1946) *The myth of the state*. New Haven and London: Yale University Press, Oxford University Press, 320 p.
- Cassirer, E. (1955a) *The Philosophy of Symbolic Forms*. Vol. 1: Language / trans. Ralph Manheim. New Haven/London: Yale University Press, 328 p.
- Cassirer, E. (1955b) *The Philosophy of Symbolic Forms*. Vol. 2: Mythical Thought / trans. Ralph Manheim. New Haven / London: Yale University Press, 285 p.

Iryna Sumchenko, Vitaliia Hotynian-Zhuravlova

MYTH AS A FORM OF PROJECTIVITY:

E. CASSIRER'S NEO-KANTIAN CONCEPT

The article explores the philosophical interpretation of myth-making within the framework of E. Cassirer's neo-Kantian concept. Myth is considered as a form of projectivity – a symbolic structure through which the subject actively projects meaning onto reality, rather than passively reflecting it. According to the German philosopher, myth is a special stage in the evolution of human consciousness, preceding rational and scientific ways of thinking. The development of Cassirer's ideas from Kant's transcendental logic to broad cultural and philosophical idealism is considered, where myth appears as a primary symbolic form with its own unique logic of time and space. It is emphasized that for Cassirer, myth is not just an illusion or a product of irrationality, but a legitimate and necessary form of understanding the world, which performs not only a cognitive, but also an existential function, helping people navigate the world through the creation of a symbolic order. Key characteristics of myth, such as its emotional intensity, narrative structure, and metaphorical nature, are also analyzed, and Cassirer's distinction between projection and representation becomes central to the interpretation of myth as a dynamic act of meaning-making. It is investigated how Cassirer's ideas allow us to explain the mechanisms of myth functioning in the media space, social networks, and virtual worlds, emphasizing the unchanging role of mythological thinking in the formation of modern reality. Particular attention is paid to the relevance of Cassirer's concept for the analysis of contemporary phenomena, in particular political mythology and mythmaking in the digital age, demonstrating its instrumental value for understanding modern symbolic structures.

Keywords: neo-Kantianism, philosophy of culture, myth, projectivity, digital age, modern mythology, animal symbolicum.

References

- Borodenko, O. (2021) Symvolizatsiya mifichnoho prostoru v filosofiyi Ernsta Kassirera [Symbolization of mythical space in the philosophy of Ernst Cassirer], in: *Lyudynoznavchi studiyi: zbirnyk naukovykh prats Drohobyskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Seriya «Filosofiya»*, № 43, pp. 14–18.
- Hayevska, S. R. (2015) *Lyudyna v paradyhmi «symvolichnykh form» E. Kassirera* [Man in the paradigm of «symbolic forms» by E. Cassirer], in: *Visnyk Cherkaskoho universytetu*, № 11 (344), pp. 77–83.
- Minakov, M. A. (2006) *Ponyattya prafenomeniv ta kulturnogo dosvidu u filosofii E. Kassirera* [The concept of pre-phenomena and cultural experience in the philosophy of E. Cassirer], in: *Multyversum: filosofskyy almanakh*, vyp. 54, Kyiv: Ukrayinskyy Tsentr dukhovnoyi kultury, pp. 111–122.
- Sumchenko, I.V. (2017) «Zabuvannia» ta «zabuttia» yak fenomeny kultury, [«Forgetting» and «oblivion» as phenomena of culture] in: *Δόξα / Докса*:

zbirnyk naukovykh prats z filosofii ta filologii: vyp. 2 (28). *Pamiat ta zabuttia*, pp. 65–74.

Yatsenko, O. D. (2019) *Konstytutyvni funktsii symvolichnykh form kultury E. Kassirera* [Constitutive functions of symbolic forms of culture E. Cassirer], in: *Osvitniy diskurs: zbirnyk naukovykh prats*, № 15 (7–8), pp. 7–21.

Cassirer, E. (1946) *The myth of the state*. New Haven and London: Yale University Press, Oxford University Press, 320 p.

Cassirer, E. (1955a) *The Philosophy of Symbolic Forms*. Vol. 1: Language / trans. Ralph Manheim. New Haven/London: Yale University Press, 328 p.

Cassirer, E. (1955b) *The Philosophy of Symbolic Forms*. Vol. 2: Mythical Thought / trans. Ralph Manheim. New Haven / London: Yale University Press, 285 p.

Стаття надійшла до редакції 1.10.2024

Стаття прийнята 1.11.2024

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2\(42\).333058](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2(42).333058)

УДК 130.2

Ніна Ковальова, Віктор Левченко

КРИТИЧНА РЕЦЕПЦІЯ П. М. БІЦІЛЛІ КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНИХ ПОГЛЯДІВ ШПЕНГЛЕРА

У статті розглянута науковий доробок П. М. Біциллі, який значний час своєї діяльності викладав в університеті та інших вищих навчальних закладах Одеси. Акцентовуються його концептуальні положення, що перебували у тренді тих змін, які відбувались в царині гуманітаристиці протягом ХХ століття, в науках про культуру зокрема. Автори звертають увагу на методологічні розробки Біциллі, який стверджує необхідність позбавлення від спекулятивних конструкцій, з одного боку, та позитивістського спрощення в дослідженнях культури. Він будує своєрідну концепцію морфології культури, перегукуючись тим самим з культурно-історичними поглядами О. Шпенглера. Біциллі піддає критичному аналізу концептуальні засади філософії культури Шпенглера і одночасно спирається на елементи категоріального апарату, що використовує Шпенглер. До статті додаються авторські переклади українською двох рецензій Біциллі на основні твори Шпенглера.

Ключові слова: Біциллі, Шпенглер, культура, теорія культури, історія культури, філософія культури, інтерпретація культури, авангардні пошуки в культурі.

Кардинальні соціальні зрушення, що відбувалися наприкінці минулого століття та зараз, викликають зміну ідеологем і світоглядних принципів, що визначають становлення та розвиток західної цивілізації. Вони призвели, зокрема, до відмови від панування багатьох детерміністичних ідей, таких як неминучість прогресу, об'єктивність та зумовленість суспільних процесів, примусова вставленість чи вбудованість окремої людини у різні структури, системи та обов'язкові способи життя. Відповідно, всі ці зрушення демонструють зростаючу роль культури у регуляції людської поведінки. Сучасна людина, будуючи своє буття, використовує культуру як активну форму для нормалізації та організації своєї діяльності. Тому ці надзвичайно відчутні соціо-культурні зміни та зрушення викликають у наш час інтерес до аналогічної ситуації, що позначилася на гуманітаристиці першої третини ХХ століття. Той період історії гуманітарного знання характерний прагненням до методологічного і світоглядного оновлення при загостреній боротьбі напрямів і методів, і безпосередньо пов'язаний зі становленням культурології як науки.

Аналізуючи розвиток культурологічної думки важливим є звернути увагу на цікаві ідеї, що були запропоновані у творах нашого попередника Петра Михайловича Біциллі, який працював професором університету та інших вищих навчальних закладів Одеси в перші десятиріччя ХХ ст. На той час культурологічне дослідження перестає бути суто описативним і одержує свою наукову обґрунтованість за наявності чітких методологічних

принципів. Для праць Біциллі якраз характерна подібна захопленість методологічною рефлексією по відношенню до його історіософських та історико-культурних досліджень. З одного боку, розуміння феномена культури та її історичного розвитку у Біциллі позбавлене захопленості у вибудовуванні абстрактних спекулятивних схем. З іншого боку, він заперечує продуктивність виключно позитивістського підходу у дослідженні історичних фактів. Для нього байдуже реєстрування подій, якщо тільки таке можливе у всій чистоті, не є історія. Історія не може існувати без відомого вибору матеріалу та його зв'язування за допомогою творчого розуму. Будь-яка теорія «упереджена», та її цінність виявляється лише *post factum*. Критерієм для цього є можливість або неможливість укласти в її рамки факти, що спостерігаються. Відірваність фактів від теорії і демонструє її адекватність культурній епосі, що описується. Для історика культури важливо через форми предметності, побуту й мови виходити на виявлення духовної основи епохи, взятої у різноманітті її складових, оскільки історичні факти, для Біциллі, – це, передусім факти духовного життя, оскільки у історії стають «не продукти людської діяльності, але сама ця діяльність».

Оскільки, за Біциллі, неможливо відтворити минуле у всій його повноті, то перед істориком культури постає завдання відтворювати своєрідність історично-конкретного через розгляд смислової причетності його до духовного контексту епохи. Тому історія культури має виступати як концепція, що осягає життя як ціле у всьому різноманітті його конкретних проявів, яка шукає у них загальний зміст і єдність. Біциллі стверджує, що є спільний «дух» Культури, але не десь поза нею, над чи під нею, але саме і лише у її конкретних проявах, у речах та людях. Подібний методологічний підхід можна ідентифікувати як своєрідний «аристотелізм» (за аналогією з орієнтацією на виявлення «постійності» в самій речі, що є принциповою позицією філософії Аристотеля) щодо культурологічного дослідження, на відміну від «платонізму» дильтейського або рикертівського типу.

У центрі уваги історика культури, згідно з Біциллі, має бути, перш за все, соціальна свідомість, той психічний настрій, який співвідносить життя суспільства з прийнятою в ньому шкалою цінностей, з основними ідеалами та нормами. Саме вона може виступити теоретичним обґрунтуванням для побудови не тільки картини певної культурної епохи, а й вивіряти власне філософію культури самого дослідника. Аналізуючи підґрунтя роботи історика Біциллі наголошує на наступному алгоритмі його дій. Хаотичність історичного матеріалу переборна лише в тому випадку, якщо є якийсь масштаб цінностей. Конструюючи історичний процес, історик, користуючись цим масштабом, отримує певну картину історії. Неврахування системи цінностей призводить до того, що відтінки думки, те, що становить характерне, неповторне забарвлення культурної епохи, при викладі неминуче зникають. Розглядаючи і конструюючи певний період в історії культури, ми не зрозуміємо його, якщо не зможемо розкрити його психічну тенденцію, наприклад, тенденцію Відродження до «конкретності» і

прагнення охопити життя у всій його повноті або середньовічну тенденцію до ієрархо-символічного сприйняття світу. Предметом історії культури та основою для її періодизації має виступати спосіб «віднесення» характерних для певного періоду цінностей до деякої найзагальнішої, найвищої цінності.

У зв'язку з цим для Біциллі було значущим дослідницьке звернення до переживань пересічної, «середньої» людини епохи. Вони були скрупульозно проаналізовані у його роботах одеського періоду, особливо у книзі «Салімбене. Нариси італійського життя XIII століття», присвяченій дослідженню стилю мислення та світовідчуття францисканського ченця-хроніста та опису життєвих та ідеологічних тенденцій зрілого середньовіччя. Тут на прикладі поширення та засвоєння буденною свідомістю ідей св. Франциска Ассизького та Йоахіма Флорського виявляються вже у зрілому середньовіччі тенденції до виникнення національної та особистісної самосвідомості. З боку Біциллі це було спробою подолання традиційної для початку нашого століття історіографії, спробою знайти в особистості, її строю мислення та життя, кінцевий фактор історичного процесу.

«Економічні», «ідейні» та інші фактори мають для Біциллі значення тільки тоді, коли вони переломлюються у свідомості окремих осіб, стаючи мотивами, що опановують їхню волю і спрямовують їхню діяльність. Такі установки відбивали тенденцію в історичній науці спиратися на щось більш достовірне, ніж політичні події та дії «героїв», особистостей виняткових і тому не характерних для соціальних груп і не можуть слугувати показником конкретно-історичного рівня представленості соціальних цінностей та ідей. У зв'язку з цим він займається також проблемами соціально-історичної психології. Пізніше, вже після видання 1923 року роботи М. Блока «Феодальне суспільство», подібна методологія була популярна в західній гуманітаристиці і, зокрема, культурології. Вона розроблялася, наприклад, представниками знаменитої французької історичної школи «Анналів». Основний висновок, що випливає з подібної спрямованості дослідження, полягав у тому, що вивчаючи ментальність «середньої», пересічної людини можна вийти на уявлення про панораму мотивів, ідей та цінностей, що характеризують ментальність епохи. Запропоноване Біциллі вивчення світу повсякденності показує становлення конкретно-історичної соціальної об'єктивності через конституювання, породження смислів у потоці досвіду окремої особистості. Дана методологічний принцип створює можливості для реконструкції культурного універсуму доби, відтворення онтології та життєвого світу.

Культурний універсум, космос, постійно корелює в історії із внутрішнім світом особистості. Цей зв'язок пояснюється лише тим, що онтологічне уявлення є формою осмислення людського досвіду. Тому в процесі реконструювання світогляду, властивого певній культурній епосі, необхідно враховувати відображення потреби саморефлексії в людини на її погляди щодо зовнішнього світу. Так, критикуючи дослідницькі позиції датського історика культури Трельс-Лунда, в рецензії на його книгу Біциллі

пише, що «не може цілком задовольнити і загальна концепція автора: у розвитку світорозуміння він приділяє чільне місце лише космологічним уявленням, втрачаючи з поля зору інший бік, інше джерело ідей, що вкорінене в самій природі людини: боротьба космічних начал тому так оволоділа людським розумом, що в самій собі людина відкриває ті ж самі начала: світова трагедія – це відтворення трагедії особистої» [Біцилли 1913: 14]. Отже, культура є творче саморозкриття особистості зовні, самоствердження її через подолання власної обмеженості та прилучення до Космосу. Врахування цієї проекції дозволяє адекватніше сприймати в культурознавчих дослідженнях наукові погляди та світовідчуття людини певної історичної епохи, оскільки науковий світогляд є не що інше, як вираз у поняттях усієї сукупності переживань, що обумовлюються своєю чергою психічною структурою суб'єкта, що сприймає світ.

Цей методологічний принцип використовується самим Біцилли, зокрема, під час аналізу середньовічної онтології. «Світ середньовічної людини був невеликий, зрозумілий і зручно оглядаємий. Все в цьому світі було впорядковано, розподілено по місцях; всім і всьому було вказано власну справу та власну честь. Ніде не було порожніх місць і прогалин, але не було також нічого непотрібного і зайвого; кожен голос впливав в загальну гармонію і всяка тварюка, аж до чорта і злого язичника Магомета виконувала накреслену їй у програмі Провидіння роль, відбувала належний їй обов'язок... Середньовічний космос був не тільки дуже тісний, а й своєрідний, незважаючи на здавалося строкатість. Середньовічний художник і середньовічний мислитель були великими провінціалами, вони не могли відійти від глухих масштабів, піднятися над кругозором, що відкривається з рідної дзвіниці; вони прагнули не стільки до того, щоб розкрити макрокосм у мікркосмі, скільки до зворотного: стиснути “великий світ” до розмірів “малого”» [Біцилли 1916: 300–301].

Отже, основними методологічними установками для культурологічної концепції П. М. Біцилли є такі. По-перше, він поміщає до центру власних досліджень проблеми саморефлексії культурної епохи. По-друге, він підкреслює значущість в методологічному плані заміни в історичних роботах синтезу окремих явищ культури за змістом синтезом за психологічною формою. По-третє, він демонструє та ілюструє, що внутрішня цілісність і самостійність, перехід культури з одного ступеня на інший викликаються внутрішньою силою, що діє у самій культурі. Все це дозволяє нам вважати Біцилли одним із перших та послідовних прихильників концепції морфології культури у вітчизняній гуманітаристиці. У цьому аспекті цікаве ставлення Біцилли до такого видатного культуролога, його сучасника, який реалізує у своїх творах ідею морфологічного аналізу історико-культурних цілісностей, як О. Шпенглер.

Автором однієї з перших рецензій на відому книгу Шпенглера «Загибель Заходу» [Біцилли 1921; Біцилли 1922] був Біцилли (див. наш переклад рецензій у додатку до статті. – *Н. К, В. Л.*). У його роботах, що були

написані в еміграції, досить часто розглядаються ідеї Шпенглера або вони виступають проблемною стимуляцією для продукування власних ідей.

Біциллі досить високо оцінює талант письменника у Шпенглера, частково користується його категоріальним апаратом. Він вважає, що виконаний Шпенглером досвід морфології «культури» та «цивілізації» має для історичної науки колосальне значення. Однак Біциллі критикує його за натуралізм і біологізм запропонованої ним ідеї історії, за відмову від принципу єдності західної культури, спекулятивність та онтологізацію метафор. Наприклад, опис «вмирання» та «смерті» культури представляється Шпенглером і розуміється його шанувальниками надто буквально. «Дряхлість», «старече безсилля» культури, її «гниття» – це мало що пояснюючі та здатні тільки ввести в непорозуміння натуралістичні метафори. Біциллі підкреслює, що культура початку ХХ ст. переживає кризу. Коли культурні цінності перетворилися на «музейні речі», коли вони перестають бути збудниками творчої енергії, – це означає, що від «культури» залишається лише її матеріальний склад, що дух життя відлетів від неї. Теза про закритість культур від зовнішнього впливу на них і організація концепції спростовуються Біциллі за допомогою порівняння «цивілізації» старої Європи з культурою нових європейських народів, які повинні бути свіжішими і життєвішими за старі народи, але не в силах уберегтися від натиску безособової і бездушної цивілізації. Причина в тому, що вони, минаючи стадію культури, відразу входять у стадію цивілізації. І симптоми, що характеризують цю стадію, у них виявляються набагато виразніше, ніж у старих народів. Те, що у старих народів складалося століттями, відшаровувалося покоління за поколінням, накопичувалося в результаті мільйонів індивідуальних зусиль, помилок і досягнень, як їхня національна традиція, народи «нові» змушені «зробити» для себе відразу. Досягнення історично просунутої європейської «цивілізації» потенціюють інші культури.

Важливим моментом культурологічної концепції Біциллі є те, що різне розуміння ставлення вищих культурних цінностей до повсякденності, до побуту, історичної емпірії є підставою для періодизації культури і водночас створює можливість стверджувати ідею єдності європейської культури. Зміна динамічного чи статистичного вираження цього відношення дозволяє відрізняти епохи у межах цілісної європейської культури. «Формула» приблизно така. Для античності на першому плані виступає момент дієвості, культура представлена як творчість і процес. Для середньовіччя важлива статичність, світ є споконвічно існуючий світ ієрархічно координованих понять, що завершуються вищим, всеохоплюючим поняттям Бога, і відповідних поняттям речей – символів. Для Ренесансу культура є творчість форм в їх безперервному становленні та саморозвитку. Світ Нового часу настільки ж динамічний, як світ Ренесансу. Але йому бракує того, що поріднює світ Ренесансу з середньовічним: гармонійної цілісності.

Пропонуючи свою концепцію періодизації культури, Біциллі поклав в основу її ступень творчої самореалізації людини.

Аналіз творів П. М. Біциллі, який працював у складну епоху і не в провідних наукових центрах того часу, демонструють, що в його особі ми маємо дослідника, який запропонував оригінальні підходи до вивчення історії культури та методології гуманітарного знання. Ці підходи брали участь у створенні концептуального та проблемного простору, парадигмального для гуманітаристики XX століття.

Додаток

Петро Біциллі

Загибель Заходу. О. Spengler. Der Untergang des Abendlandes. 1920

(переклад українською Ніни Ковальової та Віктора Левченка)

Книга Шпенглера, великий том у 600 стор., присвячена найважчим проблемам історичного синтезу, витримала в стилі терміни 32 видання (50 тис. примірників) – доказ, як дозріла потреба осмислити скам'янілу шкільну вульгату. Смілива спроба Шпенглера є цінною вже цим, хоча книга його – мабуть, плід недовгої науки. Але перші ж сторінки створюють інше враження. Поряд з самовпевненістю, що відштовхує, з грубими фактичними помилками, з голосливими «висловленнями», – багато глибоких, сміливих і оригінальних думок, широта розмаху, серйозність загального завдання. Аналізувати Шпенглера крок за кроком, критикувати окремі, часом жакливі, твердження, було б дуже не легко і не потрібно: автор надто вже очевидно раз у раз сходить з ґрунту сучасної науки. Але головні його ідеї, – нехай і неприйнятні у його формулюванні, – містять у собі зерно великої та глибокої правди, і тим самим є життєві та плідні. Те, що він називає своїм «Коперниковим» відкриттям, – ідея внутрішньої єдності кожної окремої культури, налічує близько двохсот років існування, бо належить ще Віко. У наш час це «відкриття» є передумовою для будь-якого історика. Але цю стару думку Шпенглер продумав по-новому. «Дух» відомого народу, відомої епохи, – цей «Х», до якого все зводиться, це невизначене і невагоме, повинен бути схоплений у його найпростіших висловлюваннях. Вищі, культурні цінності, символи Духа повинні бути зведені до своїх елементів, виразу тих «апріорі», які є передумовою розуміння Світу. Бо ці апріорі змінюються від епохи до епохи. «Простір» та «час» означали щось інше для давніх греків, ніж для нас. Індус осягав Світ взагалі «поза часом». Цим і визначається індивідуальність, єдиність кожної культури. Шпенглер намагається встановити головні морфологічні ознаки великих культур – Єгипту, Індії, Семітського Сходу, Класичної Стародавності, Німецько-романської Європи. Кожний з них притаманний свій «стиль», який не треба поєднувати зі «стилями» істориків мистецтва. Він залежить від того, як сприймається Світ, статично чи динамічно, від того первинного, елементарного питання, з яким суб'єкт підходить до будь-якого об'єкта: «де» або «коли»; від того, під яку категорію він підводить все це – буття чи становлення. Античність цілком

«а-історична», на противагу наступній епосі, бо в ній, так би мовити, слабо розвинене почуття часу. Вона сприймає процеси, як речі, бачить у Світові лише окремі, застигли, нерухомі тіла.

У її драмі, її біографії немає розвитку характерів, її історики описують окремі епізоди без будь-якої – у строгому сенсі – хронології, бо ж не можна (так, принаймні, здається Шпенглеру) назвати хронологією рахунок років без початкового пункту: вся античність обходиться без жодної загальної ери. Античність створила математику, основу якої складає поняття незмінної величини. Ідея функції була б у давнину психологічно немислима. Виникає, однак, питання, яким чином ця «а-історична культура могла породити Фукідіда, у якого ми й досі вчимося історично мислити? Вивчення великих істориків давнини переконує, що почуття змін у часі – це основне історичне почуття не було далеким від античності. Але тільки античність цей рух уявляла інакше, ніж ми («ми», тобто люди християнської епохи), – не «вперед», а «назад», не як розвиток, як прогрес, а як декаданс, не в напрямку до вищої мети, до «Царства Божого» тощо, але у напрямку смерті та руйнації. Християнство разом із ідеєю покликання людства приносить із собою ідею прогресу, доцільності історії. Ця ідея лежить в основі всіх світоглядів християнської доби, – не виключаючи і тих, які її відкидають, бо в цьому запереченні завжди є або «бунт» або резін'яція: дійсне протиставляється належному. Як морфологічно раннє християнство ні є сходом з пізнішим (ствердження Шпенглера), – обидві християнські культури однаково пройняті цією ідеєю. Отже, лише морфологічне вивчення недостатньо для розуміння окремої культури. Шпенглер має рацію, коли підкреслює морфологічну відмінність раннього християнства і сучасного соціалізму, які так часто тепер зближуються (ми зараз познайомимось з його точкою зору), але він помиляється, кажучи, що між ними немає нічого спільного і що зближення це – плід відсутності чуття історичних нюансів: при всій різниці «стилів», соціалізм все ж таки залишається породженням християнства, як вчення про «добру звістку».

Кожній культурі відповідає своя «цивілізація». Цивілізація іде на зміну культурі. У цивілізації культура завершується, закінчується, вмирає. Цивілізація механічна, культура органічна. Культура – творчість, що б'є вільно з глибин духу; цивілізація – впорядкування, регулювання, систематизація, кодифікація, підбиття підсумків, похорон культури. Культура – життя, цивілізація – смерть. Цивілізація – Рим, який взяв на опіку і задушив нею еллінізм, Берлін, що з'явився на зміну Флоренції та Парижа (це говорить автор!). Цивілізація настає тоді, коли культура розвивається до самопізнання: ознака, що справжня творча сила вичерпалася. Жодні «пошуки», ніякі заклики до «відродження» тут допомогти не можуть: цивілізація здатна тільки на підручник, бібліотеку, музей, «Суму богослов'я», на «усунення протиріч», на розчищення доріжок у буйному саду культури, але жодного деревця вона виростити не в змозі.

З 1800 року Європа увійшла до стадії своєї «цивілізації». З кожним десятиліттям відмирають творчі сили, життя стільки ж виграє у зовнішній упорядкованості, скільки втрачає у барвистості, оригінальності, напруженості. Шпенглер даремно думає, що це його «відкриття». Вмирання європейської культури від надлишку «прогресу» з різних боків та з різними відтінками пророчого пафосу було освітлено та сповіщено Герценом та Флобером, Ніцше, Достоевським та Леонтьєвим, Мережковським та Гершензоном. Але у Шпенглера і тут є щось своє. Цивілізація є завершення не «взагалі» культури, але певної культури, вона виростає зі своєї культури і носить на собі її індивідуальні, морфологічні ознаки. Античність завершується стоїцизмом, індійська культура буддизмом. Стоїчна *autarkeia* вже «дана» в статуті Фідія, що покоїться у своїй гармонії, Нірвана «дана» у всій абсолютно-безчасній культурі Індії. У чому виразилася сутність європейської, романо-германської культури? Шпенглер бачить її у «фаустівському» відчутті нескінченності часу та простору, і в прагненні впоратися з нею, подолати її. Цьому відповідають універсалізм філософсько-релігійний і політичний (античність не знала цього інстинктивного прагнення держав до нескінченного розширення), безмежність запитів розуму, всепроникний історизм – коротше «динамізм», що виразився в концепції людини і суспільства, моралі, релігії, мистецтва, в природознавстві, побудованому на понятті енергії, і в математиці, що створила вчення про змінні величини та про обчислення нескінченно малих. У стадії «цивілізації», тобто культури, що усвідомила себе і свої цілі, це дає імперіалізм як політичну теорію і як моральне вчення *Uebermenschentum* і *Wille zur Macht* і соціалізм, як психологічно властиве цивілізації прагнення закінчити, довівши її до досконалості, свою культуру. Соціалізм і імперіалізм те саме: сутність соціалізму – примусова організація добробуту всім, скрізь і назавжди. Ніцше – антисоціаліст через непорозуміння і тому, що він не продумав власного вчення: він «звістив» білявого звіра, але здійснити його міг би лише соціалізм. Ніцше був соціаліст. Навряд чи це цілком правильно. У соціалізмі багато сторін. У ньому є і воля до сили і потяг до смиренності, до злиднів, до «порятунку душі». Ніцше зрозумів лише один бік. Шпенглер лише інший. Соціалізм не виводиться весь із раннього християнства, але він має і в ньому своє коріння. Будь-яка наступна культура включає всі попередні. Чим пізніше культура, тим складніше її «стиль».

Відносячи соціалізм до стадії «цивілізації», Шпенглер зближується з Леонтьєвим. Християнство можна віднести до початкової стадії західноєвропейської («Фаустівської») культури, а соціалізм до кінцевої. Християнством відкривається новий еон, соціалізмом завершується старий. Тут є одна проблема, яку Шпенглер обходить дуже ніяково. На його думку, культура взагалі не підлягає оновленню. Одна культура відмирає та замінюється іншою. Християнство – породження абсолютно особливой, «магічної», «арабської» культури, яка щойно починається. Нехай так, але поширилося воно все ж таки в середовищі, що є «застарілим» і приреченим

на смерть. Тим часом Шпенглер не визнає «вiдроджень». Думка його тут частково не продумана, частково просто iсторично невiрна. Вiн, по-перше, вважає, що нова культура створена цiлком новими носiями - нiмецькими завойовниками Римської Iмперiї – теза, заснована на застарiлому поглядi, нiби Iмперiя була «залита потоками варварiв». По-друге, вiн має смiливiсть взагалi не вважати європейську культуру християнською. Справа, проте, не в «культурi», а самому соцiалiзми. Не «культура» стара, – культури не мають вiку у суворому бiологiчному сенсi, як стверджує Шпенглер, повторюючи наiвну, ще античну думку: старим є соцiалiзм. Спроба соцiалiстичної перебудови суспiльства пiсля великої вiйни передчасна для цього суспiльства, але для соцiалiзму вона вже є запiзнілою. Суспiльство ще не дозрiло, соцiалiзм уже перезрiв. Чистий соцiалiзм поступово перестає бути деє-форсе для тих, хто взагалi його розумiє. Коли християнство виступило на завоювання свiту, воно ще не затвердило у певнiй формi. Воно було ще повне внутрiшнього бродiння та горiння. Ще не вiдлунали «дiєслова» богонатхненних «пророкiв» i «пророчиць», ще «доктрина» не заступила мiсця благань. Якби «Сума Богослов'я» св. Томи з'явилася в III ст., християнство б загинуло. Соцiалiзм давно став «православним вiровченням». Вiн пройшов через свою Сорбонну та свою Болонью. Вiн став надбанням нави́ть не кодифiкаторiв, а глосаторiв. Вiн звернувся до системи. Про що б не говорив соцiалiст, вiн обов'язково почне з «походження сiм'ї, власностi та держави», бо в нього «все пов'язане разом». Жодна велика справа не здiйснювалася за заздальгiд розробленим планом. Колумб не знав, що вiдкриє Америку. Лютер не знав, що закінчить «консисторiєю» та «суперiнтендентами»: вiн думав про порятунок душі, а реформація вийшла як вторинний результат. Римляни не збиралися створювати свiтову Iмперiю, i нави́ть створивши її, не вiдразу це помітили. Соцiалiсти дiють «за Марксом», як нiмцi вели iмперiалiстську полiтику «за Рорбахом», – i з тим самим успiхом. Соцiалiзм уже помер, бо перейшов до канонiчних книг. У цьому страх соцiалiстичного досвiду, виробленого у Росiї; – бо це справжнiй i бездоганный соцiалiзм, заснований на найбезсумнiвнiших «текстах», i всякi розмови про те, що бiльшовики «не соцiалiсти», що вони «зрадили соцiалiзму» – лицерiство чи недоумство. Без мук, кровi та злочинiв не обходиться жоден переворот. Але якби якимось дивом сталося, що соцiалiсти вiдмовилися вбивати i катувати,- було б не менш страшно. Жах у мертвостi, примарностi цього досвiду. Соцiалiстична творчiсть – *contradictio in adjecto*. Творчiсть заплiдноє. Соцiалiзм нiчого заплiднити не може. Кого вiн схопив у свої обiйми, того чекає доля Ленор, захопленої мерцем у його могилу. Соцiалiзм дiяв протягом усього минулого столiття i був могутнiм фактором європейської iсторiї. Що вiн не створив соцiалiстичного ладу, було закономірно: вся культура є сукупнiстю лише непередбачених результатiв i ненавмисних досягнень. Але тепер соцiалiзм здатний лише руйнувати та винищувати.

Причина швидкого омертвіння соціалізму лежить у ньому самому, у цій дивній релігії без божества, без ідеалу людини. «Культура взагалі» тут не до чого. Сучасна культура не вичерпується «імперіалізмом» та «соціалізмом», вона дала не лише Маркса та Родса, а й Володимира Соловйова. Втім, саме Соловйова Шпенглер вважає представником іншої, нової, що народжується, російської культури, що покликана замінити собою західну. Останній розділ 2-го (що ще не вийшов) тому називається: *Das Russentum und die Zukunft*, тобто знаменитий наш «західник», противник Данилевського, обраний як живий аргумент на користь слов'янофільства в німецькій книзі, що так нагадує «Росію та Європу» і своєю основною ідеєю про зміну культурних типів, і своїми надіями на Росію, як носієм культури майбутнього.

Петро Біциллі

O. Spengler. Der Untergang des Abendlandes. Band II. 1922

(переклад українською Ніни Ковальової та Віктора Левченка)

Другий том нашумілої книги Шпенглера справляє таке ж нецілісне враження, як і перший. З одного боку це щось на кшталт історичної соціології, як у Огюста Конта, тобто, вчення про «закони розвитку» абсолютно всіх культур, з іншого – аналіз та критика сучасної культури. Автор, можливо, зробив би краще, якби поділив обидві ці теми. Але йому неодмінно хочеться довести «науково», що сучасна західна культура неминуче і невідворотно хилиться до занепаду і загибелі, бо увійшла в останню стадію, якої не може уникнути жодна культура. Проте, наврод чи такий «доказ» комусь потрібен. Хто відчуває позитивну цінність змісту сучасності, того жодними доказами такого роду переконати не можна; хто ж відноситься до сучасності песимістично, – для того схематичні, спрощуючі, а тому й спотворюючі історичну дійсність нескінченні зіставлення, що проводяться Шпенглером, будуть, тільки стомлюючі і нічого нового не дадуть. Я не хочу цим сказати, що «історична морфологія», здійснена Шпенглером, його спроба шляхом порівняльно-історичного дослідження добути дані для розуміння сучасного історичного моменту – взагалі непотрібна: помилка його в тому, що він ніби підпорядковує свою оцінку, яка, будучи неминуче суб'єктивною, тим самим володіє абсолютною самоочевидністю для кожного, філософськи, релігійно, політично однаково з ним налаштованого, своїм об'єктивним, суто науковим спостереженням, які можуть бути і оскаржувані. Його ж власний настрій виступає у II томі ще виразніше і відвертіше, ніж у першому; величезний успіх його книги показує, що він є характерним не тільки для нього одного, але і взагалі для Німеччини після катастрофи. Автор – ніцшеанець, за духом і за школою, і оцінює минуле і сьогодення з ніцшеанської точки зору, що висуває на перше місце рушійної сили історії творчий інстинкт. Його носієм є в історії «сильні», насамперед шляхта. Лише з утворенням станів «народність» «входить у культуру», і тим самим «в історію», і таким чином з етнічної маси стає «нацією», або, так

само, «расою» - моральною одиницею, суб'єктом історії. Існують і можуть існувати лише три стани: мужик, який живе ще тільки космічно, не відокремлюючись від «природи», – стан «до-культурний» і «поза-історичний»; воїн, у своєму сліпому прагненні до сили влади порушувач закономірного і, отже, «а-історичного» руху життя і таким чином, самостверджуючись, що покладає начало культурі; і жрець – представник «духу» рефлексії, завершувач, а не засновник, «оформлювач», а не творець – стан «мета-культурний», що «виводить з історії» тим, що він її свідомо «вдосконалює» і, отже, «завершує». У підготовчий період стани ще живуть розрізнено і «на землі», космічно (середні віки); лише відриваючись від «землі», об'єднуючись у штучному утворенні, місті, вони створюють культуру, – бо культура є продукт вільної творчості, що відчужена від космічних кайданів духу. Але у місті внаслідок ускладнення соціальних зв'язків і суспільної диференціації, і виникає новий феномен: «третій» клас – характерне ім'я, що прекрасно проявляє негативну природу «буржуазії», ніякого стану, роль якого – руйнування самої ідеї «станів», – носительки негативного, формального, безмістовного ідеалу лібералізму, що раціоналістично розкладає культуру і підміняє її цивілізацією. У процесі боротьби станів один з одним, і цього нового класу – зі станами, життя досягає найбільшого ступеню напруженості, і культура – вищої точки свого цвітіння. На ґрунті цієї боротьби виростає національна влада, станова монархія, що триває доти, доки вона потрібна ще незміцнілому «третьому класу». З його торжеством народ «виходить з історії», проте не повертається в доісторичне існування, але перетворюється в сукупність «феллахів»; «раса» вмирає, але залишається її оболонка, зовнішня форма. Історія не знає повернень: демократизований народ може віддатись Цезарю, але цезаризм не є монархією і не несе з собою відродження; чи зміцнюється він чи, довершивши справу буржуазії, відпадає – байдуже: історії Франції після Наполеона і Риму під Цезарями – історія повільного згасання нації, що «вийшла з історії», бо жила свою культуру. І нема чого обманювати себе видовищем нової боротьби – нового «четвертого» класу з «третьім», бо цей «четвертий» клас тільки здається новим: по суті це та сама буржуазія, і хоче лише одного – самому стати «третьім»: його ідеологія – соціалізм – останнє слово лібералізму, законний продукт раціоналізації культури.

Зі сказаного видно, що автором володіє, стосовно Німеччини та взагалі сучасного «західного» світу, – повна безнадійність: він не вірить у «поступальний рух демократії», але нічого не чекає і від реакції. Який же висновок? Його не слід уявляти собі неодмінно «катастрофічно»: культура, що вижила сама себе, може перетворитися на «феллахство» – становище, у якому багато століть перебувають народи, що зійшли, як активні учасники, з історичної сцени, – феллахи, індуси, китайці, євреї. Подібно до них і фаустівське людство може ще нескінченно довго тягнути примарне існування «поза історією», безглуздо оберігаючи колись створений ним, у його фаустівському інстинктивному прагненні до нескінченного, до

великого, але вже втративши для нього всяке значення, культурну цінність і більше вже нічого не створюючи - скам'янівши в одній «цивілізації», що склалася як своя. У всякому разі процес розкладання «Заходу» зайшов настільки далеко, що західна цивілізація вже не в змозі впливати на нову культуру, що народжується, і тим самим деформувати її: «загибель Заходу» несе з собою звільнення російській культурі, яка більше двох століть виснажувалась у стані «псевдоморфози»; так автор називає становище, в яке потрапляє молода, незміцніла культура, змушена втілюватися у формах чужої їй культури. На жаль, автор обмежується цим «слов'янофільським» твердженням і мало звертає увагу на сутність майбутньої культури, хоч і підкреслює її релігійний характер. У його ледь накиданий характеристиці російської культури є цікаві думки поряд з дивними - це взагалі характерно для Шпенглера - твердженнями, - наприклад, про «інстинктивне тяжіння російського народу» до... оволодіння Константинополем. Не обійшлося і без курйозів. Він серйозно зіставляє німецьке «Himmel», де є відтінок «прагнення вгору» з російським «Небо», що включає відтінок «заперечення» (не-бо?!). Треба визнати, що він ще досить скромний у користуванні цим «методом», що нагадує етимологію «Золотої легенди» Якова Воразіна. Яку ефектну історико-психологічну паралель можна було б побудувати, виходячи, наприклад, від зіставлення «Jagd» («jа») - твердження, «прийняття» з «полювання» («ох!» - «неприйняття», песимізм тощо.) Як не зрозуміти різниці між Фаустом та героями Чехова! Шпенглер позбавлений справжнього релігійного пафосу, але у всякому разі, він настільки розумний і культурний, що розуміє значення релігії, як головної сили, що творить культуру. Вся його книга сповнена гострою ненавистю до європейського раціоналізму, дегенеративного прояву фаустівської культури, що прагне охопити все (чисто фаустівське прагнення) поняттями, підмінити системою понять інтуїтивне розуміння світу. Своїми зусиллями західне людство не може вибитися з глухого кута: воно тільки тягнеться до релігії - але не йде далі її сурогатів, на кшталт спиритизму, «таємниць індуських йогів» тощо. З погляду своєї теорії про «після-культурні» періоди Шпенглер оригінально і глибоко підходить до єврейського питання. Його суть у зіткненні двох - не «рас» (бо 1) смішно говорити стосовно сучасного людства про «семітів» і «арійців»; 2) те, що називається «антисемітизмом» насправді є саме «юдофобством», а «цивілізації» - «фаустівською» і «магічною» (на жаль, я не можу зупинитися на викладі надзвичайно, на мою думку, важливих і глибоких думок Шпенглера про сутність «магічної», як він виражається, культури народів Сходу). Єврейство, що пережило свою «культуру», але застигло у своїй «цивілізації», неминуче і невідворотно було і залишилося назавжди чужим іншому, західному культурному середовищу. Воно інстинктивно, саме того не бажаючи, кидається в напрямки, які зрештою лише прискорюють розкладання цього чужого єврейству середовища - у соціалізм та імперіалізм (Біконсфільд!). Нагадаю, що для Шпенглера соціалізм та імперіалізм - дві сторони однієї й тієї ж тенденції до знищення

історичних індивідуальностей, до розкладання нації, «раси» та найвищого продукту фаустівської культури – національної держави. Національна держава – типовий продукт фаустівської культури, яка прорвала рамки античної держави-міста і втілилася в «націю», яка є носієм відомої культурної ідеї та яка є такою, що прагне до панування колективної психічної одиниці. Концепція «нації» у євреїв, народу магійної культури, – суттєво інша: це – містичне єднання віруючих, спільно сповідуючих свою віру, – «consensus», а не нація-держава. Ні походження, ні традиції, ні спільне проживання, ні культурна спільність, але єдине спілкування в причетності магійно діючої благодаті створюєш consensus. Таким consensus був спочатку і «християнський народ», тоді як «римська церква» середніх віків, юридичний, державний союз, є «псевдоморфозою». Зіткнення єврейства із західним людством – трагічна колізія, фатальна і непереборна, в якій немає ні на чий стороні злої волі і немає винних. Обмежуюсь цією короткою передачею лише того, що, на мою думку, у книзі Шпенглера найбільш «актуально». Проте повторюю, що «Загибель Заходу» не лише «публіцистика», а й досвід всесвітньо-історичного синтезу. Спеціальна критика вже відзначила у першому томі низку невідповідностей, ризикованих тверджень, прямих помилок. Чимало їх і в другому томі. Тут не місце затримуватись на них. До того ж не в них головний недолік книги, а в дещо наївній і, думається, – з погляду самого ж автора – анти-«культурної» тенденції дати «остаточний», «останній» і «безумовно-науковий» синтез: історія, яку «пишуть», є відображенням історії, яка «переживається», – і, як наслідок змінюється разом з останньою. Ганяючись за «досконалістю» синтезу, Шпенглер захакав свій твір безліччю непотрібностей, засушив свої схеми і зробив читання своєю, загалом повною інтересу і іноді захоплюючою, книги – часом стомливим й просто нудним.

Список використаної літератури

- Бицилли, П. М. (1921) *Гибель Запада. Oswald Spengler. Der Untergang des Abendlandes. 1920*, в: *Русская мысль*, София, кн. VIII-IX, сс. 308–311.
- Бицилли, П. М. (1916) Салимбене. Очерки итальянской жизни XIII века, Одесса, тип. «Техник», 390 с.
- Бицилли, П. М. (1913) *Трельс-Лунд. Небо и мировоззрение в круговороте времен. Изд. Mathesis. 1912*, в: *Известия Одесского библиографического общества*, т. II, вып. I, Одесса, с. 11–14.
- Бицилли, П. М. (1922) *O. Spengler. Der Untergang des Abendlandes. Bd. 2. 1922*, в: *Русская мысль*, Берлин, кн. VIII-XII, сс. 225–228.

Nina Kovalova, Viktor Levchenko

CRITICAL RECEPTION OF SPENGLER'S CULTURAL-HISTORICAL VIEWS BY P. M. BITSILLI

The article is devoted to investigations of P. M. Bitsilli, who had a significant part of his career teaching at the university and other higher educational institutions of

Odesa. His conceptual positions are emphasized, which were in line with the changes that took place in the field of the humanities during the 20th century, in the cultural studies in particular. The authors draw attention to the development of methodology by Bitsilli, who asserts the need to get rid of speculative constructions, on the one hand, and positivist simplification in cultural studies. He proposed a unique conception of the morphology of culture, thereby echoing the cultural-historical views of O. Spengler. Bitsilli critically analyzed the conceptual foundations of Spengler's philosophy of culture and at the same time he used some elements of the categorical apparatus proposed by Spengler. The article is accompanied by the authors' Ukrainian translations of two reviews of Bitsilli on Spengler's main works.

Keywords: Bitsilli, Spengler, culture, theory of culture, history of culture, philosophy of culture, interpretation of culture, avant-garde searches in culture.

References

- Bitsilli, P. M. (1921) *Gibel Zapada. Oswald Spengler. Der Untergang des Abendlandes. 1920* [The Fall of the West. Oswald Spengler. Der Untergang des Abendlandes. 1920], in: *Russkaya mysl*, Sofiya, kn. VIII-IX, pp. 308–311.
- Bitsilli, P. M. (1916) *Salimbene. Ocherki italyanskoj zhizni XIII veka* [Salimbene. Essays on Italian Life in the 13th Century], Odesa, tip. «Tekhnik», 390 p.
- Bitsilli, P. M. (1913) *Trels-Lund. Nebo i mirovozzrenie v krugovorote vremen. Izd. Mathesis. 1912* [Trels-Lund. Sky and Worldview in the Cycle of Times. Mathesis Publ. 1912], in: *Izvestiya Odesskogo bibliograficheskogo obshhestva*, t. II, vyp. I, Odesa, pp. 11–14.
- Bitsilli, P. M. (1922) *O. Spengler. Der Untergang des Abendlandes. Bd. 2. 1922*, in: *Russkaya mysl*, Berlin, kn. VIII-XII, pp. 225–228.

Стаття надійшла до редакції 17.10.2024

Стаття прийнята 17.11.2024

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2\(42\).333059](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2(42).333059)

УДК 141

Костянтин Кіпаренко

КОНЦЕПЦІЯ ПОЛІТИЧНОГО КАРЛА ШМІТТА

Автор статті звертається до ширшого контексту, в якому поняття політичного Карла Шмітта набуває свого повного змісту, а саме до концепції політичного як такого. Концепція політичного Шмітта виходить за межі окремого поняття, тому що інтегрує критику ліберальної демократії з боку Шмітта, політичну теологію Шмітта, власне визначення поняття політичного Шмітта, а також теорії суверенітету, надзвичайного стану та партизана Шмітта. Ось – декілька ключових аспектів концепції політичного Шмітта: **Дихотомія друга і ворога:** Шмітт стверджує, що політичне визначається через конфлікт, де ворог грає критичну роль у визначенні ідентичності спільноти. Ця дихотомія є динамічною, оскільки змінюється у контексті різних криз і нових загроз. **Суверенність:** Суверен – це особа, спроможна приймати виключні рішення у надзвичайних ситуаціях. Для Шмітта, суверен не лише управляє, а й формує нову політичну реальність, що доповнює традиційне розуміння політичної влади. **Надзвичайний стан:** Важливою складовою концепції є надзвичайний стан, який демонструє, як політичний порядок може оновлюватися завдяки кризам. Це підкреслює, що право часто підпорядковане політиці, і легітимність може виходити за межі формальної законності. **Партизанська війна:** Цей новий тип конфлікту підриває традиційні уявлення про політику, вимагаючи переосмислення і механізмів підконтрольності. Партизанська війна як форма опору ставить під сумнів класичні моделі війни і миру, змушуючи політичні спільноти адаптувати свої стратегії.

Ключові слова: ворог, надзвичайний стан, партизан, політична теологія, політичне, суверенітет.

Видатний німецький мислитель Карл Шмітт відіграв ключову роль у формуванні та закріпленні категорії політичного як фундаментального поняття політичної науки, філософії політики та політичної філософії. Особливого значення у цьому контексті набуває його праця «Поняття політичного», що існує у трьох версіях (1927, 1932 і 1933 років). Проте, ми стверджуємо, що для всебічного розуміння концепції політичного, запропонованої К. Шміттом, недостатньо обмежитися лише аналізом цього твору. Необхідно звернутися до ширшого контексту, в якому це поняття набуває свого повного змісту, а саме до концепції політичного як такого. Концепція політичного у Шмітта виходить за межі окремого поняття, оскільки інтегрує критику ліберальної демократії, політичну теологію, власне визначення політичного, а також теорії суверенітету і надзвичайного стану, які він розробив. Таким чином, тільки через інтегральне осмислення цих взаємопов'язаних елементів можна наблизитися до адекватного

розуміння політичного у творчості Карла Шмітта. *Мета цього дослідження – прояснити концепцію політичного Карла Шмітта.*

Карл Шмітт здійснює фундаментальну критику ліберальної демократії, вбачаючи в її принципах процедурності та плюралізму не ознаки сили, а глибокі слабкості, що підривають політичний порядок у моменти екзистенційних загроз. У своїй праці «Криза парламентської демократії» [Schmitt 1988: 45–47] він стверджує, що орієнтація ліберальної демократії на досягнення консенсусу, за допомогою дебатів та компромісів, створює систему, яка є нездатною до рішучих дій. У цьому контексті парламентська система стає прикладом інституційної інертності, яка виявляється згубною в умовах надзвичайних ситуацій.

Шмітт підкреслює, що головна проблема ліберальної демократії полягає в її неспроможності розв'язувати конфлікти, які є невід'ємною частиною політичного життя. Ліберальний плюралізм, що намагається гармонізувати інтереси різних груп, фактично сприяє їхній фрагментації. Це розпорошення влади та зростання конкуренції між групами інтересів не лише підривають єдність спільноти, але й роблять систему управління вразливою до зовнішніх загроз. Шмітт стверджує, що у спробах уникнути конфлікту ліберальна демократія фактично усуває саме політичне як сферу, в якій конфлікт не тільки є неминучим, але й відіграє конститутивну роль [Schmitt 1988: 45].

Правовий формалізм, за Шміттом, є ще одним недоліком ліберальної демократії, який стає очевидним у моменти криз. Замість того щоб орієнтуватися на сутність політичного, правовий формалізм віддає перевагу дотриманню процедур і норм, навіть якщо ці норми стають перешкодою для вирішення екзистенційних проблем. У «Законності і легітимності» [Schmitt 2004: 88–90] Шмітт показує, що така процедуралістська система не лише паралізує державну владу, але й створює кризу легітимності, коли громадяни перестають довіряти інституціям, які демонструють свою неефективність.

Парламентська система, яка є уособленням ліберальної демократії, перетворюється на простір нескінченних дебатів, у якому ухвалення рішень затримується або стає взагалі неможливим. Шмітт наголошує, що в умовах, коли політична спільнота стикається з питаннями виживання, така система виявляється не просто неієздатною, але й небезпечною. Замість забезпечення стабільності, вона сприяє хаосу та фрагментації, залишаючи державу беззахисною перед зовнішніми загрозами та внутрішніми кризами [Schmitt 1988: 45–47].

Крім того, ліберальна демократія, за словами Шмітта, нехтує сутністю політичного, оскільки прагне усунути дихотомію друга і ворога. Вона намагається замінити цю фундаментальну категорію на універсальні цінності, які нібито можуть стати основою для мирного співіснування. Проте така спроба ігнорує той факт, що політична спільнота визначається не тільки спільними інтересами, але й здатністю протистояти загрозам. Неспроможність визначити ворога, а, отже, і забезпечити мобілізацію проти

ного, робить ліберальну демократію вразливою до екзистенційних загроз [Schmitt 2007a: 29–34].

Таким чином, критика ліберальної демократії у Шмітта є не лише засудженням окремих її аспектів, але й вказівкою на її фундаментальну несумісність із природою політичного. Ліберальна демократія, яка прагне усунути конфлікт, фактично усуває саму можливість політики. Її структурна слабкість, прихована у часи стабільності, стає очевидною у моменти кризи, коли необхідна здатність до рішучих дій, які можуть забезпечити виживання спільноти.

Структурні обмеження ліберальної демократії, виявлені Шміттом, вказують на необхідність альтернативної моделі політичного порядку, яка була б здатною функціонувати в умовах екзистенційної загрози. У цьому контексті його концепція суверенності виступає як відповідь на слабкості процедурної системи, орієнтованої на компроміс і уникнення конфліктів. Суверенність, як її розуміє Шмітт, є радикальним відходом від залежності політичного порядку від формальних норм і процедур.

Суверен у його теорії постає не лише як носій вищої влади, але й як гарант існування політичної спільноти, особливо у моменти кризи. У «Політичній теології» [Schmitt 1985: 5] Шмітт визначає суверена як того, хто вирішує про надзвичайний стан. Це рішення є не просто юридичним актом, а проявом виняткової здатності встановлювати новий порядок у відповідь на виклики, перед якими традиційні механізми виявляються безсилими. Суверенність, таким чином, стає не лише політичною категорією, але й онтологічною характеристикою політичного як такого.

Шмітт розкриває цю ідею через аналіз надзвичайного стану, який стає моментом, коли політичний порядок виявляє свою залежність від здатності суверена до виключних дій. Надзвичайний стан це не просто аномалія, а структурний елемент політичного, що демонструє гнучкість порядку перед загрозою його існуванню. Саме в цей момент стає очевидною теологічна паралель, яку проводить Шмітт: суверен, подібно до Бога, виходить за межі встановленого порядку, щоб врятувати його. Це робить надзвичайний стан не лише кризовим моментом, але й потенційною точкою оновлення [Schmitt 1985: 17].

Проте надзвичайний стан, який є моментом найвищого прояву суверенності, не обмежується лише тимчасовим порушенням нормального правопорядку. Він також розкриває глибинну залежність права від політичного і підкреслює, що політичний порядок ніколи не є абсолютно стабільним чи незмінним. У цьому сенсі надзвичайний стан слід розглядати як точку перетину кризи і оновлення, де старий правовий порядок поступається місцем новому, здатному відповідати на виклики, які поставили під сумнів його легітимність.

У «Політичній теології» [Schmitt 1985: 5] наголошується, що надзвичайний стан є структурним елементом політичного саме через свою здатність виявляти межі правових норм. У кризовий момент, коли право стає

недостатнім для підтримання порядку, суверен отримує можливість не лише відновити стабільність, але й заново визначити умови існування спільноти. Це підтверджує тезу Шмітта про те, що суверенність є не лише здатністю до виключного рішення, але й джерелом нової легітимності, яка постає через руйнування старих норм.

Шмітт також звертає увагу на те, що надзвичайний стан є моментом, коли політичне найбільш чітко розкриває свою природу як сфери екзистенційних рішень. У «Законності і легітимності» [Schmitt 2004: 45] він пише, що криза не лише виявляє слабкість правового порядку, але й примушує суверена приймати рішення, які вимагають виходу за межі нормативного. Ці рішення, навіть якщо вони порушують існуючі правила, легітимуються фактом їхньої доцільності для збереження спільноти. Надзвичайний стан, таким чином, стає точкою, де політичний порядок не тільки виявляє свою кризу, але й набуває нового значення через здатність суверена до радикальної дії.

Особливе значення надзвичайного стану полягає у його здатності не лише тимчасово вирішувати кризи, але й формувати нову політичну реальність. Це робить суверена ключовою фігурою політичного, адже він стає не лише тим, хто зупиняє хаос, але й тим, хто визначає нові межі порядку. У цьому контексті надзвичайний стан розкриває політичне як сферу, яка не може бути редукована до економічного, морального чи юридичного, адже її сутність полягає в здатності діяти у виняткових умовах [Schmitt 1985: 17].

Зв'язок між надзвичайним станом і дихотомією друга і ворога також є фундаментальним для розуміння політичного у Шмітта. Визначення ворога, який загрожує існуванню спільноти, стає ключовим актом політичного лідерства, що підтверджує тезу про те, що суверенність є не лише юридичною, але й екзистенційною категорією.

В умовах надзвичайного стану визначення друга і ворога набуває особливого значення, адже саме через цю дихотомію політична спільнота здобуває свою ідентичність. Карл Шмітт у «Понятті політичного» [Schmitt 2007a: 29] зазначає, що відмінність між другом і ворогом є специфічною ознакою політичного, яка не піддається зведенню до інших категорій – моральних, економічних чи культурних. Ця дихотомія є водночас простим і фундаментальним принципом: ворог не обов'язково є аморальним чи несправедливим; він є тим, хто ставить під сумнів існування політичної спільноти.

Шмітт наголошує, що саме в умовах війни дихотомія друга і ворога проявляється найяскравіше. Війна, за його словами, є найвищим проявом політичного, адже вимагає від спільноти не лише мобілізації всіх ресурсів, але й готовності до самопожертви заради свого існування. У цьому сенсі війна є не лише збройним конфліктом, але й екзистенційною ситуацією, в якій політична спільнота проходить перевірку на здатність зберегти себе.

Визначення ворога у таких обставинах стає ключовим актом суверена, який встановлює межі між «своїми» і «чужими» [Schmitt 2007a: 34].

Цікаво, що Шмітт розглядає війну не лише як руйнівний конфлікт, але й як механізм створення єдності всередині спільноти. Зовнішній ворог, який загрожує її існуванню, сприяє консолідації внутрішньої політичної волі. У цьому контексті війна виконує подвійну функцію: вона виявляє екзистенційну сутність політичного і водночас забезпечує його стійкість через мобілізацію проти зовнішньої загрози.

Дихотомія друга і ворога також слугує інструментом визначення кордонів політичного впливу. Шмітт зазначає, що суверен, визначаючи ворога, водночас окреслює територіальні та символічні межі спільноти. Це робить дихотомію не лише інструментом захисту, але й способом утвердження політичного порядку, який залежить від здатності протистояти загрозам [Schmitt 2007a: 36].

У момент війни політична спільнота стикається з екзистенційним вибором: вижити чи зникнути. Це робить дихотомію друга і ворога не лише актуальною, але й невід'ємною частиною політичного життя. Як зазначає Шмітт, політичне не може існувати поза конфліктом, адже саме конфлікт визначає межі політичної ідентичності. У цьому контексті суверен постає як єдина фігура, здатна приймати рішення, що легітимують війну і забезпечують захист спільноти [Schmitt 1985: 17].

Критика універсальних прав людини, сформульована Карлом Шміттом, є логічним продовженням його концепції політичного, заснованої на дихотомії друга і ворога. Шмітт підкреслює, що ідея універсальних прав, попри свою зовнішню нейтральність, фактично нівелює політичну специфіку і позбавляє спільноти можливості самовизначення. Він зазначає, що універсалізм, який проголошується наддержавними інституціями, руйнує локальну автономію, оскільки намагається усунути конфлікти через уніфікацію норм і цінностей [Schmitt 2007a: 34].

Ця уніфікація суперечить політичній природі суспільства, яке визначається через конфліктність. Універсальні права людини, за словами Шмітта, намагаються замінити політичне аполітичним дискурсом, що ігнорує фундаментальну дихотомію друга і ворога. Ця спроба створити «глобальний мир» не лише позбавляє політичні спільноти їхньої ідентичності, але й робить їх вразливими перед зовнішніми загрозами. Як зазначає Шмітт, універсалізм є утопічною концепцією, що фактично усуває політичне як сферу екзистенційних рішень [Schmitt 2007a: 36].

Крім того, універсальні права людини виступають інструментом легітимізації глобального домінування. У «Номосі Землі» [Schmitt 2003: 110–112] Шмітт показує, як ці права використовуються для виправдання втручання у внутрішні справи держав. Це втручання, маскуючись під гуманітарну допомогу чи боротьбу за права, підриває суверенітет і здатність спільнот самостійно визначати свої межі. У цьому контексті Шмітт говорить

про перетворення універсальних прав людини на форму нового імперіалізму, який не тільки руйнує локальні порядки, але й нав'язує єдиний світогляд.

Пов'язана з цим проблема глобалізації також розкриває обмеженість універсалізму. Шмітт наголошує, що економічна глобалізація, підтримувана ліберальними демократіями, руйнує традиційні політичні структури і робить держави залежними від транснаціональних економічних сил [Schmitt 2003: 112]. Це підриває суверенітет, адже політичне рішення дедалі більше залежить не від волі спільноти, а від глобальних економічних інтересів, що не підпорядковуються локальним нормам і законам.

Таким чином, критика універсальних прав людини і глобалізації у Шмітта є частиною його загальної теорії політичного, яка наголошує на важливості локального суверенітету і дихотомії друга і ворога. Ці ідеї протиставляються ліберальному утопізму, який прагне усунути конфлікт як конститутивний елемент політичного.

Протиставляючи ідеї глобалізації та універсальних прав людини, Карл Шмітт пропонує концепцію великого простору («Großraum»), яка розширює його розуміння суверенітету в геополітичному контексті. Великий простір, за Шміттом, є не просто географічною категорією, але й політичною концепцією, яка окреслює зони впливу, засновані на спільних ідентичностях, культурних традиціях та регіональній автономії. У «Номосі Землі» [Schmitt 2003: 110–112] він розвиває цю ідею як альтернативу глобальному хаосу, спричиненому економічною глобалізацією та руйнуванням традиційних суверенних структур.

Великий простір уявляється як засіб відновлення політичної стабільності у світі, де класичні національні кордони більше не здатні забезпечити ефективний контроль і захист. Шмітт підкреслює, що уніфікація, нав'язувана глобалізацією, знищує локальні порядки, тоді як великий простір дає можливість відновити політичну суб'єктність регіонів. Ця концепція базується на визнанні багатоманітності світового політичного порядку, де кожен великий простір має свою унікальну ідентичність, яка визначає його межі та структуру [Schmitt 2003: 115].

Суверенітет у контексті великого простору набуває нового виміру. Шмітт стверджує, що суверен не лише визначає правовий порядок у межах своєї території, але й має здатність впливати на політичну динаміку в ширшому регіональному масштабі. Великий простір, таким чином, стає не просто інструментом збереження суверенітету, але й способом відновлення балансу сил у світі, де універсалістські тенденції прагнуть стерти відмінності між народами. Ця модель дозволяє локальним і регіональним ідентичностям зберігати свою автономію і водночас підтримувати політичний порядок [Schmitt 2003: 112].

Концепція великого простору також тісно пов'язана з ідеєю дихотомії друга і ворога. Як і в межах окремої держави, визначення ворога в рамках великого простору є ключовим актом, який консолідує політичну спільноту та зміцнює її ідентичність. Шмітт підкреслює, що великий простір не може

існувати без чіткого усвідомлення загроз, які ставлять під сумнів його стабільність. Визначення меж великого простору, таким чином, завжди є політичним актом, який водночас формує його внутрішню єдність [Schmitt 2003: 110].

Критика універсалізму, яку висуває Шмітт, знаходить своє відображення і в цій концепції. Великий простір не є спробою створити єдиний світовий порядок, як це прагне зробити глобалізація, але є визнанням принципу багатоманітності. Це альтернатива ліберальному утопізму, яка наголошує на тому, що справжній порядок може існувати лише там, де зберігається локальна автономія і регіональна специфіка.

Таким чином, великий простір у теорії Шмітта стає як відповіддю на загрози глобалізації, так і способом розширення концепції суверенітету. Він пропонує модель, у якій політична стабільність базується на визнанні культурних і регіональних відмінностей, що протистоять уніфікуючим тенденціям сучасності.

У своїй праці «Теорія партизана» [Schmitt 2007b: 14–15] Карл Шмітт аналізує партизанську війну як радикальний виклик традиційному розумінню суверенітету і політичного порядку. Він наголошує, що поява партизанської війни змінює саму природу політичного конфлікту, перетворюючи війну з інструменту міждержавних відносин на механізм внутрішньої дестабілізації. Партизанська війна, за Шміттом, є нелінійною, асиметричною та позбавленою традиційних правил, що руйнує чіткі межі між другом і ворогом, на яких базується класична концепція політичного.

Партизани діють на межі між легальністю та нелегальністю, підриваючи монополію суверена на застосування сили. Це ставить під сумнів здатність держави контролювати свою територію, оскільки партизанська війна розмиває кордони між військовим і цивільним, між зовнішнім ворогом і внутрішнім опором. Шмітт зазначає, що така форма конфлікту перетворює надзвичайний стан із тимчасового явища на постійний виклик для держави, яка змушена переглядати свої механізми легітимності [Schmitt 2007b: 20].

Особливо важливим є те, що партизанська війна змінює саме поняття ворога. Якщо в традиційному розумінні ворог є публічною загрозою, яку визначає суверен, то партизан стає невловимим, прихованим противником, який діє поза межами звичайного політичного порядку. Це ускладнює виконання сувереном своєї основної функції – підтримання політичного порядку через визначення друга і ворога. Шмітт підкреслює, що партизанська війна створює новий тип ворога, який неможливо інтегрувати у класичну дихотомію, адже він діє як антисистемний агент, спрямований на підірив стабільності [Schmitt 2007b: 25].

Партизанська війна також викликає кризу класичного розуміння територіального суверенітету. Партизани не дотримуються чітких географічних меж, що робить контроль держави над її територією частковим або умовним. Це особливо важливо в контексті концепції великого простору, яку пропонує Шмітт як відповідь на виклики глобалізації. Партизанська

війна підриває стабільність великого простору, створюючи постійну зону невизначеності, де суверен не може реалізувати свою владу [Schmitt 2007b: 30].

Однак, незважаючи на цю кризу, Шмітт бачить у партизанській війні не лише загрозу, але й підтвердження своєї концепції політичного. Партизани, які діють із мотивів ідеологічної або культурної ідентичності, демонструють, що політичне не може бути зведене до економічних чи адміністративних аспектів. Навпаки, воно залишається сферою екзистенційних конфліктів, які визначають саме існування спільноти. У цьому сенсі партизанська війна підкреслює важливість суверена, який повинен адаптувати свої дії до нових викликів, зберігаючи здатність до виняткових рішень [Schmitt 2007b: 34].

Партизанська війна у теорії Шмітта є не лише кризою класичного політичного порядку, але й проявом його динамічної природи. Вона змушує переосмислити роль суверена, надзвичайного стану і самої дихотомії друга і ворога, підкреслюючи, що політичне залишається конфліктною і постійно мінливою сферою.

Висновки. Розгляд концепції політичного у Карла Шмітта демонструє її складну, багатовимірну природу, яка охоплює дихотомію друга і ворога, теорію суверенності, надзвичайний стан, критику ліберальної демократії та глобалізації, а також такі виклики, як партизанська війна. Шмітт створює теоретичну рамку, яка не лише пояснює природу політичного, але й розкриває його зв'язок із фундаментальними екзистенційними питаннями спільнот.

Центральною ідеєю є те, що політичне визначається через конфлікт. Дихотомія друга і ворога є конститутивним елементом політики, адже саме через протистояння політична спільнота визначає свою ідентичність і кордони. Ця дихотомія, однак, не є статичною; вона постійно змінюється під впливом кризи, надзвичайного стану або нових форм конфліктів, таких як партизанська війна. Ворог у теорії Шмітта не є виключно зовнішньою загрозою, а скоріше структурним елементом, який дозволяє політичному порядку зберігати свою динаміку та здатність до оновлення.

Роль суверена у цій системі є визначальною. Шмітт наголошує, що суверенність полягає не лише у здатності до управління, але й у готовності приймати виключні рішення в умовах надзвичайного стану. Ця здатність перевершує юридичні норми і стає ключем до збереження політичного порядку. Суверен є тим, хто, подібно до Бога у релігійному контексті, здатний створювати нову реальність, що відповідає викликам часу.

Надзвичайний стан, який Шмітт розглядає як структурний елемент політичного, дозволяє зрозуміти, як політичний порядок оновлюється через кризу. Він розкриває залежність права від політики і показує, що легітимність часто перевершує формальну законність. Це особливо важливо в умовах сучасних глобальних викликів, коли класичні механізми права і демократії стають недостатніми для забезпечення стабільності.

Критика універсалізму і глобалізації також підтверджує важливість локальних ідентичностей та суверенітету. Шмітт показує, що універсальні права людини, попри свою гуманістичну риторичу, є інструментом домінування, який підриває політичну автономію. На противагу цьому, концепція великого простору пропонує модель, яка визнає багатоманітність світу і базується на ідеї політичного контролю через регіональні структури.

Партизанська війна, як нова форма конфлікту, додає складності до розуміння політичного. Вона показує, що політичний порядок є не лише формальним чи територіальним явищем, а постійно мінливою системою, яка повинна адаптуватися до нових викликів. Партизани, порушуючи класичну дихотомію друга і ворога, підкреслюють необхідність переосмислення суверенності та механізмів політичного управління.

Отже, концепція політичного у Шмітта не є статичною чи виключно теоретичною. Вона є відповіддю на екзистенційні виклики, які стоять перед будь-якою політичною спільнотою. Шмітт показує, що політичне, у своїй суті, є сферою, де конфлікт є не лише неминучим, але й необхідним для підтримання ідентичності, стабільності та оновлення порядку. Його ідеї, хоч і викликали значні суперечки, залишаються актуальними для сучасного розуміння політики, де традиційні моделі управління постійно стикаються з новими загрозами та кризами.

Список використаної літератури

- Dyzenhaus, D. (1998) *Law as Politics: Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Durham, Duke University Press, 238 p.
- Maschke, G. (1999) *Carl Schmitt: Staat, Großraum, Nomos*, Stuttgart, Klett-Cotta, 472 S.
- McCormick, J. P. (1999) *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology*, Cambridge, Cambridge University Press, 368 p.
- Schmitt, C. (1985) *Political Theology*, Cambridge, MA, MIT Press, 70 p.
- Schmitt, C. (1988) *The Crisis of Parliamentary Democracy*, Cambridge, MA, MIT Press, 133 p.
- Schmitt, C. (2003) *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, New York, Telos Press, 354 p.
- Schmitt, C. (2004) *Legality and Legitimacy*, Durham, Duke University Press, 198 p.
- Schmitt, C. (2007a) *The Concept of the Political*, Chicago, University of Chicago Press, 105 p.
- Schmitt, C. (2007b) *The Theory of the Partisan: Intermediate Commentary on the Concept of the Political*, New York, Telos Press, 142 p.

Kostiantyn Kiparenko

THE CONCEPTION OF POLITICAL OF CARL SCHMITT

The study refers to the broader context in which Carl Schmitt's concept of the political acquires its full meaning, namely the conception of the political as such.

Schmitt's conception of the political goes beyond a single concept because it integrates Schmitt's critique of liberal democracy, Schmitt's political theology, Schmitt's own definition of the political, and Schmitt's theories of sovereignty, the state of emergency, and the partisan.

These are several key aspects of Schmitt's conception of the political: **The dichotomy of friend and enemy:** Schmitt argues that the political is defined by conflict, with the enemy playing a crucial role in defining the identity of a community. This dichotomy is dynamic, changing in the context of different crises and new threats. **Sovereignty:** A sovereign is a person capable of making exceptional decisions in a state of emergency. Schmitt says the sovereign rules and shapes a new political reality. A state of emergency can renew the political order. It shows that law is subordinate to politics and that legitimacy can go beyond formal legality. **Guerrilla warfare:** This new type of conflict challenges traditional concepts of political and accountability. Guerrilla warfare challenges classical models of war and peace, forcing political communities to adapt.

Keywords: enemy, partisan, political, political theology, sovereignty, state of emergency.

References

- Dyzenhaus, D. (1998) *Law as Politics: Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Durham, Duke University Press, 238 p.
- Maschke, G. (1999) *Carl Schmitt: Staat, Großraum, Nomos*, Stuttgart, Klett-Cotta, 472 S.
- McCormick, J. P. (1999) *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology*, Cambridge, Cambridge University Press, 368 p.
- Schmitt, C. (1985) *Political Theology*, Cambridge, MA, MIT Press, 70 p.
- Schmitt, C. (1988) *The Crisis of Parliamentary Democracy*, Cambridge, MA, MIT Press, 133 p.
- Schmitt, C. (2003) *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, New York, Telos Press, 354 p.
- Schmitt, C. (2004) *Legality and Legitimacy*, Durham, Duke University Press, 198 p.
- Schmitt, C. (2007a) *The Concept of the Political*, Chicago, University of Chicago Press, 105 p.
- Schmitt, C. (2007b) *The Theory of the Partisan: Intermediate Commentary on the Concept of the Political*, New York, Telos Press, 142 p.

Стаття надійшла до редакції 27.10.2024

Стаття прийнята 7.11.2024

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2\(42\).333060](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2(42).333060)

УДК 111.11+111.1+165.742+11.204

Дмитро Ляшенко

**МЕТАФІЗИКА СИСТЕМНОСТІ У РЕКОНСТРУКЦІЇ
ГІЛОМОРФІЗМУ А. УЙОМОВА**

У статті здійснено спробу реконструкції неоаристотелівської гіломорфічної моделі в межах системної метафізики А. І. Уйомова. Через співвіднесення класичних аристотелівських причин із системними дескрипторами (концептом, структурою, субстратом) проведено симетричний аналіз класичного та теоретико-системного гіломорфізмів, що дозволяє уточнити низку проблемних аспектів класичної гіломорфної моделі зокрема логічний та онтологічний порядок причин, їх мінімальний набір, а також проблему редукції одних причин до інших. У другій частині статті особливу увагу приділено формалізації метафізичної залежності між системними компонентами за допомогою модальної логіки типу FOLS5. Це дозволяє інтерпретувати гіломорфізм Уйомова як специфічну ієрархію онтологічних залежностей, у межах якої система визначається як впорядковане ціле, що ґрунтується на функціонально-смісловому концептному ядрі. Запропонований підхід не лише демонструє сумісність уйомовської моделі з ключовими положеннями сучасної аналітичної метафізики, але й відкриває нові можливості для осмислення проблем онтологічної залежності, підґрунтування, структурного реалізму та модальної метафізики. Зокрема, логічна формалізація відношень між системними дескрипторами надає можливість строго аналітичного опрацювання філософських засад системного підходу.

Ключові слова: Уйомов, гіломорфізм, системна метафізика, аристотелівські причини, системні дескриптори, онтологічна залежність, метафізичне підґрунтування, FOLS5.

1. Вступ

Сучасна філософія дедалі частіше звертається до аристотелівської спадщини не лише як до історичного джерела, а й як до актуального ресурсу розвитку різноманітних напрямів аналітичної метафізики (див.: [Jaworski 2016; Koslicki 2018; Lowe 2005; Novotný, Novák 2014; Schaffer 2009; Tahko 2013]). Проте впродовж більшої частини XX століття у філософії загалом панували антиметафізичні настрої, при чому по обидва боки «залізної завіси» (достатньо згадати неопозитивізм, філософію лінгвістичного аналізу, постструктуралізм, діалектичний матеріалізм). Водночас виникали незалежні спроби мислити поза мейнстрімом.

Однією з таких оригінальних постатей є радянський і український філософ А. І. Уйомов, засновник Одеської школи системних досліджень (див. напр.: [Горальський і Цофнас 2014]). Його напрацювання загалом торкаються різноманітних сфер філософії, логіки та методології науки, багато з яких й досі не осмислені (див. напр.: [Райхерт 2020]), але в суто

філософському ключі формують самобутню версію неoarістотелівської метафізики, яку він розвивав з середини XX століття.

У цій роботі, спираючись на системну філософію А. І. Уймова, демонструється можливість симетричної інтерпретації арістотелівського та уймововського гіломорфізмів. *Метою* статті є уточнення змісту гіломорфічної інтуїції, що лежить в основі системної метафізики Уймова, та дослідження її потенціалу в контексті сучасної аналітичної метафізики.

Робота не є історико-філософською ні за методологією, ні за цілями; згадки про історичні джерела мають евристичний характер. У разі конфлікту між «буквою» джерела й концептуальною суттю реконструкції вибір буде не на користь «букви».

1.1. Сучасна метафізика і неoarістотелізм

Серед прикметних рис сучасної філософії – несподіване відродження інтересу до метафізичних питань. Попри те, що впродовж більшої частини XX століття метафізика вважалася застарілою або навіть позафілософською (наприклад, у західному аналітичному дискурсі під впливом логічного позитивізму, чи в межах радянської номенклатурної псевдофілософської риторики), з середини століття почалося повільне, але потужне метафізичне відродження.

Однією з ключових віх цього процесу була знакова стаття В. В. О. Квайна *On What There Is* (1948), яка вивела питання онтологічного зобов'язання (по суті онтологічної передумови – тобто метафізики) в центр філософської уваги. Далі метафізика почала поступово повертати собі статус «першої філософії». До філософів, які заклали підґрунтя цього ренесансу, належать Квайн, Стросон, Чізолм, Плантінга, Льюїс, Армстронг, Файн, ван Інваген, Роутлі, Пріст і Лакс – і це далеко не повний список представників покоління, що повернуло метафізику в центр уваги сучасної філософської думки.

Суттєвою рисою цього процесу стало відродження арістотелівської (а частково й платонічної) метафізики. Сучасні дебати про універсалії, субстанції, фіктивні об'єкти, натуральні види, гіломорфізм, метафізичну залежність, структурний реалізм, причинний плюралізм тощо – майже завжди ведуться у діалозі (позитивному або негативному) з арістотелівськими або платонічними інтуїціями (див.: [Alvarado 2020; Armstrong 2012; Jaworski 2016; Koslicki 2008; Koslicki 2018; Lowe 2005; Novotny and Novák 2014; Quine 1980; Schaffer 2009; Shapiro 1997; Sider 2011; Simpson 2023; Tahko 2013; Van Inwagen 2024], якщо назвати лише декілька ризноманітних джерел).

2. Гіломорфізм як напрям сучасної метафізики

Одним із перспективних напрямів сучасного аналітичного неoarістотелізму виступає гіломорфізм. Ця концепція, що розвиває класичне вчення Арістотеля про форму (морфе) та матерію (гюле), включає низку ключових онтологічних принципів, серед яких: каузальний плюралізм, структурний реалізм, холізм, теорію емерджентних властивостей, принцип

онтологічної супервентності, теорію багаторівневої організації реальності, а також концепції екстерналізму та втіленої свідомості (див.: [Jaworski 2016; Falcon 2023; Koslicki 2018; Simpson 2023]).

Зараз можна виділити щонайменше два широкі напрями:

- натуралістичний гіломорфізм, орієнтований на природничі науки (зокрема біологію), що розглядає індивіди як утворення з матерії та організуючої структури (див.: [Jaworski 2016; Simpson 2023]);

- загальний метафізичний гіломорфізм, який виходить за межі натуралізму і працює на рівні фундаментальних онтологічних структур. Сюди належать підходи, що поєднують гіломорфізм із теорією універсалій, мереологією, онтологічною залежністю, метафізикою свідомості тощо. (див.: [Armstrong 2012; Fine 199; Jaworski 2016; Koslicki 2008; Koslicki 2018; Simpson 2023]).

Загалом, гіломорфізм постає як специфічна онтологічна модель, яка дозволяє мислити структуру речей у способах, що виходять за межі механіцизму чи редукціонізму.

2.1. Арістотелівський гіломорфізм: класичні інтуїції

Арістотелівський гіломорфізм – це спроба дати вичерпну відповідь на питання про склад і структуру будь-якої речі: з чого вона складається і чим вона є. Проти платонічної онтології, яка протиставляє світ ідеальних парадигм їхнім тіням – чуттєвим речам, Арістотель стверджує, що все існуюче є єдністю матерії (як потенції) і форми (як актуалізуючого принципу) (див.: [Arist. Metaph.: VII. 1032a 15–20]). Матерія без форми – лише можливість, а форма без матерії – абстракція і тільки разом вони складають те, що дійсно існує (див.: [Arist. Metaph.: VII. 1035b 27–30]). Форма в цьому контексті – не трансцендентна модель, а просто те, що робить річ саме тим, чим вона є. Вона відповідає за загальність, схожість, «видовість» речей, тоді як матерія – за індивідуацію речей (див.: [Arist. Metaph.: VII. 1036a 5–10]). Якщо дивитися на гіломорфізм як на різновид дуалізму, то це навіть не інтеракціоністський дуалізм, а скоріше щось, що можна було би назвати «інтегральним дуалізмом». Тобто це є намагання мислити єдність у відмінності, а не просто відмінність чи диференціацію, розрив. Якщо взяти класичний приклад, то статуя – це не просто камінь і не просто художній образ, а саме образ у камені. Матерія забезпечує можливість, форма – актуалізує її. Усе це вписано у більш загальну схему пояснення існування положення речей (states of affairs), яку Арістотель реалізує у своєму вченні про чотири причини: матеріальну, формальну, діючу й фінальну. Лише врахування всіх чотирьох «чому?» дозволяє повне онтологічне пояснення [Arist. Phys.: II.3, 194b 23–35]. Арістотель підкреслює, що природа речей полягає не лише у їхній субстанції (в даному випадку гіпокейменоні), але й у меті, до якої вони прямують [Arist. Phys.: II.7, 198a 5–25]. Причому акт і потенція – це динамічні модуси буття: дерево вже присутнє в насінні як можливість [Arist. Metaph.: IX.1050a 15–30]. Універсалії в Арістотеля – не поза речами, а в речах [Arist. Metaph.: VII.1038b

10–15]. Таким чином справжня субстанція – не трансцендентна сутність, а індивід, що виступає нерозривною єдністю матерії й форми, і це – суть гіломорфічної онтології Арістотеля.

2.2. Уйомовський гіломорфізм

Перейдемо до системного гіломорфізму Уйомова. У цьому дослідженні ми концентруємо увагу лише на ключових аспектах гіломорфізму в системному підході Уйомова, зокрема на поняттях форми та матерії (як вони співвідносяться із системними дескрипторами). Інші технічні або прикладні елементи, як системної теорії Уйомова, так і метафізики сучасного гіломорфізму залишаємо поза межами розгляду.

Шлях системного моделювання за Уйомовим (див.: [Уйомов 2000: 57–68]) можна розглядати як рух думки через три основні кроки. Перш за все, ми повинні репрезентувати (змодельовати) щось як систему, тобто виділити так звані системні дескриптори якогось об'єкта (речі в широкому якісному сенсі [Уйомов 2000: 23–36]). Це починається з вибору концепту (основного сенсу системи), проходить через підбір структури (як способу реалізації концепту) і закінчується структуруванням (організацією) елементів системи. По-друге, нам потрібно знайти конкретні характеристики системи (загальні параметри системи), які пов'язані з відношеннями другого порядку між системними дескрипторами. Вони існують в атрибутивному та реляційному модусах. Третій крок полягає у пошуку та формулюванні системних закономірностей – специфічних закономірних зв'язків між параметрами системи. Філософський (зокрема онтологічний) інтерес становить саме перший, системно-дескрипторний крок, тоді як другий та третій кроки системного моделювання є суто технічними, методологічними етапами.

Враховуючи сказане вище, зазначимо, що саме каузальний плюралізм є ключем до релевантного розуміння гіломорфізму, а це, своєю чергою, відкриває шлях до симетричного аналізу арістотелізму через системну метафізику Уйомова. Так, у *Системних аспектах філософського знання* (2000) Уйомов чітко зазначає, що такі основні компоненти системи, як системні дескриптори – концепт, структура і субстрат – корелюють з арістотелівськими причинами [Уйомов 2000: 90–91]. Співвіднесемо арістотелівські причини із системними дескрипторами:

Концепт – це властивість або відношення, що виражає головний смисл, функцію, ціль системи (очевидно, що це – фінальна або цільова причина).

Структура – це набір властивостей або відношень, що забезпечують реалізацію концепту (формальна причина).

Субстрат – це множина елементів, на яких структура реалізується відповідно до концепту (матеріальна причина).

Але тут перед нами виникає одна проблема: якщо системні дескриптори (концепт, структура, субстрат) можна розглядати як системно переосмислені арістотелівські причини – кінцеву, формальну та матеріальну, – то де ж діюча причина? Уйомов пропонує тлумачити її як тримісний

предикат, що активує дію інших причин [Уйомов 2000: 91]. Є ще один варіант інтерпретації, але про нього скажемо трохи згодом.

Важливо, що саме концепт визначає структуру, яка реалізується на субстраті, а не навпаки. На одній і тій самій множині елементів можна реалізувати різні структури залежно від обраного концепту. Водночас не кожну структуру можливо реалізувати на будь-якому субстраті – існує зворотний зв'язок від елементів до структури і, опосередковано, до концепту. Якщо певної цілі неможливо досягти за допомогою наявної структури на заданому субстраті, можливо, доведеться змінити або структуру, або сам субстрат. Або ж з'ясується, що проблема полягає в самому концепті. Проте за відсутності визначеного концепту система ще не існує: вона починає «входити в буття» лише з появою концепту.

Розглянемо довільну річ як систему. Наприклад, книжку (проблеми системного визначення більш складних об'єктів див. напр.: [Lyashenko 2021]). Сама по собі книжка – просто річ і може не цікавити нас як система. Але припустімо, що це саме те, що нас цікавить: як тоді розглядати її системно? За Уйомовим, система – це: або (і) будь-яка річ, деякі відношення якої фіксовані певною властивістю, або (ii) будь-яка річ, деякі властивості якої фіксовані певним відношенням [Уйомов 2000: 64].

Візьмімо концепт системи K1 – «джерело знань». Структура: процес читання книги (наприклад, послідовне вивчення, конспектування). Субстрат: паперове або цифрове втілення книги, яку хтось читає як джерело знань. Якщо ж ми змінюємо концепт на авторський (у K1 він відноситься до читача), то змінюється вся система. Наприклад, у системі K2 концепт – «вираження авторської думки». Відповідно, структура – це не читання, а написання чи інший процес вираження думки. Субстратом буде паперове, цифрове або, на певному етапі, ментальне втілення книги. Зовсім іншою буде система «книга» з точки зору видавництва, книгарні або людини, для якої вона – просто матеріальний об'єкт, яким можна підперти ніжку меблів.

Оскільки Уйомов формулював категоріальний апарат свого системного підходу, зважаючи на Арістотеля, можна спробувати запропонувати інверсну інтерпретацію – системного уточнення деяких «темних» моментів у вченні Стагирита.

3. Системологічне уточнення деяких «темних місць» у гіломорфізмі Арістотеля

У світлі викладеного системно-дескрипторного підходу варто звернутися до кількох проблемних або неоднозначних місць у класичному арістотелізмі, які викликають запитання або допускають альтернативні прочитання. На наш погляд, системна реконструкція гіломорфізму дозволяє не лише відтворити логіку чотирьох причин, а й уточнити її там, де історичний текст виявляє неясність або багатозначність.

3.1. Порядок причин

По-перше, за «традицією» виклад арістотелівських причин часто починається з матеріальної. Так, у багатьох вступних курсах з філософії (а

також у сучасних інтерпретаціях), чотири причини презентують у такому порядку: матеріальна, формальна, діюча, фінальна (напр.: [Falcon 2023]). Подібний порядок наводиться й у самого Арістотеля [Arist. Phys.: II 3 194b 23–35]. Але ми не повинні вводитися в оману порядком викладу, зумовленим дидактичними міркуваннями. Іноді здається, що набагато легше показати студентам купу цегли (матеріальна причина, субстрат), а потім вразити їх можливими конфігураціями (формальна причина, структура), які відповідають певному задуму (кінцева причина, концепт), ніж починати з абстрактної цілі. Теоретико-системне уточнення ситуації не залишає сумнівів в логіко-онтологічному порядку втілення причин – фінальна причина завжди передреє всім іншим. Що, звичайно узгоджується із розумінням ситуації самим Арістотелем, який прямо вказує, що те, заради чого щось існує, є «головною» причиною [Arist. Phys.: II.7, 198a 23–30; Falcon 2023].

3.2. Мінімальність причин

По-друге, ми стикаємося з досить тривіальною, але концептуально проблемною ситуацією, коли Арістотель у різних контекстах наводить різні типи причин для різних явищ (наприклад, у *Метеорології* [Arist. Meteor.: I.12, 348a 20–b5] він обмежується матеріальною причиною для пояснення дощу). Проте в *Метафізиці* [Arist. Metaph.: I.3, 983a 24–b6] він критикує досократиків (зокрема Демокріта) саме за редукцію всіх причин до однієї – матеріальної.

Виникає очевидне протиріччя: власна методологія Арістотеля іноді практикує те, що він теоретично засуджує. Однак це не слід сприймати як суперечність у його системі, а радше як методологічне скорочення, обумовлене специфікою конкретного дослідження. Системна інтерпретація проблеми дозволяє виявити, що усі чотири причини завжди необхідні для повного онтологічного пояснення будь-якого явища, однак у конкретних випадках Арістотель може акцентувати лише одну причину, тимчасово ігноруючи інші – не через їх відсутність, а через епістемічну апроксимацію (наприклад, у фізиці дощу фінальна причина може бути нерелевантною). Відсутність хоча б одного з чотирьох «чому?» робить пояснення неповним – але це не означає, що інші причини анульовані.

3.3. «Редукція» причин

І нарешті, нетривіальне питання – редукція причин. У деяких випадках виникає враження (і це питання до істориків філософії наскільки та в яких контекстах це справді так), що арістотелівська концепція причинності не завжди чітко узгоджується з його ж міркуваннями про форму та матерію. Зокрема, у деяких прикладах межі між причинами іноді виявляються менш чіткими. Арістотель сам визнає, що формальна та фінальна причини можуть збігатися, наприклад у природних процесах та артефактах (див.: [Arist. Metaph.: V.2, 1013a 30–35], [Arist. Phys.: II.7]).

Наприклад, можна сказати, що формальною причиною чашки є її геометрична структура. Але на запитання про форму як ейдос відповісти: це

те, чим чашка є за своєю сутністю, те, задля чого вона існує – контейнер для індивідуальної порції чаю. У цьому випадку форма вже охоплює не лише структурну, а й телеологічну характеристику речі. На запитання про діючу причину чашки можна назвати «чашкаря» (виробника чашок), а при уточненні вказати саме на майстерність чашкаря як дієву причину. Але ту ж саму майстерність (або її відсутність) можна зафіксувати в артефакті за відсутності самого чашкаря – вона нібито стає «частиною» чашки.

Здається, що поняття форми та матерії в таких випадках охоплюють більше, ніж просто формальну й матеріальну причини і це відповідає самій ідеї Арістотеля про субстанцію як єдність форми й матерії [Arist. *Metaph.*: VII.10, 1035b–1036a]. З іншого боку, у метафізичних міркуваннях про Бога як Нерухомого Першодвигуна він постає носієм трьох причин, окрім матеріальної (оскільки матерія внесла б у чистий акт Божества потенційність, що є неможливим) [Arist. *Metaph.*: XII.6]. Якщо ж Бог – це Форма форм (в стилі середньовічної схоластики), тоді в ньому фінальна і діюча причини зводяться до формальної: тобто його сутність і дія є тотожними [Arist. *Metaph.*: XII.9].

Системний підхід дозволяє експліцитно додати альтернативну модель редукції причин. Зокрема, діючу причину в межах однієї системи можна розглядати як матеріальну причину в межах іншої. Наприклад, автор є діючою причиною створення книги з точки зору самого автора чи читача, проте для видавництва або замовника він може виступати лише як частина субстрату – один з елементів, який використовується для організації цілого. Тут маємо одну річ – книгу, але дві різні трактовки місця автора (творець чи елемент субстрату). Аналогічно, для студентів та викладача саме лектор є діючою причиною лекції, але з точки зору учбової частини він є лише елементом більш загальної організаційної структури (див.: [Ляшенко 2024: 12–13]).

Таким чином, виникають підстави для чіткішого розрізнення між парю форма-матерія як онтологічними принципами та формальною та матеріальною причинами як окремими категоріями пояснення. Це відкриває можливість інтеграції всіх чотирьох причин у двоспектну гіломорфічну модель: фінальну причину можна розглядати як внутрішній аспект форми (її телеологічний вимір), а діючу причину – наприклад, як такий аспект матерії, що на відміну від стерильної матерії має здатність до актуалізації (порівн.: [Arist. *Phys.*: II.1]).

Отже, системний підхід відкриває можливість функціональної інтерпретації причин, залежно від вибору концепту: одна й та сама річ або дія може бути різною причиною в різних системних контекстах. Більше того, якщо повернутися до середньовічної інтерпретації Бога як Форми форм, то з теоретико-системної точки зору ті форми, які є формами для Форми форм, – це елементи субстрату, тобто своєрідна «матерія» Бога. Зрозуміло, що це лише теоретична, комбінаторна можливість, яка відкривається завдяки застосуванню системного методу до прояснення класичних ідей. Але вона

допустима і є евристично плідною в межах теоретико-системного аналізу, хоча й може відрізнятись від канонічних тлумачень.

4. Метафізична залежність та онтологія системних дескрипторів

Враховуючи сказане вище, проведемо ще одну, теоретичну вилазку у неоаристотелівську метафізику Уйомова, поглибивши теоретико-системний гіломорфізм, застосовуючи деякі інструменти сучасної аналітичної філософії.

В останні роки в аналітичну метафізику повернулася досить давня ідея про метафізичну або онтологічну залежність (див.: [Fine 1995; Schaffer 2009]). Точаться досить технічні дискусії, і як завжди консенсусу немає (див.: [Bliss and Priest 2018; Correia and Schnieder 2012]). Тут ми будемо використовувати модальне визначення метафізичної залежності, сформульоване з опорою на [Alvarado 2020: 9–11] в іншому місці [Lyashenko 2023: 60].

Але перед цим зробимо два технічні уточнення.

4.1. Технічні уточнення

Перше. У цій роботі ми формулюємо метафізичну залежність у модальних термінах, зокрема через необхідність існування однієї сутності за умови існування іншої. Такий підхід дозволяє логічно операціоналізувати відношення залежності в межах формального аналізу. Водночас варто зазначити, що в сучасній постмодальній метафізиці (див.: [Wildman 2021]) такий підхід зазнав обґрунтованої критики. Зокрема, Кіт Файн [Fine 1995] вказує, що модальна необхідність, не здатна відрізнити сутнісну (essential) залежність від просто супровідної: x може існувати лише тоді, коли існує y , але це ще не означає, що y входить до сутності x . Саме тому Файн пропонує трактувати онтологічну залежність як сутнісне відношення, за яким буття одного є частиною природи іншого.

У певному сенсі такий есенціалістський підхід краще відповідав би неоаристотелізму, але і модальний підхід зберігає аналітичну доцільність, наприклад, у контексті формальної реконструкції залежностей через модальну логіку.

Друге. У цій роботі ми використовуємо термін «метафізична залежність» як узагальнене поняття для низки концептуально споріднених, але не тотожних моделей залежності, зокрема: онтологічної залежності (ontological dependence) та залежності у сенсі підґрунтування (grounding). Таким чином, поняття метафізичної залежності виступає тут як родове, без суттєвих онтологічних чи методологічних зобов'язань щодо його точного характеру – окрім вказівки на його окремі види.

4.2. Метафізична залежність

Нехай x та y , пара довільних сутностей що перебувають у відношенні метафізичної залежності, тоді:

(1) *Онтологічна залежність* $=_{df}$ x залежить від y тоді і тільки тоді, коли, якщо x існує, то неможливо, щоб y не існував.

Тут: (і) відношення онтологічної залежності є асиметричним: x

залежить від u , але не обов'язково навпаки; (ii) відношення залежності x від u стосується онтологічної можливості: якщо x існує, то u мусить існувати в усіх можливих світах, де x існує; (iii) але з цього слідує не те, що u існує в усіх можливих світах, а, що x не може існувати без існування u .

(2) *Онтологічне підґрунтування* $\models_{\text{dt}}$ u підґрунтоує x тоді і тільки тоді, коли, якщо u існує, то неможливо, щоб x не існував. Важливо, що (i) онтологічне підґрунтування також асиметричне - u підґрунтоує x , але не навпаки; (ii) x не обов'язково онтологічно залежить від u , але якщо x інстанційований, то u повинен бути його основою; тим не менш (iii) x може онтологічно не залежати, від існування u .

Пропустимо через ці дефініції елементи уйомовського теоретико-системного гіломорфізму, формалізуючи залежності між концептом (P), структурою (R), субстратом (m) та реалізованою системою (S).

Для формалізації онтологічної залежності будемо використовувати варіант модальної логіки першого порядку на основі системи $S5$ (див.: [Fitting & Mendelsohn 2023]), яка використовується зокрема тому, що вона несе менше обмежень ніж інші системи на відношення доступності (тут воно рефлексивне, симетричне та транзитивне). Тобто в $S5$ реалізується доступність між усіма світами, що означає, що немає обмежень на переходи між можливими світами (світи «бачать один одного» у всіх напрямках).

4.3. Логічний апарат: синтаксис і семантика модальної логіки першого порядку (FOLS5)

Синтаксис FOLS5:

Алфавіт:

- індивідні змінні: $x, y, z, \dots$
- індивідні константи: $a, b, c, \dots$
- функції: $f, g, \dots$
- предикатори: $P, Q, \dots$
- логічні символи: $\neg, \wedge, \vee, \rightarrow, \leftrightarrow, \forall, \exists, \Box, \Diamond$
- мета-символи: $\Leftrightarrow, \models, \in$ (і інші теоретико-множинні символи)
- допоміжні: $(,), :$

Терми:

- кожна індивідна змінна або константа – терм.
- якщо f – n -арна функція, і $t_1, \dots, t_n$ – терми, то $f(t_1, \dots, t_n)$ – терм.

Формули:

- якщо $t_1, \dots, t_n$ – терми, а P – n -арний предикат, то $P(t_1, \dots, t_n)$ – атом.
- якщо A, B формули, то $\neg A, A \wedge B, A \vee B, A \rightarrow B, \forall x A, \exists x A, \Box A, \Diamond A$

також формули.

Семантика FOLS5:

Модель $M = \langle W, R, D, I \rangle$, де:

- W – множина можливих світів;
- $R = W \times W$ (у $S5$ – повне відношення досяжності);
- D – спільна область об'єктів для всіх $w \in W$ (константна домейна

модель);

- I – інтерпретація: кожному n-арному предикату P і світові w ставить у відповідність множину $I(P, w) \subseteq D^n$.

Присвоєння змінних $g: \text{Var} \rightarrow D$ розширюється на терми стандартно. Істинність:

- $M, w, g \models P(t_1, \dots, t_n) \Leftrightarrow \langle g(t_1), \dots, g(t_n) \rangle \in I(P, w)$

- $M, w, g \models \neg A \Leftrightarrow \text{не } M, w, g \models A$

- $M, w, g \models A \rightarrow B \Leftrightarrow M, w, g \models A \rightarrow M, w, g \models B$

- $M, w, g \models \forall x A \Leftrightarrow \forall d \in D: M, w, g[x \mapsto d] \models A$

- $M, w, g \models \Box A \Leftrightarrow \forall w' \in W: M, w', g \models A$

$\Box$ – жорстка необхідність, D – однакова в усіх світах.

Онтологічна залежність x від y: $\Box(E(x) \rightarrow E(y))$ означає, що в усіх w $\in W$, де x існує, у також існує. Це забезпечується симетричністю S5, на відміну наприклад від S4, де така глобальна гарантія може бути відсутня.

Предикат E(x) означає, що x існує у світі w.

Дедукція. У межах цієї роботи ми не вводимо окрему теорію дедукції для формалізованих тверджень, а обмежуємося семантичною інтерпретацією у рамках модальної логіки першого порядку типу S5. За потреби, для подальшого розвитку формальної частини можуть бути використані будь-які теорії дедукції, сумісні з семантикою S5, зокрема стандартні системи натурального виводу, аксіоматичні, табличні, або гібридні підходи (див., напр.: [Fitting & Mendelsohn 2023]).

4.4. Гіломорфізм Уйомова та метафізична залежність

Загальні схеми залежності (згідно з (1) та (2)) можна формалізувати так:

(3) $\forall x \forall y (Dep(x, y) \leftrightarrow \Box(E(x) \rightarrow E(y)))$

(4) $\forall x \forall y (Ground(y, x) \leftrightarrow \Box(E(y) \rightarrow E(x)))$

Але, буквальне визначення, наприклад, (1) буде перекладатися як $\forall x \forall y (Dep(x, y) \leftrightarrow (E(x) \rightarrow \neg \Diamond \neg E(y)))$. Що краще використовувати?

Справа у тому, що у семантиці Кріпке системи S5 онтологічну залежність доцільніше формалізувати через формулу (3), тобто використовуючи $\Box(E(x) \rightarrow E(y))$, яка каже, що в кожному можливому світі, якщо x існує, то у також існує. Альтернативну форму $E(x) \rightarrow \Box E(y)$ (або $E(x) \rightarrow \neg \Diamond \neg E(y)$) можна інтерпретувати сильніше: вона вимагає, щоб у існував у всіх можливих світах, незалежно від існування x. Це не зовсім відповідає інтуїтивному змісту онтологічної залежності, яка має обмежувати необхідне існування у лише умовно – в тих світах, де існує x. Те ж саме стосується визначення (2) та формули (4).

Застосуємо ці визначення метафізичної залежності до теоретико-системного гіломорфізму Уйомова. Викладення будемо робити (з «дидактичних» цілей не в строгому теоретико-системного порядку, тобто не так як будується система).

4.4.1. Аксіоми теоретико-системного гіломорфізму Уйомова

Теза 1: Структура не може існувати без концепту. Або більш схематично: $Dep(R, P) \leftrightarrow \Box(R \rightarrow P)$, або формально:

(5) $\forall x \forall y ((R(x) \wedge P(y)) \rightarrow \text{Dep}(x, y))$ або те ж саме розгорнуто

$$(5.1.) \quad \forall x \forall y ((R(x) \wedge P(y)) \rightarrow \square(E(x) \rightarrow E(y)))$$

В перекладі це означає, що структура (формальна причина) не може бути задана, якщо не задано концепт або цільову модель системи.

Теза 2: Матерія, субстрат є структурованим компонентом системи - отже, залежить від структурного аспекту. Схематично:

$\text{Dep}(m, R) \leftrightarrow \square(m \rightarrow R)$. Тут і далі в схемах предикат $M(x)$ замінено на m , щоб більше відповідати оригінальній Уйомовській нотації. Формально:

$$(6) \quad \forall x \forall y ((M(x) \wedge R(y)) \rightarrow \text{Dep}(x, y)) \text{ або розгорнуто}$$

$$(6.1.) \quad \forall x \forall y (((M(x) \wedge R(y)) \rightarrow \square(E(x) \rightarrow E(y))))$$

Теза 3: Концепт не залежить від реалізації, але може бути онтологічним підґрунтям для реалізації системи (S), або трохи інакше – концепт є тим, що дозволяє реалізацію, але може існувати незалежно від неї, тобто

$\text{Ground}(P, S) \leftrightarrow \square(S \rightarrow P)$ – якщо є реалізована система, то має існувати концепт як її підґрунтя) але $\neg \text{Dep}(P, S)$ – концепт може існувати без реалізації. Формально:

$$(7) \quad \forall x \forall y ((P(x) \wedge S(y)) \rightarrow (\text{Ground}(x, y) \wedge \neg \text{Dep}(x, y))) \text{ або}$$

$$(7.1.) \quad \forall x \forall y ((P(x) \wedge S(y)) \rightarrow (\square(E(y) \rightarrow E(x)) \wedge \neg \square(E(x) \rightarrow E(y))))$$

Теза 4. Система не може існувати, якщо бодай один з її елементів відсутній, тобто $\text{Dep}(S, P) \wedge \text{Dep}(S, R) \wedge \text{Dep}(S, m) \leftrightarrow \square(S \rightarrow P) \wedge \square(S \rightarrow R) \wedge \square(S \rightarrow m)$. Інакше кажучи, реалізована система онтологічно залежить від усіх трьох (P, R, m) компонентів. Формально:

$$(8) \quad \forall x \forall y \forall z \forall w ((S(x) \wedge P(y) \wedge R(z) \wedge M(w)) \rightarrow (\text{Dep}(x, y) \wedge \text{Dep}(x, z) \wedge \text{Dep}(x, w))) \text{ або}$$

$$(8.1.) \quad \forall x \forall y \forall z \forall w ((S(x) \wedge P(y) \wedge R(z) \wedge M(w)) \rightarrow (\square(E(x) \rightarrow E(y)) \wedge \square(E(x) \rightarrow E(z)) \wedge \square(E(x) \rightarrow E(w))))$$

4.4.2. Семантичні наслідки

Навіть без теорії дедукції можна на суто семантичному рівні зробити деякі висновки з наведених визначень (1)–(4) і аксіом теоретико-системного гіломорфізму (5)–(8).

Наприклад, тривіально слідує, що система S онтологічно залежить від P, R та m :

Пропозиція 1. Система S онтологічно залежить від кожного з трьох дескрипторів - концепту P , структури R та субстрату m .

Нехай $w \in W$ – довільний можливий світ, у якому виконується $E(S)$, тобто система S існує у світі w . Згідно з аксіомою 4 (формула 8.1), якщо в цьому світі істинне $E(S)$, то також істинні $E(P)$, $E(R)$ і $E(m)$. Оскільки w обрано довільно, це твердження виконується у всіх можливих світах, де існує S . Отже, маємо:

$$\square(E(S) \rightarrow E(P)), \square(E(S) \rightarrow E(R)), \square(E(S) \rightarrow E(m))$$

За визначенням онтологічної залежності (1), це еквівалентно твердженням: $\text{Dep}(S, P)$, $\text{Dep}(S, R)$, $\text{Dep}(S, m)$.

Але якщо взяти систему FOLS4 де відношення досяжності між світами не є симетричним, тобто де $\langle w1, w2 \rangle \in R$ але $\langle w2, w1 \rangle \notin R$, то можемо не отримати такого результату як в пропозиції 1. Наприклад: Нехай у нас є світи: $W = \{w1, w2\}$, де $\langle w1, w2 \rangle \in R$ але $\langle w2, w1 \rangle \notin R$ (тут R – на відміну від R_s – структури – відношення досяжності, за яким світи ніби «бачать» один одного, або «не бачать»). Якщо у $w1$: $E(S), \neg E(P), E(Rs), E(m)$, а у $w2$: $\neg E(S), E(P), \neg E(Rs), \neg E(m)$, то маючи $Dep(S, P)$, отримаємо, що у $w1$: $E(S)$ істинне, але $E(P)$ хибне. Отже, $\Box(E(S) \rightarrow E(P))$ хибне в $w1$ ($w2$ «не бачить» $w1$). Таким чином, у $S4$ можуть існувати світи, де система S не залежить від P, Rs чи m , що суперечить аксіомі (тезі) 4. Для Уйомовського гіломорфізму це неприйнятно, оскільки залежність між S, P, Rs, m має бути інваріантною (не залежати від напрямку доступності світів).

4.5. Метафізична структура залежності в системному гіломорфізмі Уйомова

Спробуємо розгорнути отримані формальні уточнення змістовно. Гіломорфізм Уйомова може бути прочитаний як теорія ієрархії онтологічної залежності, в якій реалізована система (S) є інтегральною єдністю, що залежить від: концепту (P) – як телеологічного «зразка»; структури (R) – як організаційної схеми, набору відношень або властивостей між елементами, що відповідає заздалегідь фіксованому «зразку»; матерії (m) – як субстрату, елементів системи, що підпорядковуються «онтологічній вазі» перших двох дескрипторів. У свою чергу, структура не є автономною, бо передбачає цільову орієнтацію (P), а матерія (m) не є системно актуальною без структури (R). Концепт не залежить від інших дескрипторів – він є підґрунтям, а не похідною сутністю.

Розглядаючи теоретико-системний гіломорфізм Уйомова крізь призму структур метафізичної залежності, ми по суті декодуємо специфічну конфігурацію метафізичних зв'язків, у якій функціональне (фінальна причина), структурне (формальна причина) та субстратне (матеріальна причина) не просто співіснують, а онтологічно взаємодіють. Таким чином, така річ, як система, є не випадковою композицією, а впорядкованим полем залежностей, де кожна компонентна одиниця отримує свій статус внаслідок свого функціонального місця в цілому, а не, наприклад, внаслідок своєї субстанційної есенції (тут, напевно, Арістотель міг би не погодитися).

Так, Уйомов, на відміну від Арістотеля, не намагається реконструювати природу речей як поєднання внутрішніх начал форми й матерії, а радше моделює річ як систему, в якій «формальне», «матеріальне» й «цільове» постають як узагальнені, функціонально відносні дескриптори: концепт, структура і субстрат. Тут концепт не є ані простою ідеєю, ані платонівською сутністю – він функціонально, нейтрально (по відношенню до натуральної онтології) виконує роль телеологічного принципу; він визначає, в якому сенсі щось буде моделюватися як система (в певній структурі, тобто способі організації, актуалізації концепту) на наявному субстраті, умовно «матеріальному полі», на якому втілюється структура системи.

Структура онтологічно залежить від концепту, бо інакше вона не мала б направлення, внутрішньої «логіки». Субстрат – залежить від структури, бо тільки структурована «матеріальність» може стати системним елементом. Концепт, хоч і первинний і незалежний у логічному сенсі, не є онтологічно самодостатнім: як концепт системи – без втілення у структурі та субстраті – він є лише можливістю, а не дійсністю. Але тим не менш, він є онтологічним підґрунтям структури системи, що впорядковує елементи цієї системи. Дескриптори, аналогі арістотелівських «чому?», переплітаються як різні метафізичні модальності.

4.6. Відношення до структурного реалізму

Уйомовська модель не просто уточнює класичний гіломорфізм, а по суті реалізує метафізичну перспективу структуралізму, де не окремі об'єкти як такі є основою онтології, а специфічні відношення залежностей, у межах яких об'єкти лише виконують свої ролі. Але на відміну від класичних структуралізмів (напр.: [Shapiro 1997]), не структура окремо є тим, що існує, і від чого залежать речі, а те, що існує як *щось*, існує як відношення в системі або до системи – з усіма трьома рівнями: концептом, структурою, субстратом.

У цій перспективі теоретико-системний гіломорфізм Уйомова може бути розглянутий як специфічна форма онтології структурного реалізму [Laduman 2023] – на перший погляд сумісному як із епістемічними, так і з онтичними версіями. З одного боку, завдяки структурно-онтологічній нейтральності, системний підхід Уйомова не передбачає онтологічного реалізму у сильному сенсі: він дозволяє моделювати об'єкти як системи без зобов'язання щодо їх метафізичного статусу. У цьому сенсі він сумісний з епістемічним структурним реалізмом, де структура розглядається як межа доступу до реальності, але не як сама реальність.

З іншого боку, як було показано, внутрішня логіка онтології системних дескрипторів (у якій концепт, структура і субстрат утворюють послідовну ієрархію метафізичних залежностей) робить системний підхід сумісним із онтичною версією структурного реалізму, де структура – це не просто модель, а специфічна онтологія, що відповідає «платонівському» принципу «to carve reality at the joints», тобто вказує на дійсний спосіб існування речей (порівн. з: [Sider 2011]).

У першому наближенні можна припустити, що системна метафізика Уйомова займає або проміжну або потенційно інтегральну, позицію. Тобто, вона дозволяє мислити структуру як формально нейтральну відносно онтологічних зобов'язань, але одночасно не переходить у дефляціонізм, і надає можливість метафізичного аналізу структури через гіломорфічну каузальність у межах системного цілого. Звісно, повна розробка цього співвідношення потребує окремого аналізу.

5. На завершення

5.1. Деякі висновки

Авені́р Уйо́мов, працюючи в умовах радянської, а згодом пострадянської філософії, залишався в значній мірі ізольованим від неоаристотелівських розробок, які активно формувалися в межах західної аналітичної традиції. Проте ще з середини ХХ століття він послідовно вибудовував власну версію гіломорфічної метафізики – незалежну за походженням, але ідейно, та методологічно сумісну з ключовими інтуїціями сучасного аналітичного неоаристотелізму. Більше того, цей проект хронологічно передреу багатьом західним метафізичним розвідкам, створеним у період, коли аналітична традиція ще значною мірою перебувала під впливом дефляціонізму.

У статті показано, що системно-дескрипторна реконструкція гіломорфізму, яка встановлює відповідність між аристотелівськими причинами та системними дескрипторами, є – якщо не точною – то принаймні працюючою та евристично плідною. Через симетричний аналіз продемонстровано, що деякі традиційні «темні місця» аристотелізму можуть бути ефективно переосмислені в межах системного підходу.

Також була здійснена спроба застосувати деякі технічні інструменти сучасної аналітичної метафізики для декодування логіко-онтологічних відношень між самими системними дескрипторами. У процесі модальної формалізації відношення метафізичної залежності (в рамках логіки типу FOLSS), було показано, що ієрархічні відношення між концептом, структурою та субстратом не є лише функціональними, а мають свою «внутрішню» онтологічну значущість. Це, у свою чергу, відкриває можливість продуктивного діалогу між системною метафізикою, метафізикою залежності та концепціями структурного реалізму.

5.2. Перспективи

Звісно, усе це (і багато іншого) ще потребує подальшої розробки. Особливу цінність у цьому контексті становлять ті оригінальні логічні й онтологічні розробки Уйомова, які досі не отримали належної оцінки: зокрема, концепція речей, властивостей і відношень як синхронних онтологічних сутностей, а також мова тернарного опису – некласичне логічне числення, здатне формалізувати складні залежності між структурами реальності. У цьому світлі особливо актуальним виглядає встановлення філософського діалогу між системною метафізикою Уйомова та сучасною аналітичною онтологією. Такий діалог не лише відкриває нові перспективи осмислення тем на кшталт онтологічної залежності, універсалій, truthmakers та модальної метафізики, а й має потенціал збагатити саму аналітичну традицію альтернативними логіко-онтологічними інструментами.

Список використаної літератури

Горальський, А., Цофнас, А. (ред.) (2014) *Філософ Уйомов*, Warszawa, Wydawnictwo Universitas Rediviva.

- Райхерт, К. В. (ред.) (2020) *Res Systemica: збірка робіт, присвячена 90-річчю проф. А.І. Уйомова*, 2-ге вид., Одеса, Видавник С.Л. Назарчук.
- Ляшенко, Д. М. (2024) *До філософсько-методологічного аналізу можливості субституції елементів освітньої системи штучним інтелектом*, у: *Матеріали 7-го круглого столу в рамках науково-освітнього міжнародного проєкту «Створювальне знання: науково-освітні практики 3.0»*. Вип. 7 (7 червня 2024 р.), Одеса, НУ ОМА, сс. 8–14.
- Уйомов, А. (2000) *Системні аспекти філософського знання*, Одеса, Негоціант.
- Alvarado, J. T. (2020) *A Metaphysics of Platonic Universals and their Instantiations: Shadow of Universals*, Cham, Springer.
- Aristotle (1984) *Metaphysics*, in: *The Complete Works of Aristotle*, ed. J. Barnes, Vol. 2, Princeton, Princeton University Press.
- Aristotle (1984) *Meteorology* in: *The Complete Works of Aristotle*: ed. J. Barnes, Vol. 1, Princeton, Princeton University Press.
- Aristotle (1984) *Physics*, in: *The Complete Works of Aristotle*, ed. J. Barnes, Vol. 1, Princeton, Princeton University Press.
- Armstrong, D. M. (2012) *Sketch for a Systematic Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press.
- Bliss, R., Priest, G. (eds.) (2018) *Reality and its Structure: Essays in Fundamentality*, Oxford, Oxford University Press.
- Correia, F., Schnieder, B. (eds.) (2012) *Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Falcon, A. (2023) *Aristotle on Causality*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), eds. E. N. Zalta, U. Nodelman. Retrieved October 1, 2024 from <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/aristotle-causality/>
- Fine, K. (1995) *Ontological Dependence*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 95, pp. 269–290.
- Fitting, M., Mendelsohn, R. L. (2023) *First-Order Modal Logic*, 2nd ed., Cham, Springer.
- Jaworski, W. (2016) *Structure and the Metaphysics of Mind: How Hylomorphism Solves the Mind-Body Problem*, Oxford, Oxford University Press.
- Koslicki, K. (2018) *Form, Matter, Substance*. Oxford: Oxford University Press.
- Koslicki, K. (2008) *The Structure of Objects*, Oxford, Oxford University Press.
- Ladyman, J. (2023) *Structural Realism*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2023 Edition), eds. E. N. Zalta, U. Nodelman. Retrieved October 1, 2024 from <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/structural-realism/>
- Lowe, E. J. (2005) *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*, Oxford, Oxford University Press.
- Lyashenko, D. (2023) *Some Metaphysical Problems Concerning the Subject Matter of Medical Knowledge*, in: *Людина як цілісність: традиції та*

- інновації, Одеса, Одеський національний медичний університет, с. 52–64.
- Lyashenko, D. (2021) *The System Study of Consciousness: The Problem of Adequacy*, in: *Development of Scientific, Technological and Innovation Space in Ukraine and EU Countries*. Retrieved October 1, 2024 from <https://doi.org/10.30525/978-9934-26-151-0-45>.
- Novotný, D. D., Novák, L. (eds.) (2014) *Neo-Aristotelian Perspectives in Metaphysics*, London, Routledge.
- Quine, W. V. O. (1980) *From a Logical Point of View: Nine Logico-Philosophical Essays* (2nd rev. ed.), Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Schaffer, J. (2009) *On What Grounds What*, in: *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, eds. D. Chalmers, D. Manley, R. Wasserman, Oxford, Oxford University Press, pp. 347–383.
- Shapiro, S. (1997) *Philosophy of Mathematics: Structure and Object*, New York, Oxford University Press.
- Sider, T. (2011) *Writing the Book of the World*, Oxford, Clarendon Press.
- Simpson, W. M. R. (2023) *Hylomorphism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Tahko, T. E. (ed.) (2013) *Contemporary Aristotelian Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Van Inwagen, P. (2024) *The Abstract and the Concrete: Further Essays in Ontology*, Oxford, Oxford University Press.
- Wildman, N. (2021) *From Modal to Post-modal Metaphysics*, in: R. Bliss, J. T. M. Miller (eds.), *The Routledge Handbook of Metametaphysics*, London, Routledge, pp. 71–82.

Dmitriy Lyashenko

THE METAPHYSICS OF SYSTEMICITY IN THE RECONSTRUCTION OF A. UYOMOV'S HYLOMORPHISM

This article presents an attempt to reconstruct a neo-Aristotelian hylomorphic model within the framework of A. I. Uyomov's systems metaphysics. By correlating the classical Aristotelian four causes with Uyomov's systems descriptors (concept, structure, and substrate), the paper develops a symmetrical analysis of both classical and systemic hylomorphism. This approach allows for the clarification of several problematic aspects of the traditional model, particularly concerning the logical and ontological order of causes, the minimal required set of causes, and the problem of reducibility of certain causes to others. The second part of the paper focuses on the formalization of metaphysical dependence between system components using first-order modal logic of type FOLS5. This enables an interpretation of Uyomov's hylomorphism as a specific hierarchy of ontological dependencies, wherein a system is conceived as an ordered whole grounded in a functional conceptual core. The proposed approach reveals the compatibility of Uyomov's model with key themes in contemporary analytic metaphysics, particularly in the context of ontological dependence, grounding, structural

realism, and modal metaphysics. Furthermore, the formal analysis of metaphysical relations between system descriptors opens the way for a purely logical investigation of the philosophical foundations of the systems approach.

Keywords: Uyomov, hylomorphism, systems metaphysics, Aristotelian causes, systems descriptors, ontological dependence, metaphysical grounding, FOLS5.

References

- Goralski, A., Tsoufnas, A. (ed.) (2014) *Filosof Uyomov [Philosopher Uyomov]*, Warszawa, Wydawnictwo Universitas Rediviva.
- Raikhert, K. V. (ed.) (2020) *Res Systemica: zbirka robot, prysviachena 90-richchiu prof. A. I. Ujomova [Res Systemica: A Collection of Works Dedicated to the 90th Anniversary of Prof. A. I. Uyomov]*, 2nd ed, Odesa, Vydavnyk S. L. Nazarchuk.
- Lyashenko, D. M. (2024) *Do filosofovsko-metodolohichnoho analizu mozhlyvosti substytutsii elementiv osvithoi systemy shuchnym intelektom [To the philosophical and methodological analysis of the possibility of substituting elements of the educational system with artificial intelligence]*, in: *Materialy 7-ho krugloho stolu v ramkakh naukovo-osvithoho mizhnarodnoho proektu «Sivoriuvalne znannia: naukovo-osvithni praktyky 3.0» [Proceedings of the 7th round table within the international scientific and educational project «Creative knowledge: scientific and educational practices 3.0»]*, no. 7 (June 7, 2024), Odesa, NU OMA, pp. 8–14.
- Ujomov, A. (2000) *Systemni aspekty filosofovskoho znannia [Systemic Aspects of Philosophical Knowledge]* Odesa: Nehotsiant.Alvarado, J. T. (2020) *A Metaphysics of Platonic Universals and their Instantiations: Shadow of Universals*, Cham, Springer.
- Aristotle (1984) *Metaphysics*, in: *The Complete Works of Aristotle*, ed. J. Barnes, Vol. 2, Princeton, Princeton University Press.
- Aristotle (1984) *Meteorology* in: *The Complete Works of Aristotle*: ed. J. Barnes, Vol. 1, Princeton, Princeton University Press.
- Aristotle (1984) *Physics*, in: *The Complete Works of Aristotle*, ed. J. Barnes, Vol. 1, Princeton, Princeton University Press.
- Armstrong, D. M. (2012) *Sketch for a Systematic Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press.
- Bliss, R., Priest, G. (eds.) (2018) *Reality and its Structure: Essays in Fundamentality*, Oxford, Oxford University Press.
- Correia, F., Schnieder, B. (eds.) (2012) *Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Falcon, A. (2023) *Aristotle on Causality*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), eds. E. N. Zalta, U. Nodelman. Retrieved October 1, 2024 from <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/aristotle-causality/>
- Fine, K. (1995) *Ontological Dependence*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 95, pp. 269–290.

- Fitting, M., Mendelsohn, R. L. (2023) *First-Order Modal Logic*, 2nd ed., Cham, Springer.
- Jaworski, W. (2016) *Structure and the Metaphysics of Mind: How Hylomorphism Solves the Mind-Body Problem*, Oxford, Oxford University Press.
- Koslicki, K. (2018) *Form, Matter, Substance*. Oxford: Oxford University Press.
- Koslicki, K. (2008) *The Structure of Objects*, Oxford, Oxford University Press.
- Ladyman, J. (2023) *Structural Realism*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2023 Edition), eds. E. N. Zalta, U. Nodelman. Retrieved October 1, 2024 from <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/structural-realism/>
- Lowe, E. J. (2005) *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*, Oxford, Oxford University Press.
- Lyashenko, D. (2023) *Some Metaphysical Problems Concerning the Subject Matter of Medical Knowledge*, in: *Liudyna yak tsilisnist: tradytsii ta innovatsii, [Human as a Whole: Traditions and Innovations]*, Odesa, Odesa National Medical University, pp. 52–64.
- Lyashenko, D. (2021) *The System Study of Consciousness: The Problem of Adequacy*, in: *Development of Scientific, Technological and Innovation Space in Ukraine and EU Countries*. Retrieved October 1, 2024 from <https://doi.org/10.30525/978-9934-26-151-0-45>.
- Novotný, D. D., Novák, L. (eds.) (2014) *Neo-Aristotelian Perspectives in Metaphysics*, London, Routledge.
- Quine, W. V. O. (1980) *From a Logical Point of View: Nine Logico-Philosophical Essays* (2nd rev. ed.), Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Schaffer, J. (2009) *On What Grounds What*, in: *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, eds. D. Chalmers, D. Manley, R. Wasserman, Oxford, Oxford University Press, pp. 347–383.
- Shapiro, S. (1997) *Philosophy of Mathematics: Structure and Object*, New York, Oxford University Press.
- Sider, T. (2011) *Writing the Book of the World*, Oxford, Clarendon Press
- Simpson, W. M. R. (2023) *Hylomorphism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Tahko, T. E. (ed.) (2013) *Contemporary Aristotelian Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Van Inwagen, P. (2024) *The Abstract and the Concrete: Further Essays in Ontology*, Oxford, Oxford University Press.
- Wildman, N. (2021) *From Modal to Post-modal Metaphysics*, in: R. Bliss, J. T. M. Miller (eds.), *The Routledge Handbook of Metametaphysics*, London, Routledge, pp. 71–82.

Стаття надійшла до редакції 13.10.2024

Стаття прийнята 27.10.2024

**Розділ 3.
СВІТЛО РОЗУМУ:
ФІЛОСОФСЬКІ ТА
КУЛЬТУРОЛОГІЧНІ ШТУДІЇ**

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2\(42\).333061](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2(42).333061)

УДК 141+167/168+172+304

Сергій Шевцов

ЩОДО НАУКОВОЇ СКЛАДОВОЇ СВІДОМО НЕНАУКОВОЇ КАРТИНИ СВІТУ

Стаття пропонує аналіз казки зі збірки 1001 ночі як приклад можливості виокремлення специфічної картини світу, яку цей текст містить. Наявність у тексті казки картини світу, яка може вважатися науковою, обумовлена тим фактом, що така картина світу заснована на певному праворозумінні, вона може дати певну інформацію про правову та соціальну орієнтацію того часу (ісламське право часів мамлюцького султанату у Єгипті), що веде до можливості встановити основні онтологічні засади сприйняття світу того часу. Особливість ісламського права дозволяє розглядати його як науку, яка поєднує соціальний світ із загальним устроєм всесвіту. Аналіз показує, що тогочасне розуміння всесвіту вбачає прямі причинні зв'язки між матеріальним (і соціальним) світом та вищим світом (Богом). Ці світи утворюють єдиний простір, хоча їхня єдність не доступна безпосередньому спогляданню. Казка, вірогідно, створена з метою затвердження певної ідеології. Головна мета такого тексту полягає в поширенні погляду, що виконавчі інститути мамлюцького султанату діють в повній узгодженості з ісламським правом та волею Бога. За нібито звичним кримінальним сюжетом розгортається намагання влади затвердити свою легітимність через доведення того факту, що її виконавчі органи діють відповідно до волі вищих сил.

Ключові слова: світогляд, наукова картина світу, право, праворозуміння, правосвідомість, реальність, теофанія.

Безумовно, цей світ є різноманітним та багатокольоровим, втім це багатство вимірів повинно мати єдину основу, на що ясно вказували ще перші філософи. Зазвичай, виокремлення такої основи відбувалося завдяки відкиданню або ігноруванню барвистого різноманіття феноменального світу. Значно складніше відшукати єдність, яка би охоплювала та знаходила місце в собі для всієї незліченої множини форм та складалась би з них, як цілісне сприйняття мозаїчного твору утворюються не тільки з масиву різнокольорових шматочків смальти, а також з гри відтінків через постійне мерехтіння світла, сонячного або полум'я свічок або їх збігу.

Збірка казок 1001 ніч з того часу, коли на початку 18-го століття стала відомою в Європі¹, вважалася зразком пишної екзотики й дивацької чужості звичаїв та етичних норм. Велика кількість розвідок, оцінок та міркувань супроводжувала весь шлях цього дивного метанаративу з моменту його направду де в чому казкового проникнення у європейську культуру, і автори цих досліджень неодноразово зверталися до розгляду тієї реальності, яка ніби просвічує через фантазмагоричний світ дивних та чарівних, цілком або напів вигаданих оповідей загадкової Шахразаді (або – у іншому читанні – Шехерезаді). Так сталося (зовсім не дивно, скоріше, цілком природньо), що

деякі дослідження, самі собою глибокі та ґрунтовні, тим не менш виявили бракування певних вимірів або принципову неповноту їхнього розуміння². В даному випадку мова йде про притаманну світу *1001 ночі* правосвідомість, або ставлення героїв казок до правових (а також частково етичних та суспільних норм) норм навколишнього світу. Те, що таке ставлення там існує, легко помітити, якщо згадати будь-який епізод, у якому герой потрапляє до іншої країни або до іншого суспільства. Зазвичай ця інаковість демонструється насамперед через відмінність норм, і саме різноманіття форм поведінки є тим, що в першу чергу приваблює слухача. За звичним і часто-густо використаним у збірці питанням «А що трапилося з тою людиною?», питанням, яке стає приводом для нової оповіді, насправду прихована цікавість до того, як повелася та чи інша людини за відповідних обставин, бо саме цьому присвячені майже всі історії *Тисячі і однієї ночі*, починаючи з рамкової історії царя Шахрияра, його брата Шахземана та самої Шахразаді.

Обсяг статті виключає можливість запропонувати аналіз збірки в цілому, тому ми обмежимося лише однією казкою. Оскільки нас буде цікавити той її вимір, який можна хоча б умовно позначити як «науковий погляд» (не на текст, а на реальність, яка за ним прихована і яку він описує), то для нас є важливими країна та час створення казки. Для більшості оповідей *1001 ночі* це достатньо складна проблема: досі не існує узгодження між дослідниками стосовно часу та місця походження більшості казок цієї збірки.³ Тому ми обмежимося аналізом лише одної казки, чітє місце та приблизний час походження майже не викликають сумнівів. Також вимоги відповідають казці циклу *Ал-Малік аз-Захір Руки ад-Дін Байбарс ал-Бундукдарі та шістнадцять начальників варту* (скорочено його позначають *Байбарс* за ім'ям мамлюцького султана, правителя Єгипту та Сирії). Цей цикл достатньо рідко потрапляє до видань *1001 ночі*, його немає у більшості відомих мені перекладів⁴. Але він найбільш відповідає тому контексту образу правосвідомості, що є предметом уваги у нашому випадку.

Цикл *Ал-Малік аз-Захір Руки ад-Дін Байбарс ал-Бундукдарі та шістнадцять начальників варту* вважають розширенням продовженням іншого циклу – *Ал-Малік ан-Насір і три начальники варту*, оскільки обидва мають одну й ту саму рамкову конструкцію [Gerhard 1963: 171]. Обидва цикли відносять до пізнього єгипетського періоду [Gerhard 1963: 171], що визначається не тільки іменами султанів (султана Ал-Маліка ан-Насіра ідентифікувати немає можливості, тому що це ім'я носили кілька султанів), але також вказівкою (іноді прямою) деяких історій на те, що дія відбувається в Єгипті, найчастіше – у Каїрі за часів султана Бейбарса, видатної фігури в історії Єгипту, чітє повне ім'я звучало як аль-Малік аз-Захір Руки ад-Дунія вад-дін Бейбарс аль-Бундукдарі ас-Саліх (1223 або 1225–1277). Історичний Бейбарс І Бандукдар за походженням був або кипчаком з Половецького Поля, або половцем з Кримського Степу [Irwin 1986: 18, 41; Petry 2022: 8–10]. Проданий у дитинстві до рабства, з часом він став правителем та засновником нової держави, проявив себе як видатний полководець, став одним з

організаторів захоплення влади в Єгипті мамлюками в 1250 р., у 1260 р. проголошений мамлюцьким султаном Єгипту та Сирії. Бейбарс значно розширив територію султанату, послідовно захоплював міста і фортеці у хрестоносців і монголів. Так він додав до своєї держави Алеппо, Кесарію, Яффу, Хайфу та Тір, підпорядкував Єгипту узбережжя Червоного моря, Хіджаз і Ємен. Декілька разів перемагав монголів, за що отримав титул Абуль-Футух («Батько перемог»). Йому присвячено анонімний епос «Сірат аз-Захір Бейбарс». Він значним чином змінив устрій мамлюцького султанату [Petry 2022: 10–11; Levanoni 2011: 239], не дивно, що з часом для Єгипту він став фігурою, яка позначала розквіт султанату, так саме як інший герой *1001 ночі*, знаменитий Гарун аль-Рашид (763–809), символізував розквіт Аббасидського халіфату.

За думкою дослідників, казковий облік Бейбарса склався вже після його смерті (1277), за часів правління черкеських мамлюків (Бурджитів) (1382–1517)⁵. Показово, що до себе ця епоха ставилася скоріше критично, вбачаючи ідеальні зразки поведінки в минулому. І довгий час дослідники сприймали її так саме, наприклад, Оскар Решер характеризував епоху створення казок цього циклу як час, «коли стали поширені корупція, ледарство та аморальність, особливо у виконавчих органах державної влади (ausführenden Organen der öffentlichen Gewalt)» [Rescher 1918: 80].

Відношення зображення життя у казках *1001 ночі* (як в загалі у казках, а також у літературі в цілому) являє собою складну проблему і має багато аспектів [Perho 1999: 139]. Втім є підстави для припущення, що казки відображали реальні проблеми часу свого створення з метою приваблювати слухачів, а ось у розв'язанні конфліктів використовували зразки поведінки, яка відповідала «ідеальним типам» мусульманського та національного світогляду. Таким чином, казки цього циклу можуть допомогти нам зазирнути у повсякденне життя Каїру на межі 14-го і 15-го ст. та виокремити деякі глибинні структурні елементи розуміння правових відношень та праводіяльності того часу. Ми можемо розкрити уявлення єгипетських мусульман того часу, а що до правової дійсності, то тут потрібен інший матеріал, про що ще буде йти мова.

Енциклопедія *1001 ночі* дає стислу передмову до циклу (наводимо зі скороченнями): «Могутній турецький (насправді мамлюцький. – С. Ш.) султан у Каїрі полюбляв слухати історії. (...) Щоб почути правдиві історії, один із його оповідачів порадив йому запросити шістнадцять капітанів поліції на весілля свого сина та попросити кожного розповісти історію. Султан так і робить. Після того, як усі прийшли і було подано вечерю, капітани поліції починають розповідати свої історії. Ця рамкова історія Бейбарса та шістнадцяти капітанів поліції у виданні Бреслау⁶ дає можливість представити низку кумедних та розважальних історій, жодна з яких не пов'язана з іншими або з рамкою певним чином. Хоча переклад Мардрюса також містить рамкову історію у схожій манері, більшість включених до неї історій відрізняються» [Encyclopedia 2004: 123–124].

Тепер звернемося до самої казки – ми обрали історію одинадцятого начальника варті (точніше, капітану особистої гвардії султана, до обов'язків якої входило забезпечувати порядок у місті, тобто виконувати функції сучасної поліції) як найбільш показову⁷. Текст казки: «Певний час тому жив один начальник варті. Якось повз нього проходив єврей, тримаючи в руці кошик, у якому було п'ять тисяч динарів. Тоді цей начальник варті сказав своєму невільникові: “Чи зумієш ти видобути гроші з корзини цього єврея?” – “Так”, – відповів той і недовше ніж наступного дня приніс кошик господареві. “Тоді я сказав йому, – так розповідав сам начальник варті, – йди закопай ці гроші в такому місці”».

Щойно він повернувся і повідомив про зроблене, як зчинився гучний шум, і увійшов єврей у супроводі придворного офіцера та заявив, що золоті монети належать султанові і що той змусить нас за це відповісти. Ми запросили, як прийнято, триденної відстрочки, і я сказав невільникові, який приніс гроші: “Іди поклади в будинок єврея щось таке, щоб йому було не до скарг!” Відповідно, він пішов і зіграв дуже майстерний жарт, а саме поклав у кошик руку мертвої жінки, пофарбовану хною та із золотим кільцем із печаткою, і сховав кошик під плитою в будинку єврея. Потім прийшли ми, обшукали, знайшли кошик і закували єврея в кайдани за вбивство жінки. Але коли сплив триденний термін, знов з'явився той придворний офіцер і сказав: “Султан наказує: розпініть єврея і знайдіть гроші, бо п'ять тисяч золотих монет не могли загубитися”. І ми зрозуміли, що той трюк з рукою був ні до чого. Я вийшов до міста і через деякий час побачив юнака з Хаурана, придивився до нього, потім наклонив на нього руки, роздягнув його і висік пальмовими прутами. Після того я закував його у кайдани та відвів його до префектури, де знову побив його, говорячи їм: “Ось злодій, що вкрав гроші!” Ми намагалися змусити його зізнатися, але він відмовлявся від усього. Відповідно, ми побили його втретє і вчетверте, поки не втомилися й не вибилися з сил, а він вже не міг відповідати; втім коли ми перестали бити і мучити його, він раптом сказав: “Я покажу вам, де гроші”. Ми пішли з ним, і він привів нас до місця, де мій раб закопав золото, і він викопав й витяг його, що мене дивно вразило, і ми віднесли золото до префекта. Коли вали побачив гроші і переконався в цьому на власні очі, то безмірно зрадів і обдарував мене почесним вбранням. Потім він негайно повернув золото султану, а юнака ми повернули до в'язниці. Я розпитав свого невільника, який взяв гроші, чи міг цей юнак бачити його, коли він закопував гроші. Невільник відповів: “Ні, присягаюся Аллахом Великим!” Отже, я ввійшов до юнака, ув'язненого, і напував його вином, поки він не прийшов до тями, а тоді сказав йому: “Розкажи мені, як ти вкрав ті гроші?” Він відповів: “Клянуся Аллахом, я не крав і ніколи їх не бачив, доки не витяг із землі!” Я запитав: “Як це так?” І він сказав: “Знай, що причиною того, що я потрапив до твоїх рук, було прокляття мене моєю матір'ю. Я вчора вночі погано поведився з нею і бив її, і вона сказала мені: “Клянуся Аллахом, о сину мій, Господь неодмінно візьме гору над гнобителем!” Вона благочестива жінка. Отже, сьогодні я просто йшов, і

ти побачив мене і зробив те, що ти зробив; і коли я знепритомнів, мої почуття змінили мені, і я почув голос, що казав мені: “Піди та візьми це”. Отже, я сказав тобі те, що сказав, і голос вів мене, доки я не прийшов на місце, і там сталося те, що сталося, і я знайшов гроші”. Я був вражений і зрозумів, що переді мною один із синів благочестя. Тому я наказав звільнити того юнака, і сам лікував його, і благав його про виправдання та позбавлення від відповідальності».

Надзвичайно цікаво, як коментує цю казку нідерландська дослідниця Міа Герхардт. Поліцейський, який розповідає цю історію, «мабуть, навіть не усвідомлює, що весь час грає злочинну роль; а його розповідь із задоволенням повторюють його колеги, очевидно не побоюючись когось шокувати» [Gerhardt 1963: 172]. «У скоріше документальних та реалістичних, ніж придуманих, історіях начальників варті повідомляється про злочин як одну з форм бізнесу у великому місті... (...) Загалом виникає досить похмура картина, проте начальники варті розповідають її з чудовою безпристрасністю. Їхня позиція не стільки цинічна, скільки проінята байдужістю до моралі та лінощами розуму» [Gerhardt 1963: 171]. «Лінощі розуму» виникають тут, мабуть, через те, що начальники варті не роблять зусиль для розшуку справжніх злочинців, а обмежуються формальними діями.

Найбільше нідерландську дослідницю дивує прийняття кінцівки – «очевидно, як це не дивно, подібна розв’язка була задовольною. (...) Моменти, на яких оповідач не зупиняється більше, – покарання злодійкуватого начальника варті та подальша доля злочасного єврея, – очевидно, вважалися надто незначними, щоб когось хвилювати» [Gerhardt 1963: 174]. Вона робить також висновки загального характеру: «У більшості казок із розглянутих тут серій показано, що злочин та корупція не припиняються та не караються. Для сучасного читача це робить їх не тільки разючими документами соціальних умов, а й чимось безглуздими як казки: вони здаються збоченнями жанру, до якого належать» [Gerhardt 1963: 173].

З цими твердженнями важко погодитись. По-перше, злочин і корупція таки караються, що означає сама дослідниця, приписуючи це, судячи з усього, загальній людській природі: «Проте цікаво відзначити, що навіть в цих безглузвих аморальних історіях часом з’являється потреба завершити все благополучно» [Gerhardt 1963: 173]. По-друге, казки як свідчення своєї епохи вимагають особливої обережності. «Збірка оповідань *Тисячі та однієї ночі* як джерело із соціальної історії є проблематичною» [Perho 1999: 139], – визнає автор, який якраз розглядає можливість використання *1001 ніч* як джерела для дослідження повсякденного життя в період мамлюків. Протилежний та категоричний погляд висловив Мухсін Махді, ірано-американський арабіст, викривав Галлана і видавець *1001 ночі*, згідно якому історії збірки не можуть бути використані для знайомства зі звичаями східних суспільств, оскільки оповідають про дії персонажів в екзотичних місцях у віддалені екзотичні часи [Mahdi 1994: 180]. Хоча такий погляд здається надмірно ригористичним,

я намагався його врахувати, тому обрав казку, в якій місце та час подій і створення можна встановити більш-менш точно. По-третє, щодо тези про збочення жанру, то чітко виокремити його межі у різноманітті такої збірки як *1001 ніч* вкрай важко. В будь-якому разі оповідання циклу *Байбарс та шістнадцять начальників варту* все ж не слід розглядати як документальну фіксацію реальних подій. Вона значною мірою залишається питанням смаку. І по-п'яте, теза про безглуздість таких оповідей як та, що наведена вище, здається найбільш цікавою, бо хоча вона може здаватися виправданою, саме її помилковості присвячена ця стаття.

Ми так докладно виклали погляд нідерландської дослідниці, тому що він видається дуже показовим і заслуговує сам стати предметом розгляду. З іншого боку, цей погляд важливий вже завдяки тому, що наведений сюжет, як і весь цикл, не часто ставали предметом аналізу. Енциклопедія *1001 ночі* [Encyclopedia 2004: 124] наводить лише п'ять авторів, у тому числі Мію Герхардт, які зверталися у своїх дослідженнях до циклу *Байбарс і шістнадцять начальників варту*: [Chauvin 1892–1922, v. 7: 138 (-147), nos. 408–426; Clouston 1886: 369; Elbendary 2001; Gerhardt 1963: 171–175; Grotzfeld 1985: 81–83], і лише одного [Encyclopedia 2004: 157] у зв'язку з розповіддю одинадцятого начальника варту [Chauvin 1892–1922, v. 7: 144, nos. 419] (при цьому Мія Герхардт чомусь не згадується). Жоден із названих авторів не пропонує правового аналізу даного сюжету, наприклад, Віктор Шовен лише коротко переказує його, а У. Клоустон надає коментар, який вартий того, щоб його навести цілком (мова йде про весь цикл): «Ми повинні, я думаю, віднести цю групу казок до справжніх розповідей про подвиги єгипетських шахраїв (*sharpers*). З часів Геродота до теперішнього часу Єгипет породив найдосвідченіших злодіїв у світі. Поліцейські, як правило, не виявляють здатності справлятися з їхніми фокусами, які вони так добре переказують; але й наші домашні “боббі” не відрізняються догадливістю» [Clouston 1886: 369]. Сучасність цікавить автора значно більше, ніж встановлення наукової картини життя давнього Сходу (що може частково бути пояснено близькістю його створення – чотири роки – до окупації Єгипту Великобританією (1882) і перетворення його на протекторат при формальному суверенітеті Османської імперії). Але в будь-якому разі це не сприяє проясненню бачення світу, який стоїть за казками цього циклу.

Звичайно, в літературі, присвяченій *1001 ночі*, можна знайти багато фрагментів і цілісних творів, які можна розглядати як спроби реконструкції наукової картини світу, але збірка казок тут зазвичай виступає лише як позначення регіону та часу, а іноді – певного етапу розвитку мусульманства. Прикладом такого підходу може слугувати праця відомого дослідника Сходу, перекладача збірки *1001 ночі*, англієця Едварда Лейна *Арабське суспільство за часів Тисячі і однієї ночі* [Lane 1883]⁸. Щодо обраного тут правового виміру наукової картини світу, представленої у збірці, то мені не вдалося знайти жодного прикладу такого аналізу, тим більше аналізу правосвідомості або світосприйняття.

Переходячи до предмету нашого розгляду, варто почати з того, щоб класифікувати дії персонажів казки з точки зору чинного на той момент права. Для будь-якої європейської країни це було б вкрай складне завдання, оскільки право змінюється, а хоча нам відома держава (навіть, як припущення), ми не знаємо точно ані часу, ані характеру праводіяльності. Проте унікальність мусульманської правової системи надає таку можливість. Ми нібито самі опиняємося у казці: «В чому полягає ця унікальність? Знай, повелителю правовірних, що...»

Мусульманська правова система, на відміну від більшості європейських систем права, спрямована насамперед на порятунок віруючого, її основне спрямування – вказати праведний шлях життя, тому її основним джерелом є Коран. Часто кажуть, що мусульманське право – це насамперед релігія, а вже потім – держава та культура [Charles 1956: 11; Schacht 2008: 539]. Але у Корані можна знайти лише вихідні принципи шариату [Charles 1956: 11, 15; Schacht 1964: 2–4; Schacht 2008: 542; Hallaq 2009: 16], тому мусульманське право спирається ще на кілька джерел, передусім на сунну (дії та пояснення, надані Пророком Мухаммедом), яка зафіксована та передана через хадиси – оповідання та свідчення очевидців того, що робив та казав Пророк [Murata, Chittick 1994: 46]. Такі свідчення вимагають тлумачення, котре вимагає третього джерела – іджми, тобто повної узгодженості (одностайності) віруючих з того чи іншого питання. Щодо того, як досягається одностайність, існує розбіжність між сунітами, які вважають основним інструментом кіяс, судження за аналогією, і шіїтами, що віддають перевагу альмі – розуму [Murata, Chittick 1994: 46; Hallaq 2009: 15, 31ff.]. У тому чи іншому плані ці чотири джерела (Коран, хадиси, іджма та альм або кіяс) визнає більшість дослідників [Charles 1956: 12–14; Schacht 1964: 1–5; Glenn 2010: 183–187; Hallaq 2009: 16 ff; Лубська 2009: 15–16].

Мусульманське право формувалося як практичне осмислення ісламу, як його втілення у звичайне соціальне життя у всіх його вимірах – економічному, політичному, родинному тощо. Його формування значною мірою здійснювалося теологами-правознавцями, Йозеф Шахт вважав мусульманське право чудовим прикладом права юристів [Schacht 1964: 5]. За традиційною точкою зору, перші століття після смерті Пророка (за нашим календарем – 7-е, 8-е, 9-е) були часом бурхливого розвитку іджтихаду – вільного тлумачення суддів (каді), і водночас розробки правових положень муфтіями (богословами), справою яких було видавати фетву, тобто релігійно узгоджену юридичну відповідь на питання. Каді, яких призначали правителі, спочатку діяли згідно існуючої традиції, але поступово все більше орієнтувалися на висловлені муфтіями фетви, а муфтії спиралися на своє знання Корану та прецеденти з практики каді [Hallaq 2009: 9]. При цьому муфтії залишалися незалежними від влади, консультації з ними були безкоштовні (що робило їх доступними усім), їхня думка не була обов'язковою, а їхньої головною гідністю була ерудиція у питаннях Корану [Hallaq 2009: 9]. Щодо самих муфтіїв, то починаючи з першого століття

ісламу перед ними постала проблема, якою мірою людський розум може спрямовувати людство у веденні його матеріальних і духовних справ, і пошуки відповіді на це питання визначили розвиток мусульманського правового мислення [Hallaq 2009: 14]. Відмінність у тлумаченнях сформувала правові школи (мазхаби), і вже до 10-го століття завершується канонізація головних з них – чотирьох сунітських (ханафітської, малікітської, шафіїтської та ханбалітської) та шийтської (джафаритської), якої дотримуються більшість шийтів. На думку більшості дослідників, різниці між школами не дуже суттєві і можуть бути зовсім непомітними для не-мусульманина. Саме через такий стан речей у мусульманському праві традиційно виокремлюють два основні поняття – шаріат (що буквально означає «дорогу до джерела») та фікх («глибоке розуміння, знання»), які іноді вважають синонімами, але тут думки розходяться іноді до протилежності [Hallaq 2009: 29]. Приблизно шаріат можна розуміти як норми поведінки для мусульман, а фікх як осмислення Корану і сунни в правових категоріях (хоча практичний вимір був їхньою складовою з самого початку). В будь-якому разі між ними існує тісніший зв'язок.

Шаріат та фікх поширюються лише на мусульман, хоча наказують форми поведінки стосовно людей іншої віри. Для нашого аналізу важливо, що до кінця 19-го ст. думка про можливість національного права для мусульманської держави відкидалася взагалі, право могло бути лише загальномусульманським. Ісламське право водночас розглядалося як вічне, незмінне (у вищому сенсі), що протистоїть будь-яким впливам ззовні, і разом з тим, як таке, що мусить уточнюватися через поступовий розвиток людської здібності розуміння його вищого призначення та сенсу. Перше положення знайшло найкраще відображення у моделі мусульманського права, яка була запропонована Йозефом Шахтом (він при цьому спирався на Макса Вебера), на думку якого ісламське право зростало не з практики, а виникло на противагу їй як нормативне втілення релігійного ідеалу [Schacht 1964: 76–85; Schacht 2008: 549 ff]. На другому положенні наполягає Вaelь Халлак, котрий з багатьох аспектів критикує модель Шахта [Hallaq 2005; Hallaq 2009; Hallaq 2009a]. Ще одна принципова відмінність ісламського права полягає в тому, що держава (будь-яка державна влада) при традиційному підході не може створювати законодавство, її постанови не перевищують статусу адміністративних приписів [Schacht 1964: 84; Hallaq 2005: 178 ff].

Цей традиційний погляд на розвиток ісламського права зумовлював і усталену парадигму розгляду правової ситуації в Єгипті за правління мамлюцьких султанів (1250–1517), ймовірному часі виникнення і поширення цікавої для нас оповіді *1001 ночі*. Традиція характеризує цей період як епоху правового занепаду та корупції, чому сприяли жорсткість та незмінність мусульманського права, обмеження свободи суддів та неможливість для держави впливати на юридичні норми (що дозволяло муфтіям трактувати їх у своїх інтересах). Вище було зазначено, що таку картину зображував ще Оскар Решер [Rescher 1919: 80], і в неї вбачала підкріплення для своїх

висновків Мія Герхардт. Йорген Нільсен, досліджуючи у своїй монографії 1985 року дії світського судочинства в ісламській державі, представив жорсткість і непрактичність ісламського права прямою причиною корупції правових інститутів мамлюцького султанату [Nielsen 1985: 95 ff.]. Автор виходив із моделі, представленої Йозефом Шахтом. Довгий час значна кількість дослідників розділяли погляд, що ідеальний «за задумом» ісламський закон виявляв все більший розбіг із практичним життям країн, що зазнавали історичних перетворень, був нездатним протистояти свавіллю володарів, а корупція суддів ще більше посилювала проблеми ісламської спільноти. Козей Моримото при дослідженні останнього періоду життя видатного мислителя Ібн Халдуна (1332–1406) у Каїрі, де той періодично обіймав посаду судді (каді), стверджує, що суди використовувалися не як юридичні інституції, а як інструменти політичної легітимності рішень правлячої верхівки [Morimoto 2002: 113]. Леонор Фернандес фіксує інший бік того самого процесу – використання громадянською владою муфтіїв з метою узаконити свої дії та розпорядження [Fernandes 2002: 108]. На думку Альбрехта Фуеса, суд султана (мазалім), задуманий як своєрідний аналог апеляційного суду, на практиці був спрямований виключно на підвищення політичної легітимності влади, та його діяльність навряд чи може бути віднесена до юридичної сфери [Fuess 2009]. Такий погляд на систему правосуддя мамлюцького султанату послідовно приводив до висновку про «приватизацію справедливості» з боку правителів, що підштовхнуло низку дослідників порівнювати стан права у мамлюцькому султанаті зі «справедливістю» Дона Корлеоне та інших ватажків мафії [Irwin 1986: 70].

Проте за останні два десятиліття з'явилися публікації високого методологічного рівня та глибокої обґрунтованості, які переглядають відомі документи та охоплюють значний пласт нових, і котрі малюють зовсім іншу картину юридичної практики в мамлюцькому султанаті. Вже з початку 80-х років минулого століття було наведено достатня кількість літературних та документальних свідчень постійного розвитку та використання ісламського права, що спростувало модель незмінного та незалежного від практики шариату, модель, запроповану Йозефом Шахтом (з опорою на концепцію Вебера). Тоді були віднайдені архіви Ієрусалимського суду 14-го ст., які свідчили про широту юрисдикції мамлюцьких каді та про тісний зв'язок реальної судової практики з юридичною літературою. Але знадобився певний час для опанування та розуміння цих документів, і лише наприкінці 20-го – на початку 21-го ст. почало формуватися їхнє теоретичне розуміння [Hallaq 1995; Little 1998; Müller 2005; Müller 2008]. Ще більше часу зайняло створення нової моделі функціонування ісламського права в цілому і в конкретних історичних умовах. Можливо першим тут слід назвати дві праці Ваєля Халлака 2009 року [Hallaq 2009; Hallaq 2009a], в яких автор аргументовано показав, завдяки яким стратегіям була побудована взаємодія світської влади та ісламської правової системи, за допомогою яких правових та культурних інституцій ця взаємодія здійснювалася і наскільки успішно

вона була у мамлюцькому Єгипті. Але навіть у цих, за словами одного з дослідників [Rapoport 2012: 73], новаторських працях, що поєднують в собі низку попередніх досліджень, автор ще зберігає суттєві конструкції моделі Йозефа Шахта. Нову культурну модель розуміння мусульманського права тут скоріше позначено, ніж розкрито. Халлак стверджує, що у мамлюцькому султанаті ніколи не мало місця скорочення влади суддів (що підтверджувалося даними виявленого архіву), що наукова розробка ісламського права ніколи не зупинялася («брама іджтіхаду ніколи не замикалася») [Hallaq 2009a: 110 ff.; Hallaq 2009: 72 ff.]. Такий підхід отримав підтримку та подальший розвиток з боку багатьох істориків, істориків права та юристів, пізніше він відбився на дослідженнях культурологів та економістів (К. Сілт, А. Удовича, С. Варда, Д. Айглі, Н. Харамы, Д. Рапопорта та ін.). Прихильники цього підходу вбачають певну синергію співіснування світської та духовної влади, що знаходить своє відображення у повсякденному житті суспільства [Hallaq 2009a: 57 ff.; Rapoport 2012: 74], в якому вони відзначають тісний зв'язок між судовою практикою та юридичною літературою [Müller 2008]. Тобто держава⁹ постає як інститут пристосування норм і правил вічного священного закону до існуючої соціальної практики, з іншого боку, духовна влада сприяє внесенню принципів ісламу до цивільної та адміністративної сфер.

Одним із наслідків цього підходу була зміна уявлень про мамлюцький Єгипетський султанат – замість занепадницької тоталітарної корупційної держави він починає розглядатися як структура, що шукає нові форми впорядкування і правителі якої зацікавлені в створенні жорстких правових рамок за основою на ісламському праві [Stilt 2011; Petry 2022]. На думку цієї групи дослідників, достатньо свідчень вказують на активну адаптацію Священного закону з боку султанату [Rapoport 2012: 75]. Ряд правових інститутів мамлюцького Єгипту пізніше послужив зразком або просто був успадкований імперією Османів і досі присутній в правовій системі Туреччини.

Тим не менш, спираючись на принципи правового реалізму, треба визнати, що в нас недостатньо знань для реконструкції дійсності правових інститутів мамлюцького султанату Єгипту. Як позначає Крістен Стілт: «Сама доктрина не може сказати нам, чи застосовувалися правила і як, ким і до кого і які були наслідки» [Stilt 2008: 57]. Інакше кажучи, у застосуванні до реалій мамлюцького султанату ми маємо складну колізію між владою (авторитетом) та законом. З одного боку, в контексті ісламської правової теорії ані гоббсівська формула *auctoritas, non veritas, fecit legem* (авторитет, а не істина, створює закон), ані її протилежність *veritas, non auctoritas, fecit legem* не застосовні, оскільки авторитет та істина розглядаються як поєднані в теологічному зв'язку [Ahmad 2006: 10], і в цьому випадку на перший план висувається як раз фікт, тобто осмислення Святого закону в правових категоріях, ще точніше – в категоріях його застосування. Це тим більш важливо, що «право» в контексті ісламу слід розуміти інакше, ніж «право» в

контексті західноєвропейському: предметом права в ісламі є всі людські події без виключення. Оскільки задача права спрямувати людину до спасіння, воно нічого не залишає осторонь, надаючи усім людським діям одне з п'яти оціночних суджень: заборонене, погане, рекомендоване, обов'язкове, нейтральне [Ahmad 2006: 13].

Чи здатні ми тепер надати казковій історії правового виміру? Саме таке питання ставить до оповідей *1001 ночі* Мушін аль-Мусаві: «чи відображають вони ісламський дух чи ісламську державу? Або, скоріше, чи можлива для цих зображень проекція, яка оголить невисловлене?» [al-Musawī 2009: 84]. Його відповідь дуже обережна: «На ці питання є позитивні та негативні відповіді, оскільки оповідачі не є державними діячами чи юристами» [al-Musawī 2009: 84]. В даному випадку це не зовсім так: ми обрали оповідь, де оповідач як раз є державним діячем (начальник варті). Тим не менш було би добре знов зануритися у казку та послухати слово кадї (судді) або теоретика-юриста. Не маючи такої можливості, я лише окреслю деякі лінії правового аналізу подій наведеної казки. При цьому я буду спиратися на викладення системи мусульманського права бароном Миколою Торнау (1811–1882) [Торнау 1850; Торнау 1892]. За його визнанням, він намагався вказати особливості тлумачення норм у різних школах (мазхабах), при тому спирався на кілька джерел, серед яких і на відомий виклад норм Оттоманської імперії Мураджа д'Оссона [d'Ohsson 1788].

У розділі «Про насильницьке чи неправильне заволодіння» (в ньому Торнау використовує шість джерел) барон пише: «*Ггесб* є дія, за якою будь хто, *ггасиб* без дотримання правил шаріату щодо набуття прав власності (...) – привласнює собі чуже майно». І трохи нижче: «Захоплення чужої власності не повинно бути таємною, прихованою дією: бо тоді *ггесб* перетворюється на крадіжку...». Далі слідує: «Кожен мусульманин зобов'язаний майно *мяггсуб* (незаконно набуте. – С. III.), як тільки в тому переконається, передати дійсному, законному власнику» [Торнау 1850: 438]. Користуватись таким майном незаконно. Щоправда, у ханіфітському мазхабі (який переважав у мамлюцькому султанаті) вважається незаконним не користування, а заволодіння. І далі загальне для всіх шкіл: «покарання за *ггесб* іншого не покладается, ніж повернення неправильно придбаного майна господареві і відповідність за цілісність його, і у разі втрати, за вартість його» [Торнау 1850: 439].

Переважна більшість мусульманського населення Єгипетського султанату складали суніти, і ханафітська школа була серед них впливовішою за інших. Тому казка, якщо б насправду містила правовий вимір, мала би орієнтуватися саме на розуміння права цією школою. Але перше, що кидається в очі, – повна відсутність в ній будь-чого, пов'язаного з ісламським правом – ані судді (каді), ані муфтія, тим більш інших богословів-юристів. Є лише султан (представлений придворним офіцером), що надає накази та підлеглий йому начальник варті. Рішення про розп'яття єврея надходить від султана без згадки про суд. Так саме і наказ розшукати гроші. З тексту казки

незрозуміло, яким чином гроші опиняються у невольника, чи він їх краде, чи він їх відіймає. Уривок у перекладі капітана Бертон: «зчинився гучний шум, і увійшов єврей у супроводі придворного офіцера та заявив, що золоті монети належать султанові і що той змусить нас за це відповісти. Ми запросили, як прийнято, триденної відстрочки» – натякає, що єврей знає, хто заволодів грошима, і висловлює звинувачення. Тобто це скоріше не крадіжка, а привласнення (насилницьке?) чужого майна. Але згадування звичної практики триденного терміну для розшуку зниклої власності залишає сумнів.

Єврей, як людина іншої віри, не підлягає юрисдикції мусульманського права. Так, у нього було вилучено власність, але та йому не належала, і після з'ясування її справжнього власника, повернута йому. Щодо розп'яття, то це безпосередній наказ султана, таким чином залишається лише підробка – підкидання в його будинок відробленої руки та безгрунтовне звинувачення.

Ставлення начальника варти до єврея та до юнака з Хаурана (такий самий безгрунтовний арешт та безжалісна бійка) – найбільш складний і цікавий момент. Процесуального кодексу мусульманське право не передбачає, і в нас немає документальних свідчень, як зазвичай відбувалися «слідчо-розшукові процедури» у той час. Судячи з того, що нам відомо, єдине протистояння таким діям – звертання постраждалих до суду. Але єврей може звертатися тільки до єврейського суду, вони діяли в мамлюцькому Єгипті, але далі, очевидно, суд в таких випадках звертався до султана, що в даному сюжеті є позбавленим сенсу. Взагалі ісламське право має задачею спрямувати людину, а не захистити її гідність, тому образа «фізичної» особи дією в мусульманському праві дуже мало розроблена. Власне передбачено лише випадки вбивства, та й ті головним чином заради уникання міжкланової війни. В казці мова про насильницьку дію, наслідки якої начальник варти потім сам лікує. Звинувачення щодо застосування при розслідуванні до підозрюваних фізичної дії, ймовірно, варто відкласти – не можна сказати, що ми цілком позбулися цього в 21-му столітті, для 14-го такий закид звучатиме блюзнірством та лицемірством. Спосіб розслідування, який М. Герхардт характеризує як «лінь розуму» [Gerhardt 1963: 171], може видатися дивним і не гуманним – але зрештою це питання оцінки.

Таким чином, про що розповів начальник варти у суто правовому вимірі? За остаточним фактом – лише про повернення грошей господареві, тобто про виконання своїх прямих обов'язків. Але це не склало би сюжету для розповіді. Його розповідь – це майже науковий опис події, яку йому довелося безпосередньо спостерігати, події, яка відкриває устрій цього світу. Так, він – аж ніяк не науковець, він керується власними інтересами, доволі простими і далекими від загальної моралі, але саме завдяки цьому його свідчення набуває особливої цінності, бо він тут неупереджений споглядач, перед яким відкривається устрій цього світу і який опиняється в змозі це усвідомити. Він поза своєї волі виступає знаряддям вищого правосуддя: він явно бачить, як вища справедливість (божа) втручається в події цього світу, і карає невдячного та злочинного сина (юнака з Хаурана), який зробив дійсно

жахливий вчинок, всупереч нормам релігії та суспільства – побив мати, побожну жінку. І на очах начальника вартви вища сила втручається і цей світ – син отримує справедливе покарання, що визнає він сам, прокляття матері здійснюється, і коли вища сила вирішує, що злодій отримав повну міру, вона зупиняє кару, перетворюючись на голос, який проникає у свідомість вже непритомленої людини. А начальник вартви виступає спочатку лише сліпим знаряддям вищої сили. Не дивно, що він був вражений, коли все з'ясувалося, і що сприйняв юнака як сина благочестя, бо не кожен раз і не кожній людині являється таке диво. В цій оповіді попередній негативний та цинічний настрій начальника вартви є дуже важливим, за тим самим механізмом, на який вказує Кант щодо моралі, бо початкове ставлення начальника вартви виключає можливість того, що він вигадав це (якщо би він з самого початку проявив себе як побожна людина, то міг ми вбачити те, чого не було). Саме його вихідний знижений прагматизм робить його особливо цінним свідком божого дива.

І для нас це найбільш цінне та цікаве. Бо надає нам можливість на іншому рівні встановити деякі риси картини світу та її усвідомлення для суспільства мамлюцького султанату 14-го або 15-го століття (часу створення казки). Ми не можемо точно казати, чи це дійсно погляд, який переважав у мешканців Каїру того часу, або це ідеологічна модель, яку влада прагнула нав'язати суспільству через створення таких казок. У казці двічі герої клянуться ім'ям Аллаха, і така клятва сприймається як свідчення стовідсоткової ширості. Цей факт скоріше свідчить на користь ідеологічної конструкції. Офіційна модель, як не дивно, для суспільства мамлюцького султанату, ближча до тогочасної наукової картини світу, ніж світосприйняття пересічного мешканця. Саме держава і релігійна влада на той момент були притулком наукового знання. У свідомості пересічного мешканця Каїру могли поєднуватися самі різні за своєю природою елементи світосприйняття – поруч з науковими там могли співіснувати релігійні (разом мусульманські, християнські, юдейські та навіть ще язичницькі), магичні, архаїчні або племінні тощо. Ідеологічна модель передбачає більш сурові фільтри та раціонально-узгоджену єдність елементів. Яка же ця модель?

Перш за все, слід звернути увагу на розуміння реальності: її межі значно відрізняються від сучасного сприйняття. З 19-го століття, коли магнітне поле стало предметом фізичних досліджень Фарадея та Максвелла, наше сприйняття реальності змінилося, і більш не могло обмежуватися колом відчутного. Свого часу Альберт Ейнштейн позначив це як «найбільшу зміну в аксіоматичній основі фізики» [Einstein 1982: 29]. Пізніше, з відкриттям різних видів випромінювання та затвердженням квантової механіки, це нове наукове розуміння реальності стало невід'ємною частиною наукової картини світу. І схожі процеси відбувалися також і в інших науках, достатньо буде вказати на те значення, яке набуло за останнє століття поняття «несвідомого» Зигмунда Фрейда. Але поступове «відсування» відчуттів як основного критерію «реального» стало можливим в 20-му ст. завдяки значному

посиленню методологічного апарату. Для світу означеної казки *1001 ночі* світ також ніяк не обмежується колом відчутного, він складає певну єдність зі світом «потойбічного», де події знаходять своє цілісне розуміння тільки завдяки врахуванню виміру «іншого світу». Більш того, для людей того часу ці світи аж ніяк не є рівноправними, бо тільки істоти цього світу можуть виступати знаряддям для світу вищого, і аж ніяк не навпаки. Відповідно до цього іншим є також уявлення про людські дії та взагалі людські стосунки, які визначаються мірою їхньої орієнтації на вищий світ.

Далі ми можемо з певним підгрунтям припустити, що для даної казки цей «вищий світ» доволі конкретний і цілком відповідає картині світу ісламу. Саме тому єдина дійсно постраждала людина – єврей, якого розіпнули з цілком вигаданого приводу, через свою іншу віру ніяк не може сподіватися на захист та допомогу від «вищого світу». Він і у суспільстві приречений бути жертвою, доля якої не викликає співчуття ані у оповідача, ані у слухачів. У казках основного змісту *1001 ночі* діють євреї, християни та інші немусульмани як повноцінні «громадяни» своїх суспільств (які іноді позначені умовно – це може бути Багдадський халіфат, Китай, Індія або просто інша країна), а у мамлюцькому султанаті вони виступають як люди «другого сорту», без права на справедливість та захист з боку «вищої сили». Навіть певна їхня близькість до двору та султану (ми не знаємо, чому і як гроші султана опинилися у єврея, але ніщо не натякає, що вони могли бути вкрадені, а поява разом з євреєм придворного офіцера свідчить про зворотне) не дає їм ніякої гарантії захисту. Скоріше за все, слухачами такий стан іновірців сприймався як цілком виправданий та природний. І ще одна риса: службові органи султанату добре виконують свою функцію, яким би «ледащим» та корумпованим ні був начальник варті, він повертає гроші султану (і, можна припустити, стає на заваді його зв'язку з євреями), але найголовніше – приміряє сина з матір'ю, юнака з вищою силою (повертає віруючого, що ухилився, на праведний шлях) і опиняється здатним усвідомити та відрефлексувати теофанію, свідком якої йому сталося бути. Тобто він чудово впорався зі своїми обов'язками, головний з яких – підтримувати порядок в суспільстві. Все це також говорить на користь того, що казка (і весь цикл) є формою просування відповідної ідеології для суспільства. Тобто можна припустити, що ця казка (і весь цикл) були зроблені з метою затвердити думку у населення султанату, що державна влада, якими би не здавалися її дії на перший погляд, насправду безпосередньо виконує волю вищого світу. І якщо така казка – дійсно продукт певної ідеології, то можна зробити і наступний крок – припустити також, що праві ті згадані вище дослідники, які вказували на Єгипетський мамлюцький султанат як на першу спробу знайти у вже на той момент сталому ісламському праві місце для світської влади як джерела законодавства. Як відомо, цей досвід мамлюцької влади потім був використаний у Османському султанаті.

Наукова картина світу, яку відкриває ця казка, виявляється складною та багатомірною. З одного боку легко впізнати знайомий нам сьогодні

раціоналізм державної ідеології, який використовує образні (міфологічні) моделі для свого затвердження. З іншого боку ця ідеологічна раціональність спирається на доволі незвичну картину реальності, що містить в собі водночас різні за своєю онтологією виміри (світ феноменальний та світ вищий) і затверджує причинний зв'язок між ними. Але чи дійсно така картина світу є дивною та необґрунтованою? Так вважала М. Герхард, яка пояснювала несподівані повороти до вдалих розв'язок у казок цього циклу «тенденцією жанру в цілому, яка має найглибше коріння і є найбільш характерною для нього: пристрасне прагнення змусити порядок, незважаючи ні на що, здобути перемогу над безладдям» [Gerhardt 1963: 174]. Але справа тут, на наш погляд, зовсім не в тенденціях жанру. Це, скоріше, певна риса філософського розуміння дійсності. Хіба у прагматичній європейській традиції щось подібне не передбачалося в концепції «невидимої руки» Адамом Смітом (всі люди прагнуть кожен своєї мети, а загальний вектор їхньої спрямованості веде до прогресу та зростання добробуту суспільства)? Дуже близькою до цього здається і гегелівська концепція «die List der Vernunft» (хитрість розуму), коли справжня діюча сила (світовий розум) використовує окремих індивідів, які спрямовують дії нібито на свої приватні інтереси та пристрасті, а насправду служать, не усвідомлюючи цього, досягненню загальної мети вищого розуму. Чи дійсно ми сьогодні так далеко від тої картини світу, щоб не вважати її науковою?

Примітки

¹ У Європі вперше ця збірка з'явилася у перекладі Антуана Галлана [Galland 1704–1717]; цей переклад займав дванадцять томів і виходив протягом 1704–1717 рр. за часів правління Людовика XIV, стиль перекладу (точніше казати, переказу або переробки, бо Галлан досить вільно ставився до тексту оригіналу) дуже відповідав настрою епохи, і збірка одразу набула великої популярності.

² Немає можливості, та і навряд чи має сенс наводити тут навіть скорочену бібліографію 1001 ночі, через її великий обсяг. Крім того, вона достатньо повно представлена майже в кожному з досліджень (присвячених цій збірці), на яке ми будемо тут спиратися.

³ Розглядаються три головних джерела, які пропонуються у якості основи збірки як цілого: персидські казки (деякі сюжети яких прийшли ще з Індії), арабські та єгипетські. Протистояння цих позицій сходить ще до початку 19-го століття, коли воно виникло між видатним сходознавцем – австрійцем Йозефом фон Хаммер-Пургшталем та французом Сільвестром де Сасі, трохи пізніше інший видатний сходознавець, англієць Едвард Вільям Лейн намагався поєднати та примирити ці погляди, за його думкою, збірку було складено наприкінці 15-го – на початку 16-го ст. з включенням до неї як персидських, так і арабських казок з певною їх переробкою [Lane 1859]. Теорія Лейна, яка домінувала певний час, сьогодні вважається спростованою,

але остаточного вирішення цього питання досі не існує. Див., напр.: [Encyclopedia 2004: 17 ff].

⁴ У англомовній Енциклопедії цикл позначений номером 319, так саме він позначений у загальному переліку (https://de.wikipedia.org/wiki/Tausendundeine_Nacht_%E2%80%93Liste_der_Geschichten). Англійська назва: Al-Malik al-Zâhir Rukn al-Dîn Baybars al-Bunduqdârî and the Sixteen Captains of Police. У перекладі Енно Літманна цикл розміщений у четвертому томі (сс. 776–829).

⁵ Див., напр.: Gerhardt 1963: 172.

⁶ Видання Християна Максиміліана Хабіхта арабською мовою у восьми томах, які виходили з 1825 до 1838 рік; зазвичай його позначають як: Breslau/Habicht 1825–1838. Генріх Леберехт Фляйшер видав ще додаткових чотири томи, тому видання продовжувалося до 1843 року.

⁷ Наводжу текст казки за перекладом Р. Бертона [Burton 1885–1888, Supl. Vol. 2: 107–111] з певним врахуванням перекладу Е. Літманна [Littmann 1921–1928, Bd. 4: 810–811].

⁸ Треба додати, що сам Едвард Лейн такої книги не писав. Вже після смерті цього видатного дослідника та перекладача 1001 ночі (1876) його докладні та енциклопедичні коментарі й анотації до першого видання зібрав та видав як окрему книгу внучатий племінник Стенлі Лейн-Пул (Stanley Lane-Poole).

⁹ В. Халлак, треба відзначити, принципово відмовляється використовувати термін «держава» по відношенню до раннього етапу розвитку ісламського права: «до появи в мусульманському світі - в дев'ятнадцятому столітті – сучасної держави та її всюдисущих інститутів мусульмани жили в умовах іншої концепції та практики правління. Ось чому ми не повинні використовувати термін «держава» для позначення тієї ранньої форми правління...» [Hallaq 2009: 7].

Список використаної літератури

- Лубська, М. (2009) *Мусульманське право: Сутність, джерела, структура*, Київ, Академвидав, 256 с.
- Торнау, Н. Е. (1850) *Изложение начал мусульманского права*, СПб, 632 с.
- Торнау, Н. Е. (1892) *Особенности мусульманского права*, СПб, 88 с.
- Ahmad, A. A. (2006) *Structural Interrelations of Theory and Practice in Islamic Law: A Study of Six Works of Medieval Islamic Jurisprudence*, Leiden, Boston, Brill, 235 p.
- al-Musawi, M. J. (2009) *The islamic context of The thousand and one nights*, New York, Columbia University Press, 352 p.
- Breslau/Habicht (1825–1838) *Hâdhâ Kitâb Alf layla wa-layla min al-mubtada' ilâ al-muntahâ / Tausend und Eine Nacht. Arabisch. Nach einer Handschrift aus Tunis*, Herausgegeben von Dr. Maximilian Habicht (und H. L. Fleischer), 12 vols. Breslau, J. Max & Comp.
- Burton R. (1885–1888) *A Plain and Literal Translation of the Arabian Nights' Entertainments, Now Entitled The Book of The Thousand Nights and a*

- Night*; With Introduction Explanatory Notes on the Manners and Customs of Moslem Men and a Terminal Essay upon the History of the Nights by Richard F. Burton; Benares, printed by the Kamashastra Society for Private Subscribers Only, 1885. First series of 1885 in ten volumes. Supplemental series of 1886–1888 in six volumes.
- Clouston, W. A. (1886) *Variants and Analogues of Some of the Tales* in Vols. XI and XII, in: *Supplemental Nights to the Book of the Thousand and One Night with Notes Anthropological and Explanatory by Richard F. Burton*, vol. II. London, 601 p.
- d'Ohsson, M. (1788) *Tableau général de l'Empire Othoman, divisé en deux parties, Dont l'une comprend la Législation Mahométane; l'autre, l'Histoire de l'Empire Othoman*, t. 1, Paris, De l'imprimerie de monsieur, 438 p.
- <https://archive.org/details/tableaugnral01mour/page/n5/mode/2up>
- Einstein, A. (1982) *Maxwell's Influence on the Development of the Conception of Physical Reality*, translated by Thomas F. Torrance, in: *James Clerk Maxwell: A Dynamical Theory of the Electromagnetic Field*, edited by T. F. Torrance, Edinburgh, Scottish Academic Press, pp. 29–32.
- Encyclopedia (2004). *The Arabian Nights: An Encyclopedia*, vol. 1–2, by U. Marzolph and R. van Leeuwen with H. Wassouf. Santa Barbara, Calif.; Denver, Colorado; Oxford, England, ABC Clío, 968 p.
- Charles, R. (1956) *Le Droit Musulman*, Paris, Presses Universitaires de France, 126 p.
- Chauvin, V. (1892–1922) *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes*, vol. 1–12, Liège.
- Elbendary, A. A. (2001) *The Sultan, the Tyrant, and the Hero: Changing Medieval Perceptions of al-Zâhir Baybars*, in: *Mamlûk Studies Review*, № 5, pp. 141–157.
- Fernandes, L. E. (2002) *Between Qadis and Muftis: To Whom Does the Mamluk Sultan Listen?*, in: *Mamlûk Studies Review* 6, pp. 95–108.
- Fuess, A. (2009) *Zulm by Mazâlim? The Political Implications of the Use of Mazâlim Jurisdiction by the Mamluk Sultans*, in: *Mamlûk Studies Review* 13, № 1, pp. 121–147.
- Galland (1704-1717). *Les mille et une nuit*, contes arabes traduits en François, par M. Galland, 12 vols., Paris, la Veuve Claude Barbin.
- Gerhardt, M. I. (1963) *The Art of Story-telling: A Literary Study of the Thousand and One Nights*, Leiden, E. J. Brill, 500 p.
- Glenn, H. P. (2010) *An Islamic Legal Tradition: The Law of a Later Revelation*, in: *Glenn, H. P. Legal Traditions of the World: Sustainable Diversity in Law*. 4th ed. N.Y.: Oxford University Press. Pp. 181-236.
- Grotzfeld, H. (1985) *Neglected Conclusions of the Arabian Nights: Gleanings in Forgotten and Overlooked Recensions*, in: *Journal of Arabic Literature*, is. 16, pp. 73–87.
- Hallaq, W. (1995) *Model Shurûṭ Works and the Dialectic of Doctrine and Practice*, in: *Islamic Law and Society* 2, № 2, pp. 109–134.

- Hallaq, W. B. (2005) *The Origins and Evolution of Islamic Law*, N.Y., Cambridge University Press, 234 p.
- Hallaq, W. B. (2009) *An Introduction to Islamic Law*, New York, Cambridge University Press, 200 p.
- Hallaq, W. B. (2009a) *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 626 p.
- Irwin, R. (1986) *The Middle East in the Middle Ages: the Early Mamluk Sultanate 1250–1382*. Carbondale and Edwardsville, Ill.: Southern Illinois University Press. 192 p.
- Lane, (1859) *The Thousand and One Nights, commonly called, in England, The Arabian Nights' Entertainments*. A new translation from the Arabic, with copious notes by Edward William Lane, vol. I–III, London, Routledge, Ware, and Routledge, 1859.
- Lane, E. W. (1883) *Arab Society in the Thousand and One Nights*, London, Chatto and Windus, Piccadilly, 283 p.
- Levanoni, A. (2011) *The Mamluks in Egypt and Syria: the Turkish Mamlūk sultanate (648–784/1250–1382) and the Circassian Mamlūk sultanate (784–923/1382–1517)*, Fierro M. (ed.) *The New Cambridge History of Islam*, vol. 2. *The Western Islamic World Eleventh to Eighteenth Centuries*, Cambridge University Press, pp. 237–284.
- Little, D. P. (1998) *Documents Related to the Estates of a Merchant and His Wife in late Fourteenth-Century Jerusalem*, in: *Mamlūk Studies Review* 2, pp. 93–193.
- Littmann (1921–1928) *Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten*: vollständige deutsche Ausgabe in sechs Banden/zum ersten Mal nach dem arabischen Urtext der Calcuttaer Ausgabe vom Jahre 1839 übertragen von Enno Littmann. Bd. 1 – 6. Leipzig.
- Mahdi, M. (1994) *From History to Fiction: The Tale Told by the King's Steward*, in: Mahdi M. *The Thousand and One Nights (Alf Layla wa-Layla) from the Earliest Known Sources*. Vol. 3. Leiden. Pp. 164 – 180.
- Morimoto, K. (2002) *What Ibn Khaldūn Saw: The Judiciary of Mamluk Egypt*, in: *Mamlūk Studies Review* 6, pp. 109–133.
- Murata, S., Chittick, W. C. (1994) *The Vision of Islam*, New York, Paragon House, 368 p.
- Müller, Ch. (2005) *Settling Litigation without Judgment: The Importance of a Hukm in Qadi Cases of Mamluk Jerusalem*, in: *Dispensing Justice in Islam: Qadis and Their Judgements*, ed. M. K. Masud, R. Peters, D. S. Powers, Leiden & Boston, Brill Academic Publishers, pp. 47–70.
- Müller, Ch. (2008) *A Legal Instrument in the Service of People and Institutions: Endowments in Mamluk Jerusalem as Mirrored in the Ḥaram Documents*, in: *Mamlūk Studies Review* 12, № 1, pp. 173–191.
- Nielsen, J. S. (1985) *Secular Justice in an Islamic State: Mazālim under the Bahṡī Mamlūks, 662/1264–789/1387*, Leiden, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, 227 p.

- Perho, I. (1999) *The Arabian Nights as a Source for Daily Life in the Mamluk Period*, in: *Studia Orientalia*, vol. 85, pp. 139–162.
- Petry, C. F. (2022) *The Mamluk Sultanate: a history*, Cambridge, United Kingdom; New York, NY, Cambridge University Press, 2022, 358 p.
- Rapoport, Y. (2012) *Royal Justice and Religious Law: Siyāṣah and Shari'ah under Mamluks*, in: *Mamlūk Studies Review* 16, pp. 71–102.
- Rescher, O. (1919) *Studien über den Inhalt von 1001 Nacht*, in: *Der Islam: Journal of the History and Culture of the Middle East*, № 9 (1), pp. 1–94.
- Schacht, J. (1964) *An Introduction to Islamic Law* [Reprint edition (1964)], New York, Clarendon Press, 304 p.
- Schacht, J. (2008) *Law and Justice*, in: *The Cambridge History of Islam*, vol. 2b. *Islamic Society and Civilization*. Edited by P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis, New York, Cambridge University Press, pp. 539–568.
- Stilt, K. (2011) *Islamic Law in Action: Authority, Discretion, and Everyday Experiences in Mamluk Egypt*. New York, Oxford University Press, 238 p.
- Stilt, K. (2008) *Price Setting and Hoarding in Mamluk Egypt: The Lessons of Legal Realism for Islamic Legal Studies*, in: *The Law Applied: Contextualizing the Islamic Shari'a*. Ed. by P. Bearman, W. Heinrichs, B. G. Weiss. London, New York, I. B. Tauris, pp. 57–78.

Sergii Shevtsov

TO THE SCIENTIFIC COMPONENT OF A DELIBERATELY UNSCIENTIFIC PICTURE OF THE WORLD

The article offers an analysis of a fairy tale from The Arabian Nights as an example of the possibility of identifying a specific picture of the world that this text contains. The presence in the fairy tale of a picture of the world that can be considered as scientific one is due to the fact that the picture of the world is based on a certain understanding of the law, it can provide some information about the legal and social orientation of that time (Islamic law during the Mamluk Sultanate in Egypt), and the possibility of establishing the main ontological foundations of the perception of the world of that time. The peculiarity of Islamic law allows us to consider it as a science that connects the social world with the general structure of the universe. Analysis shows that this understanding of the universe sees direct causal connections between the material (and social) world and the higher world (God). These worlds form a single space, although their unity is not accessible to direct contemplation. This tale was probably created with the aim of asserting a certain ideology. The main purpose of such a text is to establish the view that the executive institutions of the Mamluk Sultanate act in full accordance with Islamic law and the will of God. Behind the supposedly ordinary criminal plot unfolds an attempt by the authority to establish its legitimacy by proving the fact that its executive apparatus acts in accordance with the will of higher powers.

Keywords: worldview, scientific picture of the world, law, feeling of law, legal consciousness, reality, theophany.

References

- Lyubskaya, M. (2009) *Musulmanskoye pravo: Substantsialnost, dzhherela, struktura* [Muslim Law: Essence, Sources, Structure], Kyiv, Akademvidav. 256 p.
- Tornau, N. Ye. (1850) *Izlozheniye nachal musulmanskogo prava* [Presentation of the principles of Muslim law], SPb, 632 p.
- Tornau, N. Ye. (1892) *Osobennosti musulmanskogo prava* [Peculiarities of Muslim Law], SPb. 88 p.
- Ahmad, A. A. (2006) *Structural Interrelations of Theory And Practice in Islamic Law: A Study of Six Works of Medieval Islamic Jurisprudence*, Leiden, Boston, Brill, 235 p.
- al-Musawi, M. J. (2009) *The islamic context of The thousand and one nights*, New York, Columbia University Press, 352 p.
- Breslau/Habicht (1825–1838) *Hâdhâ Kitâb Alf layla wa-layla min al-mubtada' ilâ al-muntahâ / Tausend und Eine Nacht. Arabisch. Nach einer Handschrift aus Tunis*, Herausgegeben von Dr. Maximilian Habicht (und H. L. Fleischer), 12 vols. Breslau, J. Max & Comp.
- Burton R. (1885–1888) *A Plain and Literal Translation of the Arabian Nights' Entertainments, Now Entitled The Book of The Thousand Nights and a Night*; With Introduction Explanatory Notes on the Manners and Customs of Moslem Men and a Terminal Essay upon the History of the Nights by Richard F. Burton; Benares, printed by the Kamashastra Society for Private Subscribers Only, 1885. First series of 1885 in ten volumes. Supplemental series of 1886–1888 in six volumes.
- Clouston, W. A. (1886) *Variants and Analogues of Some of the Tales* in Vols. XI and XII, in: *Supplemental Nights to the Book of the Thousand and One Night with Notes Anthropological and Explanatory by Richard F. Burton*, vol. II. London, 601 p.
- d'Ohsson, M. (1788) *Tableau général de l'Empire Othoman, divisé en deux parties, Dont l'une comprend la Législation Mahométane; l'autre, l'Histoire de l'Empire Othoman*, t. 1, Paris, De l'imprimerie de monsieur, 438 p.
<https://archive.org/details/tableaugnral01mour/page/n5/mode/2up>
- Einstein, A. (1982) *Maxwell's Influence on the Development of the Conception of Physical Reality*, translated by Thomas F. Torrance, in: *James Clerk Maxwell: A Dynamical Theory of the Electromagnetic Field*, edited by T. F. Torrance, Edinburgh, Scottish Academic Press, pp. 29–32.
- Encyclopedia (2004). *The Arabian Nights: An Encyclopedia*, vol. 1–2, by U. Marzolph and R. van Leeuwen with H. Wassouf. Santa Barbara, Calif.; Denver, Colorado; Oxford, England, ABC Clío, 968 p.
- Charles, R. (1956) *Le Droit Musulman*, Paris, Presses Universitaires de France, 126 p.
- Chauvin, V. (1892–1922) *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes*, vol. 1–12, Liège.

- Elbendary, A. A. (2001) *The Sultan, the Tyrant, and the Hero: Changing Medieval Perceptions of al-Zāhir Baybars*, in: *Mamlūk Studies Review*, № 5, pp. 141–157.
- Fernandes, L. E. (2002) *Between Qadis and Muftis: To Whom Does the Mamluk Sultan Listen?*, in: *Mamlūk Studies Review* 6, pp. 95–108.
- Fuess, A. (2009) *Zulm by Mazālim? The Political Implications of the Use of Mazālim Jurisdiction by the Mamluk Sultans*, in: *Mamlūk Studies Review* 13, № 1, pp. 121–147.
- Galland (1704-1717). *Les mille et une nuit*, contes arabes traduits en François, par M. Galland, 12 vols., Paris, la Veuve Claude Barbin.
- Gerhardt, M. I. (1963) *The Art of Story-telling: A Literary Study of the Thousand and One Nights*, Leiden, E. J. Brill, 500 p.
- Glenn, H. P. (2010) *An Islamic Legal Tradition: The Law of a Later Revelation*, in: Glenn, H. P. *Legal Traditions of the World: Sustainable Diversity in Law*. 4th ed. N.Y.: Oxford University Press. Pp. 181-236.
- Grotzfeld, H. (1985) *Neglected Conclusions of the Arabian Nights: Gleanings in Forgotten and Overlooked Recensions*, in: *Journal of Arabic Literature*, is. 16, pp. 73–87.
- Hallaq, W. (1995) *Model Shurūt Works and the Dialectic of Doctrine and Practice*, in: *Islamic Law and Society* 2, № 2, pp. 109–134.
- Hallaq, W. B. (2005) *The Origins and Evolution of Islamic Law*, N.Y., Cambridge University Press, 234 p.
- Hallaq, W. B. (2009) *An Introduction to Islamic Law*, New York, Cambridge University Press, 200 p.
- Hallaq, W. B. (2009a) *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 626 p.
- Irwin, R. (1986) *The Middle East in the Middle Ages: the Early Mamluk Sultanate 1250–1382*. Carbondale and Edwardsville, Ill.: Southern Illinois University Press. 192 p.
- Lane, (1859) *The Thousand and One Nights, commonly called, in England, The Arabian Nights' Entertainments*. A new translation from the Arabic, with copious notes by Edward William Lane, vol. I–III, London, Routledge, Ware, and Routledge, 1859.
- Lane, E. W. (1883) *Arab Society in the Thousand and One Nights*, London, Chatto and Windus, Piccadilly, 283 p.
- Levanoni, A. (2011) *The Mamlūks in Egypt and Syria: the Turkish Mamlūk sultanate (648–784/1250–1382) and the Circassian Mamlūk sultanate (784–923/1382–1517)*, Fierro M. (ed.) *The New Cambridge History of Islam*, vol. 2. *The Western Islamic World Eleventh to Eighteenth Centuries*, Cambridge University Press, pp. 237–284.
- Little, D. P. (1998) *Documents Related to the Estates of a Merchant and His Wife in Late Fourteenth-Century Jerusalem*, in: *Mamlūk Studies Review* 2, pp. 93–193.

- Littmann (1921-1928) *Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten*: vollständige deutsche Ausgabe in sechs Banden/zum ersten Mal nach dem arabischen Urtext der Calcuttaer Ausgabe vom Jahre 1839 übertragen von Enno Littmann. Bd. 1 – 6. Leipzig.
- Mahdi, M. (1994) *From History to Fiction: The Tale Told by the King's Steward, in: Mahdi M. The Thousand and One Nights (Alf Layla wa-Layla) from the Earliest Known Sources*. Vol. 3. Leiden. Pp. 164 – 180.
- Morimoto, K. (2002) *What Ibn Khaldūn Saw: The Judiciary of Mamluk Egypt*, in: *Mamlūk Studies Review* 6, pp. 109-133.
- Murata, S., Chittick, W. C. (1994) *The Vision of Islam*, New York, Paragon House, 368 p.
- Müller, Ch. (2005) *Settling Litigation without Judgment: The Importance of a Hukm in Qadi Cases of Mamluk Jerusalem*, in: *Dispensing Justice in Islam: Qadis and Their Judgements*, ed. M. K. Masud, R. Peters, D. S. Powers, Leiden & Boston, Brill Academic Publishers, pp. 47–70.
- Müller, Ch. (2008) *A Legal Instrument in the Service of People and Institutions: Endowments in Mamluk Jerusalem as Mirrored in the Ḥaram Documents*, in: *Mamlūk Studies Review* 12, № 1, pp. 173–191.
- Nielsen, J. S. (1985) *Secular Justice in an Islamic State: Mazālim under the Bahrī Mamlūks, 662/1264–789/1387*, Leiden, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, 227 p.
- Perho, I. (1999) *The Arabian Nights as a Source for Daily Life in the Mamluk Period*, in: *Studia Orientalia*, vol. 85, pp. 139–162.
- Petry, C. F. (2022) *The Mamluk Sultanate: a history*, Cambridge, United Kingdom; New York, NY, Cambridge University Press, 2022, 358 p.
- Rapoport, Y. (2012) *Royal Justice and Religious Law: Siyāsah and Shari'ah under Mamluks*, in: *Mamlūk Studies Review* 16, pp. 71–102.
- Rescher, O. (1919) *Studien über den Inhalt von 1001 Nacht*, in: *Der Islam: Journal of the History and Culture of the Middle East*, № 9 (1), pp. 1–94.
- Schacht, J. (1964) *An Introduction to Islamic Law* [Reprint edition (1964)], New York, Clarendon Press, 304 p.
- Schacht, J. (2008) *Law and Justice*, in: *The Cambridge History of Islam*, vol. 2b. *Islamic Society and Civilization*. Edited by P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis, New York, Cambridge University Press, pp. 539–568.
- Stilt, K. (2011) *Islamic Law in Action: Authority, Discretion, and Everyday Experiences in Mamluk Egypt*. New York, Oxford University Press, 238 p.
- Stilt, K. (2008) *Price Setting and Hoarding in Mamluk Egypt: The Lessons of Legal Realism for Islamic Legal Studies*, in: *The Law Applied: Contextualizing the Islamic Shari'a*. Ed. by P. Bearman, W. Heinrichs, B. G. Weiss. London, New York, I. B. Tauris, pp. 57–78.

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2\(42\).333062](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2(42).333062)

УДК 130.2

Марія Кашуба, Алла Сініцина

ПРОБЛЕМИ РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ В УМОВАХ ПОСТМОДЕРНУ Й ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Привернута увага до найважливіших проблем розвитку сучасної української культури. Однією з перших є наявність внутрішньої свободи творця культури, що не завжди уникає внутрішньої цензури. Особливо актуальна при цьому моральна відповідальність. Ця проблема пов'язана з відсутністю зовнішнього диктату, тиску певної ідеології, до якої звикло середнє покоління творців культури. Нині потребує уваги весь спадок національної культури, який належить об'єктивно аналізувати. Наголошена необхідність десакралізації культури, що пов'язана з проблемою сім'ї, національної церкви й освіти. Проблемою є й увага до Іншого, сприйняття розмаїття поглядів у межах національної культури, а також подолання провінціалізму, що є комплексом колоніального мислення.

Ключові слова: сучасна українська культура, проблеми розвитку, внутрішня й зовнішня свобода, моральна відповідальність, десакралізація, провінціалізм, увага до Іншого.

Двадцяте століття відоме як час народження нового типу культури, культури Постмодерну, тому донині спостерігаємо виняткове культурне розмаїття. Водночас процеси глобалізації зачіпають кожен національний культуру, яка, однак, прагне зберегти свою ідентичність. Не є винятком і українська, яка перебуває тепер у специфічних умовах.

Тут не місце пригадувати всі катаклізми, які переслідували розвиток національної культури у XX ст., чи аналізувати породжені російською експансією виклики – це потребує окремої уваги. Зосередимося на основних проблемах і на тому, що тільки в останні три десятиліття можемо твердити про розвиток національної української культури, в якій зацікавлене суспільство, насамперед інтелігенція, і, сподіваємося, влада незалежної України. Цей розвиток породжує кілька важливих проблем, що викликані сучасними умовами.

Може виникнути питання, чи розвивається сучасна українська культура в європейському контексті? Цю проблему також не порушуємо, оскільки вважаємо все ще актуальною розвідку Вілена Горського «Міф Європи в сучасній українській культурі» [Горський 2001: 164–182].

На наш погляд, в українській культурі донині чи не найважливішою є проблема внутрішньої свободи творця культури. Вона пов'язана зі звільненням від зовнішнього примусу та ідеологічного тиску однієї партії, що ставило людину-творця культури в певні рамки. Відчуття внутрішньої свободи породжує роздуми про природу людської агресивності, співвідношення раціонального й ірраціонального в людині, про природу сексуальності, про життя і смерть тощо. Такі роздуми проявляються

особливо виразно у творах мистецтва, що давно помітне у європейських країнах вільної демократії.

Внутрішня свобода щільно пов'язана із зовнішньою, якої не було в усі попередні роки. Багато творців культури формувалися в часи тоталітаризму, чи панування однієї ідеології. Зовнішня свобода творців культури, особливо інтелігенції й митців, яка задекларована демократичною владою суверенної України і є чи не головною ознакою культури Постмодерну, все ще є незвичною й не сприймається багатьма як абсолютна умова життя і творчості. Свобода вибору місця проживання, зайнятості, тематики й параметрів творчості – такі природні для людини вільного світу, для українських творців культури все ще видаються незвичними й неприродними. Більше того – зовнішня свобода творчості митців, усіх творців культури в Україні суттєво, на наш погляд, все ще обмежується відчуттям внутрішньої несвободи, навіть своєрідної цензури. Багатьох людей досі переслідує страх бути незрозумілими, звинуваченими в націоналізмі чи в іншій надмірній політизації, у відступах від стереотипів і прийнятих зразків, чи норм християнської моралі, що часом заважає розвиткові творчого процесу, його індивідуалізації, проявам справжньої культурної ідентичності.

Відчувається внутрішня несвобода і в науково-дослідній діяльності. Йдеться про те, що все ще залишаються певні «табу», науковці воліють досліджувати те, що вигідно висвітлює певні процеси, замовчуючи негативні явища, іноді відверто ігноруючи «небажані» для певних верств суспільства прояви. Можна було б називати такий підхід «необільшовизмом», адже не так давно із доробку наших культурних діячів, та й із скарбів української культури вилучалося все, що не вкладалося в комуністичні схеми й ідеологію – скільки шкоди завдала така політика, ще належить підрахувати й осмислити. Коли ж згадати «діяння» Катерини II, яка на догоду вигаданій у її часи російській історії веліла творити літописні «зводи», знищуючи оригінальні літописні твори та документи минулого, то шкоду українській культурній ідентичності важко переоцінити. Доречно згадати, бо те саме продовжує робити нині правитель росії і його підручні «науковці». Прикро, що вторгся йому й деякі правителі Європи, повторюючи тезу, що Україна як держави ніколи не було і немає. То чи варто нині продовжувати викидати, або ігнорувати те, що може не вкладатися в рамки певної ідеології? Питання риторичне. Увесь доробок минулого є нашим культурним надбанням, не варто боятися звинувачень, а досліджувати його в усьому розмаїтті. Важливо робити це максимально об'єктивно, виходячи з культурно-історичних умов епохи, коли створений текст, чи артефакт, чи відбувався процес у культурі тощо. Дослідник, чи митець повинен відчувати повну свободу на своєму шляху, не боятися звинувачень у прихильності до будь-якої ідеології.

Щоправда, тут варто згадати про етичні межі такої внутрішньої свободи. Наприклад, не так давно у Львові (жовтень, 2021 р.) з виставки творів сучасних митців були вилучені два – з дозволу сказати – полотна,

автор яких на сірому тлі різними фарбами написав два нецензурні вислови англійською мовою. Вони висіли вісім днів, після чого організатори виставки зняли «твори», посилаючись на те, що відвідувачі виставки приходять з дітьми, а діти читають і розуміють по-англійськи. Автор обурився, що це, мовляв, цензура, його свободу самовираження обмежують. Звичайно, тут можна пригадати виставки в різних містах Європи, де був портрет Богородиці зі слонових екскрементів, або виставлявся ряд фалосів, або різні види жіночої нижньої білизни тощо. Чи підтверджують такі факти свободу світобачення, або національну культурну ідентичність – питання риторичне. Нині модно й престижно епатувати суспільство, відкриваючи біографії відомих творців культури з непривабливого боку – цим займаються і окремі автори, і навіть їх заохочують видавництва, мовляв, такі опуси добре продаються, отже, прибуткові на тлі загального збайдужіння до книги взагалі. Згадаймо, наприклад, книгу про Гоголя як російського шпигуна, чи портрет Григорія Сковороди «без ретуші», історію про козаків-заробітчани, а не патріотичних захисників рідної землі й православної віри.

Пов'язана з цим і друга важлива проблема – десакралізація культури. Протягом ХХ ст., особливо в радянський час, будь-яке публічне слово, книга, стаття, чи виступ на сторінках ЗМІ, картина чи театральна вистава сприймалася як зразок «правильності», як проповідь належного, повчання, учительство, подібно до священного тексту. Така була політика правлячої партії, чи панівної церкви, яка ревно оберігала чистоту морального обличчя громадян. Нав'язувалися певні штампи й стереотипи оцінювання творів мистецтва, вся діяльність творців культури, особливо інтелігенції, була ідеологізована, і вся державна машина чітко регламентувала таку діяльність. Суворо карався будь-який відступ від ідеологем, від «сакральних», освячених ідеологією образів, чи схем. Навіть переглядалися традиції культури, нав'язувалися нові, комуністичні правила морального життя, нові цінності замість занадто, як на провідників більшовицької, чи то імперської ідеологій, націоналістичних традицій, свят, звичаїв тощо.

Проблема в тому, що десакралізація нині призводить не тільки до позбавлення культурної ідентичності, а означає подолання ставлення до продуктів культури як до священних текстів. Нормальне протікання процесу десакралізації пов'язане зі зростанням виховної ролі таких суспільних інститутів як сім'я, церква, система освіти. Саме вони покликані сприяти формуванню смаків, вміння відрізнити гідне для наслідування, чи популяризації, від того, що негідне, чи аморальне.

Щодо сім'ї, то варто зауважити, що цей соціальний інститут попри всю консервативність в Україні матріархальної сім'ї, в контексті культури Постмодерну поступово зазнає глобалізаційного впливу. Традиційні сім'ї, незважаючи на модні шлюби в церкві, поступово стають анахронізмом, молодь, особливо у великих містах, надає перевагу цивільним шлюбам, громадянському співжиттю, шириться мода на подружжя «child free», то ж вести мову про певні священні традиції, їх збереження досить

проблематично. Варто тут згадати й моду на «поліаморів» – групове проживання людей обох статей за згодою усіх сторін.

В Україні питання десаκραлізації культури щільно пов'язане також з проблемою національної церкви. Київська церква Володимирівського хрещення 988 року в процесі історичних катаклізмів і політичних подій розділилася на кілька гілок, основними серед яких були православна й католицька, а православна ще розгалужена на церкву Московського патріархату, Київського патріархату, Православну Церкву України, які визнають верховенство Візантійського патріарха, а Греко-католицька та Римо-католицька церкви підпорядковані Папі Римському. Кожна з цих гілок Київської церкви по-своєму незавершена, орієнтується на певну традицію в культурі і відповідає на певний ідеологічний запит. Ще пригадаємо трагедії української історії, а також роль території України як порубіжжя між Європою й Азією, території прикордонної, населення якої перемішане, виморене голодом, територія часто заново заселена чужинцями. Чи легко, й взагалі чи можливо таке населення уніфікувати під певну одну ідеологію, або навіть християнську традицію, чи можна мріяти, що такий конгломерат визнає одну культуру, одні традиції? Яка з гілок Київської церкви може претендувати на єдино правильну, бути моральним авторитетом нації, щоб опікуватися традиціями української культури, плекати її ідентичність? Недавно отримано томос, створено Православну церкву України, яка могла би претендувати на таку роль. Однак, знаємо бунтівну позицію патріарха Філарета, не приєдналися до томосу ієрархи й віряни УГКЦ, яка має вже свої парафії не тільки в Західній Україні, а й патріарший собор у Києві, багато прихильників у східних областях. А ще варто мати на увазі позицію православної церкви Московського патріархату, яка виховує вірян у давніх традиціях візантизму, вчить «не поступатися принципами» й бути патріотами. Проблема основна в тому: якими? Чиї традиції освячувати, чию зброю і проти кого?

Відомо, що соціологічні опитування в Україні донедавна демонстрували значний процент довіри населення до церкви, і це не тільки свідчення її ролі в суспільному житті, а й результат незрілості суспільства, неготовності населення брати на себе відповідальність за вирішення складних проблем, тобто неготовність до свободи (Е. Фромм), втеча від неї, перекладання відповідальності на Бога, з яким асоціюється церква в суспільній свідомості. Пригадаймо, що православ'я у формуванні засад соціальної етики ґрунтується на тому, що спасіння можливе тільки як вільний індивідуальний особистісний акт, і не є колективною дією. Індивідуальна етика православного вірянина зосереджується на особистості як суб'єкті морального вибору й дії, а принципи соціальної поведінки часто формуються як принципи поведінки індивіда. Православні закликають до індивідуальних чеснот, і таким чином намагаються зменшити зло у світі. Прикладом можуть бути вірні Православної церкви Московського патріархату, які принципово не бажали носити маски під час пандемії

коронавірусу, не бажають (бо так, мовляв, написано у Святому Письмі) вакцинуватися, навіть воліють втратити роботу, але не поступаються принципами. Вони думають лише про себе, ігноруючи суспільні інтереси. Більше того – вірні такої церкви не звикли аналізувати, вони бездумно сприймають все, що їм нав'язують. Про це красномовно свідчать мудрі слова Любомира Гузара: «РПЦ спирається не на високоосвічених людей, а на простолюддя – побожних добрих людей, які задовольняються тим, що їм дають. Вона не має підтримки інтелігенції, бо Церква виглядає державним органом, а не духовним співробітником» [Гузар 2018: 89].

Підпорядковану Папі Римському Католицьку церкву вирізняє те, що вона постійно уважна до процесів, які відбуваються в різних сферах людської діяльності, намагається оперативно реагувати, сформулювати рекомендації стосовно моральної поведінки своїх вірних. Соціальній доктрині католицизму притаманні ідеї християнського солідаризму та соціального реалізму, католицькі теологи акцентують увагу на таких категоріях як гуманізм, солідарність, відповідальність. Сучасний Папа Римський Франциск, наприклад, на інавгураційній месі закликав усіх людей доброї волі бути відповідальними за збереження природи, кожного Божого творіння, підкреслив зв'язок всіх країн і народів, які відображають розмаїття сучасного світу, його єдність, розвиток процесів об'єднання зусиль в умовах глобалізації. Він виділив необхідність міжнародного співробітництва у вирішенні глобальних проблем, які стоять перед людством. Ідеї загальнолюдської солідарності суперечать поділ на блоки, протистояння Південь-Північ, локальні конфронтації. Папа Римський, як і вся соціальна доктрина Католицької церкви принципово переконують, що процвітання всіх народів світу – це благо всього людства. З цих міркувань він продовжує політику примирення всіх, але тут не місце аналізувати його зусилля, спрямовані на примирення агресора з жертвою в російсько-українській війні.

Не можна не зауважити, що в Україні також сильні позиції протестантизму, який, на відміну від православ'я й католицизму, демонструє раціональне ставлення до глобальних проблем, довіряючи доповідям учених Римського клубу. Протестантські теологи закликають вірян брати активну участь у вирішенні глобальних проблем сучасності – екологічної, демографічної, енергетичної, сировинної, негативних наслідків НТР, урбанізації тощо. З Божою допомогою кожен вірянин спроможний долучитися до подолання труднощів, побудови справедливого суспільства. Протестантському середовищу притаманна відкритість і соціальна відповідальність. Відрадно, що до них прислухаються все більше вірян.

У такому неоднорідному щодо розуміння ролі діяльності й місця людини суспільстві годі сподіватися на десакралізацію культури, адже священними є не лише релігійні атрибути, а й традиційні символи, наприклад вишиванка. Це наша національна гордість, символ ідентичності. Нині світ впізнає Україну за вишиванкою, її презентують зірки Голлівуду, одягають мільйонери, світовий бомонд. Але послухаймо, наприклад,

дизайнерку Оксану Караванську, яка представляє національний одяг на міжнародних виставках. Вона в нещодавньому інтерв'ю заявила, що розробляє проект «Вишиванська культура третього тисячоліття», тобто експериментує з традиційними вишиванками, намагається вписатися у світові бренди, знайти своє місце серед представників світової моди, водночас зберігаючи українську ідентичність. У Лондоні вона зіткнулася з відвідувачкою своєї виставки, яка хизувалася переконанням у «святості» національної традиції, адже звинуватила майстриню, що вона представила «порубану вишиванку». Важко не погодитися з дизайнеркою, яка розглядає національний символ не як сакральну «цінність нації», а як національний одяг, призначений для використання, тому й пропонує свій підхід, підкреслюючи цим національну культурну ідентичність.

Великою проблемою в Україні, особливо щодо розвитку культури, є проблема формування нового типу раціональності. Вона пов'язана з двома першими проблемами, адже це означає і відчуття свободи, і десакралізацію культури, а насамперед – визнання «Іншого», розмаїття оцінок, тлумачень, інтерпретацій, пошуків. У нинішніх умовах глобалізації сприймаємо розмаїття думок і поглядів у межах національної культури як феномен, що її неодмінно збагачує і сприяє визнанню у світі. Наше суспільство не готове сприймати Іншого, ще не відчуваємо масової готовності бачити, наприклад парад ЛГБД-спільноти, навіть у наближеному до Європи Львові перші паради таких спільнот сприймалися вороже, їх не допускали, розганяли, поліції доводилося охороняти таку ходу. Те саме діялося в Києві, Одесі, Харкові. Це продовжується з року в рік. Варто пригадати й так звану «хресну ходу» православних мирян, які демонстративно ігнорували безпеку інших громадян, проводячи свої масові заходи під час епідемії.

Формуванню нового типу раціональності може сприяти традиційна українська освіта, заснована на кращих традиціях братських шкіл, Києво-Могилянської академії, що спиралися на здобутки європейської педагогіки Нового часу. Гуманітарна в своїй базовій основі, така освіта не цуралася засвоювати досягнення європейської науки, пропагувати новітні наукові теорії поряд із збереженням інтересу до рідної мови та традицій культури. Проте відомі катаклізми XIX ст., царські укази про заборону всього традиційно українського, особливо мови як душі культури, призвели до трагічних наслідків. Освіта в Україні XX ст. не стала оберегом і символом української ідентичності. Нині у пошуках свого національного обличчя ми змушені в своїй національній державі проголошувати Закон про українську мову – нечуваний факт у будь-якій незалежній країні! На щастя, він діє, і повільно російськомовне населення, особливо чиновництво, переходять на українську. Поза сумнівом, тенденції глобалізації зумовлять вивчення англійської мови, як колись уся світова наука й освіта дотримувалась мови латинської, але цей факт аж ніяк не загрожує втратою культурної ідентичності, яку ми зобов'язані плекати у своїй країні, розвиваючи рідну мову. Питання мови особливо гостро постало і умовах російської агресії,

війна розпочалася, на думку росіян, для захисту від «бандерівців», що нав'язували українську мову, російськомовного населення, з вимог дозволити російську як другу державну, яка нібито споконвіку панувала в Україні і стала рідною для тих, хто вважає себе українцем, але рідна мова для нього – російська. Не виховала за часи незалежності українська влада поваги до державної мови, потураючи таким несвідомим громадянам.

Ще одна суто національна й гостра проблема в розвитку сучасної української культури – це подолання почуття провінціалізму. Поступово і надто повільно долається стереотип орієнтуватися на певну столицю: раніше це була столиця імперії СРСР, тепер – Париж, Берлін, Лондон чи Вашингтон тощо. Така орієнтація заважає утвердженню ідентичності в умовах глобалізації кожній культурі, а українській особливо. Україна вже більше тридцяти років не провінція жодної імперії, вона нарешті є незалежна держава зі своєю неповторною ідентичною культурою, яку зобов'язана плекати й розвивати в умовах глобалізації.

Подолати провінціалізм заважає масова радянська ментальність, елементом якої було сподівання, що про все подбає влада, а ще раніше – керівна партія і її вожді. Патерналізм глибоко вкорінений у свідомості кожного, хто сформований (навчався) в радянські часи, і, на жаль, це передається молодому поколінню. На генетичному рівні, в свідомості вкорінено, що громадянин повинен терпеливо чекати й приймати те «добро», яке йому подає влада, чи керівна партія. Довго, надто довго не було усвідомлення, що всього треба добиватися самому, треба багато й самоті, сумлінно працювати, щоб у цьому житті здійснити свою мрію. Українцям ще належить навчитися здобувати те, чого прагнемо і не оглядатися на світові центри, які нібито є зразковими. Варто послухати думки Любомира Гузара: «Люди, з якими я спілкувався до 1944 року – за польських, німецьких часів, – це була інтелігенція, однаке вони мали дуже провінційну ментальність. Думаю, що це лишилося з австрійських часів, бо нарід, який там жив, мав дуже мало нагоди відвідувати Європу чи інші країни. Це була (Львів – М. К., А. С.) австрійська провінція, пізніше – польська, в кожному разі, українці були окуповані. Окупація – це не лише політичне явище, це ще і стан душі. Хоча було багато інтелігенції, ментальність міста була провінційною. Один український філософ (Микола Шлемкевич – М. К., А. С.) увів таке поняття – “галичанство”. Для таких людей Галичина була початком і кінцем» [Гузар 2018: 62].

На тлі західноукраїнського «галичанства» довголітній окупант східноукраїнських земель впродовж століть розвивав у населення «комплекс неповноцінності», для українців була забороненою рідна мова, викривлялася історія, не вивчалися традиції культури, настирливо нав'язувалися недолуге малоросійство, постійні страждання, прислужництво, образ жертви і руїни. Північний сусід всіма силами – підкупом, насильством і репресіями намагався підтримувати цей образ, привласнивши собі всі атрибути державності. Український народ був колонізований нижчою культурою після

довгого періоду цивілізаційного життя у Київській Русі, Галицько-Волинському князівстві, Великому князівстві Литовському, а Московія нав'язала культ неповноцінності й рабства, адже була не просто нижчою за цивілізаційним розвитком, а й набагато агресивнішою та нетолерантною. Попри всі нав'язувані комплекси, політичні катаклізми, Гулаги й Голодомори, українці змогли вистояти, зберегти своє цивілізаційне обличчя і доволі сильну репутацію у світі, створили власну національну державу. Треба багато працювати, щоб відстояти своє місце «під сонцем», заявити про себе як суверенна держава, що має великий творчий потенціал. Про це писав дослідник Голодомору Джеймс Мейс, – згадує Лариса Івшина: «Він говорив, що українцям потрібно дуже швидко вчитися й модернізуватися, щоб вписатися у новий світовий ритм, не згубивши, звичайно, своєї ідентичності. Він застерігав як людина, у жилах якої текла й частина індіанської крові, від небезпеки маргінесу – резервації для українського світу. Одним словом: ідентичність і модернізація. Інтелектуальна експансія» [Івшина 2021: 6–7].

Вчитися й модернізуватися – означає не тільки долати комплекс неповноцінності, провінціалізму й постколоніальний синдром, а й належно оцінювати досягнення своїх громадян, захищати їх від зовнішніх ворогів і від власної закомплексованості й темноти, популяризувати досягнення й здобутки, гідно вшановувати справжніх героїв і патріотів, які жертвують життям, захищаючи рідну землю. Не можна не погодитися зі словами головного редактора газети «День» Лариси Івшиної: «Україна повинна не задовольнятися дрібними політичними проектами, а пам'ятати той час, коли мала великі амбіції. Тому що ці прагнення допомагають уникнути нав'язування меншовартості, про яку говорив Шевельов, і дають змогу зрозуміти своє нове місце в історії, яке нами ще не виборене. Нічого цього не робити – значить розчинитися. Бути розібраними на частини, територіально, духовно, матеріально, людськими ресурсами, що й відбувалося ці тридцять років» [Івшина 2021: 14].

Не з чужої великої столиці, та навіть і не з власної прийде благоденство, вказівка чи зразок, як налагоджувати життя. Не оглядатися на владу, на авторитети, а прагнути самому приймати рішення, активно працювати і йти до обраної мети. Звичайно, не порушуючи законів, які часто заважають, а не захищають, та це також залежить від громадян. Змусити владу приймати відповідні закони – завдання громадянського суспільства. Ми багато можемо разом – це засвідчили два Майдани, де громадяни обстоювали свою людську гідність. Засвідчили це й три роки відвертої російської агресії, коли воїни самовіддано захищають рідну землю перед лицем ворога, який переважає і кількісно, і зброєю. Нині як ніколи зрозуміло, що українцям треба позбуватися радянського менталітету, мрії втілювати в життя копіткою працею. Треба вчитися здобувати те, про що мріємо, а не очікувати блага чи то від влади, чи від «добрих» сусідів, чи багатих столиць і держав.

Очевидно, варто прислухатися до мудрих слів авторитетного церковного діяча Любомира Гузара: «Я би звернувся до Франка, якого,

вважаю, треба більше читати й популяризувати. Він сказав: “Кожен думай, що на тобі мільйонів стан стоїть. Що за долю мільйонів мусиш дати ти одвіт”. Ми мусимо вирватися з того хуторянства. Треба навчити людей, що раз ми маємо свою державу, то кожен із нас відповідальний за неї. Пригадуєте промову Кеннеді, який сказав: “Не питай, що Америка зробить для тебе. Спитай, що ти можеш зробити для Америки?”. Треба це втовкмачувати людям день і ніч: “Ти не можеш стояти осторонь і казати, що моя хата скраю. Твоя хата – не скраю. Твоя хата – в самому центрі”» [Гузар 2018: 93].

Не гарантуємо, що наведені проблеми вичерпують процеси розвитку сучасної української культури й збереження її ідентичності в умовах Постмодерну, глобалізації, агресивної війни, але висловлюємо впевненість, що вони є важливими для української культури в нинішніх умовах.

Список використаної літератури

- Блаженніший Любомир [Гузар] (2018) *Думки у спадок*, Львів, Свічадо, 111 с.
Горський, В. (2001) *Філософія в українській культурі (методологія та історія)*, Київ, Центр практичної філософії, 236 с.
Івшина, Л. (2021) *Слово до читачів / Детокс. Видання перше. День.*, Київ, вид-во ТОВ «Українська прес-група», сс. 3–17.

Mariia Kashuba, Alla Sinitsyna

PROBLEMS OF THE DEVELOPMENT OF UKRAINIAN CULTURE IN THE CONTEXT OF POSTMODERNISM AND GLOBALIZATION

Particular issues in the development of contemporary Ukrainian culture are examined. In addition to the issue of belonging to the European community, national Ukrainian culture is currently facing many others. First and foremost, cultural creators must feel subjective internal freedom after many years of pressure from ideological frameworks.

This encourages reflections on the nature of human aggressiveness, sexuality, the relationship between the rational and the irrational in humans, and so on. Alongside this, there is the issue of external freedom, which generates fear in the creative individual of being misunderstood, overly ideologized, or politicized. It is accompanied by a sense of a peculiar internal censorship that hinders the creative process. This censorship is particularly felt in scientific research activities, where one must analyze intentionally forgotten or ignored national treasures and cultural achievements by various occupiers. It is important to emphasize the moral responsibility of the cultural creator.

Related to the aforementioned is the issue of the desacralization of culture, when its achievements are valued as sacred, not subject to denial or criticism. In the era of Postmodernism, sacrality is called into question; moral evaluation of cultural heritage should be taught by family, the Church, or school. These institutions are currently questioned in Ukraine as moral authorities, and traditional national symbols, such as the vyshyvanka, are similarly viewed with skepticism, as they now appear in the fashion industry as an element of clothing.

Connected to the aforementioned issues is the problem of forming a new type of rationality, becoming accustomed to the Other, and recognizing the diversity of values, interpretations, and understandings. In this, the indispensable role of education is based on the best European standards, while necessarily preserving the national language and traditions.

An important condition for the development of contemporary national Ukrainian culture is overcoming provincialism, a long-standing habit and necessity of orienting itself toward different capitals as high examples. For over thirty years, Ukraine has been an independent state that is obliged to nurture and develop its unique culture and preserve its identity in the context of globalization.

Keywords: Ukrainian culture, issues of development, internal and external freedom, ideological frameworks, desacralization of culture, attention to the other, provincialism, globalization.

References

- Blazhennishyj Lubomyr [Guzar] (2018) *Dumky u spadok*, Lviv, Svichado, 111 p.
- Horskiy, V. (2001) *Filosofia v ukrainskij kulturi (metodologia ta istoria)*, Kyiv, Zentr praktychnoji filosofiji, 236 p.
- Ivshyna, L. (2021) *Slovo do chytachiv*, in: *Detox. Vydannia pershe. Den*, Kyiv, vid-vo TOV "Ukrainska pres-grupa", pp. 3–17.

Стаття надійшла до редакції 28.10.2024

Стаття прийнята 13.11.2024

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2\(42\).333063](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2(42).333063)

УДК 130.2:2-1:32

Іван Маслов

РЕ-ЕНЧАНТМЕНТ У ДОБУ ПОСТНОСТАЛЬГІЇ: ТРАНСФОРМАЦІЇ САКРАЛЬНОГО В ПОСТСЕКУЛЯРНІЙ КУЛЬТУРІ

У статті досліджується феномен ре-енчантменту в культурному полі пізньої модерності як реакція на втрату стабільних символічних структур. Запропоновано трактування ре-енчантменту не як повернення трансцендентного, а як культурну техніку репрезентації сакрального в умовах постсекулярності. Аналіз охоплює три модуси ре-енчантменту – онтологічний, естетичний та симулятивний – із акцентом на їхню взаємодію з постностальгією, меморіальними практиками, неоритуальними формами та ідеологічними інструментами сакралізації. Особлива увага приділяється українському контексту, де ностальгія та сакральне набувають статусу культурно-політичних механізмів у ситуації війни та травматичної втрати. Методологічно стаття поєднує критичний аналіз дискурсу, феноменологію культури та естетичну теорію. Показано, що ре-енчантмент функціонує як структурно амбівалентне явище – між символічною компенсацією і програмованою симуляцією сенсу.

Ключові слова: ре-енчантмент, постностальгія, симулякр, сакральне, секулярність, неоритуал, культурна пам'ять, монструозне, політична теологія, постсекулярна культура.

У сучасній культурі все виразніше проступає запит на повторне насичення світу смислами, які виходять за межі раціонального та технічного. Явище, що отримало назву ре-енчантменту (повторного «зачарування світу»), можна розглядати як реакцію на символічну кризу, спричинену секуляризациєю. Відповідно до відомої тези Макса Вебера про «розчаклування світу» (Entzauberung der Welt), модерність позбавила буття містичних і ритуальних структур, натомість надавши перевагу раціональності, обчислюваності та технічному контролю [Вебер 1994: 21–60]. Це сприяло емансипації індивіда від ірраціонального страху, але водночас залишило його в «світі фактів без цінностей» – позбавленому очевидного сенсу.

Вже в другій половині XX століття з'являються концепції, що фіксують зворотний рух – спроби повторно наситити культуру сакральними структурами. Моріс Берман, Чарльз Тейлор та інші автори описують ре-енчантмент як множинну культурну реакцію на фрагментацію сенсу: не реставрацію традиційної релігійності, а гру з фрагментами сакрального, що зберігають емоційну інтенсивність, хоча і позбавлені онтологічної очевидності [Berman 1981: 44–51; Taylor 2007: 31]. Така практика переплетасться із секулярністю, формуючи гібридні режими досвіду.

Особливо тісно ре-енчантмент пов'язаний із постностальгією – культурною логікою, що звертається до минулого як до уявного

«резервуару» утраченого порядку. За Зигмунтом Бауманом, у ситуації втрати уявлення про майбутнє як простір надії, сучасність проєктує смисл назад, у вигадану цілісність [Bauman 2017: 19–34]. Ностальгія у цьому випадку постає не як сентимент, а як стратегія виживання, що прагне подолати екзистенційну дезорієнтацію у фрагментованому світі.

Метою цього дослідження є систематизувати теоретичні підходи до феномену ре-енчантменту, простежити його зв'язок із ностальгією як культурною матрицею та проаналізувати модуси повернення сакрального – від афективного стилю до політичної функції. Аналіз спирається на класичні й сучасні концепції (М. Вебер, З. Бауман, Ч. Тейлор, Ж. Бодрійяр, М. Берман, Дж. Мілбанк та ін.), історичні приклади з мистецтва, масової культури й політики, з особливою увагою до пострадянського контексту.

Після Вебера, Бауман поглибив розуміння розчаклування як процесу, що не привів до стабільності, а навпаки, занурив людину в нестійкість «рідкої модерності» [Bauman 2013: 21]. Ретропія – повернення до уявного минулого – стала симптомом вичерпаності майбутнього як утопічного горизонту. У цьому контексті ре-енчантмент можна розглядати як форму символічної компенсації: спробу заповнити вакуум смислу через нові або стилізовані форми сакрального.

Жан Бодрійяр, у свою чергу, трактує сучасну культурну ситуацію не як втрату сакрального, а як його симуляцію. У світі симулякрів сакральне відтворюється як гіперреальність – знаки, що імітують релігійні форми, не маючи метафізичної глибини [Бодрійяр 1994: 70]. Масова культура наповнена образами, які викликають атмосферу причетності, але не гарантують трансцендентного змісту. Це створює методологічний виклик: як відрізнити справжню віру від гри, ритуал від декорації, символ від симулякру?

Чарльз Тейлор пропонує альтернативну модель секулярності: не як занепад релігії, а як зміна умов вірування [Taylor 2007: 13–26]. У «секулярному віці» віра більше не є соціальною нормою, вона стає опцією серед інших можливих переконань. Це веде до плюралізації духовного досвіду, появи гібридних, неінституційних форм сакрального, які часто існують у форматах гри, іронії чи індивідуалізованих ритуалів. Таким чином, ре-енчантмент функціонує як частина культурної екосистеми, в якій сакральне стає мобільним, але не менш бажаним.

Синтез зазначених підходів окреслює контури сучасного символічного поля: від секуляризації до симуляції, від втрати метафізики до її культурного реміксу. Ре-енчантмент у цій логіці постає не лише як жест повернення до сакрального, а як багаторівнева реакція на символічний дефіцит, що конституює нові режими чутливості й легітимації у постсекулярному світі.

Саме поняття ре-енчантменту залишається предметом концептуальних суперечок. Критики звертають увагу на його метафоричну розмитість, семантичну гнучкість і потенційну аналітичну перевантаженість. Марсель Гоше, розглядаючи сучасність як «пострелігійний» стан, підкреслює, що ми

живемо не в епосі повернення сакрального, а, навпаки, у просторі його остаточного витіснення політичним [Gauchet 1997: 62–80]. Ще у XIX столітті Метью Арнольд назвав релігію «поезією культури», натякаючи на її здатність до символічної мімікрії, але не до онтологічного відновлення.

Цей скепсис поглиблюється в сучасних інтерпретаціях. Джон Грей і Петер Слотердайк акцентують на неможливості автентичного ре-енчантменту в умовах іронічної свідомості модерного суб'єкта, для якого повернення до віри потребує активного самозаперечення [Gray 2013: 11; Sloterdijk 2009: 110–122]. Марк Фішер у ще більш песимістичному ключі описував культурний ландшафт як простір естетизованої стагнації: нескінченне цитування, ретроманія, симуляція трансцендентного без віри в нього [Fisher 2014: 33]. У такому розумінні ре-енчантмент постає радше як форма символічного капіталу, ніж як досвід – обігруючи ностальгійні образи, ретро-бренди чи ритуали, що імітують духовність, але функціонують у рамках економіки знаків.

З огляду на це, ре-енчантмент доцільно розглядати діалектично: з одного боку – як культурну відповідь на символічну дестабілізацію, з іншого – як елемент постсекулярного ринку, де сакральне перетворено на об'єкт споживання. Завдання дослідження в такому випадку полягає не в романтизації чи демістифікації феномена, а в аналізі механізмів, за допомогою яких культура кодує брак: моделює, імітує або стилізує досвід, що претендує на сакральність у світі без структурної підтримки трансценденції.

Поняття ре-енчантменту залишається концептуально нестабільним, але в його межах можна окреслити кілька аналітичних моделей, які дозволяють розрізнити ключові режими його функціонування:

1. **Онтологічний ре-енчантмент** (Моріс Берман, Джон Мілбанк): спроба відновлення цілісного буття через переосмислення засад пізнання або повернення до теологічної метафізики. Така позиція розглядає сакральне як структурну необхідність людського досвіду [Berman 1981: 21–30; Milbank 1990: 17].
2. **Естетичний ре-енчантмент** (Чарльз Тейлор, постмодерна теорія): множинні, гнучкі й індивідуалізовані форми духовності, що реалізуються через стилізовані ритуали, символічні практики та культурні наративи. Сакральне тут функціонує як локальна поява сенсу, часто у форматі реконфігурованого минулого [Taylor 2007: 79].
3. **Функціональний (симулятивний) ре-енчантмент** (Жан Бодрійяр, Славој Жижек): сакральне як технологія ефекту – для емоційної мобілізації, політичної легітимації або естетичної комодифікації. У цьому режимі сакральне не переживається, а застосовується як інструмент впливу [Бодрійяр 1994: 70; Žižek 2000: 29].

Особливо в третій моделі критичні застереження набувають емпіричного виміру. Ре-енчантмент виявляється водночас бажаним, можливим і симулятивним.

Постає методологічний парадокс: чи взагалі можливо сьогодні провести межу між справжнім досвідом трансценденції та його естетичною симуляцією, коли сам досвід швидко трансформується у медіапродукт, а сакральне функціонує переважно як стильовий маркер? У цьому контексті ре-енчантмент постає водночас як компенсаційна стратегія й механізм приховування структурного браку – своєрідна естетична реакція на втрату, що водночас її маскує. Сакральне повертається не як універсальна істина, а як фрагментований ефект – нестабільний, ситуативний, часто іронічний. Такий жест не створює нової метафізики, але фіксує прагнення до неї, відкриваючи простір очікування, в якому сенс можливий, хоча й не гарантований.

У цьому контексті ностальгія не є вторинною. Навпаки, вона виконує фундаментальну функцію – структурує пізньомодерну чутливість як форму компенсації за втрату впорядкованості. Як зауважував Зигмунт Бауман, ностальгія стає відповіддю на невизначеність майбутнього і кризу довіри до ідеї прогресу [Bauman 2017: 41]. Вона формує культурну уяву, що проєктує символічний порядок назад – у зону уявної стабільності, яка стає джерелом реконструйованої повноти. У цьому сенсі минуле набуває терапевтичної функції: воно дозволяє ре-енчантмент не як повернення до джерел, а як ритуал присутності в умовах фрагментації.

Особливо виразно ця логіка простежується в посттравматичних культурах. У випадках радикального зсуву – війни, краху імперій, втрати ідентичності – ностальгія діє як інструмент реконфігурації символічного порядку. Вона не лише репрезентує минуле, а й конструює уявну модель цілісності, яка дозволяє пережити втрату через культурну трансформацію.

Саме такий процес відбувається нині в українській культурі – зокрема після 2014 року, а особливо після повномасштабного вторгнення 2022-го. Тут ностальгія перестає бути індивідуальною емоцією і набуває статусу соціального та політичного інструменту. Образи «двовоєнного» життя (умовно – до Майдану, до анексії Криму, до трагедії Бучі) слугують не лише спогадами, а й символічними осями, до яких повертається колективна уява у спробі відновити втрачену логіку буття. Як зазначає українська історикиня Олена Стяжкіна, в цих умовах ностальгія – це не просто реакція на втрату, а спроба повернути час у досвіді [Стяжкіна 2020: 66]. Людина, викинута війною з історичного поступу, шукає сакралізований образ «нормальності», який можна відтворити в пам'яті, мові, літературі, повсякденних ритуалах. Таким чином, ностальгія в українському контексті стає ре-енчантментом часу – способом не лише пережити втрату, а й структурувати її як новий тип присутності.

Цей процес помітний у вибуховій популярності меморіальних наративів, домашнього відео, спогадів, реконструкцій буденності, що

ширяться у соцмережах, документальному кіно, незалежній журналістиці. Формується новий жанр посткатастрофічної культури, де ре-енчантмент – це не втеча в міф, а переозначення втрати як точки трансценденції. Минуле тут не просто ідеалізується – воно отримує статус сакрального простору, де життя мало сенс, структуру, ідентичність (на відміну від розірваного та тимчасового теперішнього) [Boym 2001: 91–110]. Ностальгія стає збірним екраном для всіх втрачених форм цілісності – мови, державності, дому, тіла, часу. І саме через неї відбувається спроба ре-енчантменту сучасного досвіду – не шляхом буквального повернення в минуле, а через його ритуальну присутність у нових культурних умовах.

Якщо в травматичному сегменті ностальгія поставала відповіддю на втрату історичної тяглості, то в масовій і субкультурній культурі вона діє ще гнучкіше й неоднозначніше – як естетичний вибір, іронічна стратегія, а іноді й форма культурного капіталу. Тут ностальгія не стільки пам'ятає, скільки створює стиль пам'ятання, а ре-енчантмент реалізується як перформативна реконструкція сенсу через гру зі знаками минулого. Цей процес добре ілюструють сучасні інтернет-субкультури й мікрожанри, що апелюють до ретросакральної уяви: *castle core*, *goblin core*, езотерична «вікторіанська» естетика тощо. Їхня мета – не відтворити певну історичну реальність, а створити імерсивний простір, у якому трансцендентне знову можливе – нехай і як естетичний конструкт. Місце критичної рефлексії в цих практиках займає атмосфера; місце віри – візуальна цілісність; місце метафізики – дизайн переживання.

Вони часто поєднують іронію зі щирістю, гру – з терапією. Наприклад, *dungeon synth*–музикант усвідомлює штучність обраного стилю, але водночас дозволяє собі відчувати в ньому справжній сенс. Це своєрідне «чесне симулякротворення»: занурення в умовну реальність, що не претендує на істину, але все ж задовольняє потребу в онтологічній структурі. Ре-енчантмент тут відбувається як гра в повноту, що не потребує метафізичного санкціонування, проте дає відчуття тимчасової цілісності.

Це особливо помітно у представників покоління Z, де рефлексивний і мемний чинизм поєднується з реальною потребою у глибинному досвіді – хай навіть цей досвід і конструюється через TikTok-реконструкції старовинних обрядів чи створення «*aesthetic spaces*» на Pinterest. Молодь не апелює до догматичної релігії – її «ритуали» побудовані на фрагментах, стилізаціях і атмосферних резонансах. Але саме тому – і всупереч цьому – вони набувають характеру побутового сакрального. У цьому й полягає ключовий парадокс ностальгійного ре-енчантменту: він не обіцяє спасіння, але пропонує естетизований каркас буття, у межах якого можна певний час прикидатися, що світ знову має сенс.

Попри всю багатогранність ностальгійно-естетичних форм ре-енчантменту, важливо поставити принципове питання: чи здатна така фрагментарна, стилізована ностальгія породити щось більше, ніж тимчасову «атмосферу»? Чи може естетичний ре-енчантмент стати основою нової

онтологічної впорядкованості – чи так і залишиться жестом, зворушливим, але безсилим? Критики – від Карла Маркса до Славоя Жижека – давно застерігали: естетика легко стає заміником дії, способом обійти потребу справжньої трансформації структури [Žižek 2009: 110]. У цьому світлі навіть найщиріша ностальгія ризикує перетворитися на політичну імпотенцію: вона емоційно насичує світ, не кидаючи виклику жодному з його фундаментальних механізмів.

Більше того, мобільність і фрагментарність сучасної культури означають, що навіть найглибші переживання швидко перетворюються на контент. Кожен естетичний «ритуал», кожна спроба відчуття «інше», «втрачене», «цілісне» майже миттєво зіштовхується з ринком, алгоритмом, тиском візуальної привабливості. Як зазначав Марк Фішер, капіталізм не знищує прагнення сакрального – він його кодує, стилізує, перетворює на фон для реклами [Fisher 2009: 130–135]. «Ретросакральне» стає модою, а мода втомлюється швидше, ніж зникає сама віра. Це підриває не лише ефективність, а й етичний статус такої ностальгії. Чи не перетворюється вона на ескапізм нового типу – не втечу в ілюзії, а ввічливе змирення з поразкою? Адже ми фактично не створюємо сакральне – ми тільки граємо в його декорації. Ми не відновлюємо онтологію – ми її відверто імітуємо.

Ностальгійний ре-енчантмент, таким чином, є культурною спробою бути чесними в імітації, але він усе одно залишається в межах імітації. Він нагадує ритуал після втрати віри – акт пам'яті, пошани, потреби, але без переконання, що цей ритуал досі має силу. І все ж – можливо, саме в цьому його потенціал. Не в реставрації старої метафізики, а в тому, щоб надати формі втрати місце: дозволити новим сенсам з'явитися в порожнечі, а не поверх готових систем. Ре-енчантмент через ностальгію, у своєму найглибшому варіанті, – це не повернення, а онтопоетика втрати: естетика, що не маскує брак, а трансформує його на джерело нового уявлення про буття.

Незважаючи на розгалуженість неоритуальних форм – від субкультур до міфоестетичних реконструкцій – вони залишаються скоріше симптомами, аніж остаточною виразами. Це спроби реконструювати онтологічну повноту, що лише зрідка досягають успіху. Їхня головна сила – в афективній інтенсивності, здатності створити обмежене, але значуще середовище дії, де символи тимчасово набувають реальності. Водночас ці форми рідко перетинають межу до спільного трансцендентного проєкту – вони залишаються локалізованими, стилізованими, інколи навіть гіпермаргінальними. Ключове питання – чи здатні неоритуали продукувати не лише форму, а й структуру, не лише емоцію, а систему координат? Тут варті уваги мистецькі практики, що не просто імітують сакральне, а продукують його візуально, просторово, тілесну модальність – часто в умовах культурної або метафізичної порожнечі.

Серед українських художників, які працюють у цій парадигмі, можна відзначити Сану Шахмурадову-Ганську: її творчість постає як візуальний

ритуал посттравматичного зцілення, де тілесність, пам'ять і магічне мислення формують своєрідний псевдототем – знак, що не вимагає віри, проте запускає інтенсивне переживання. Схожим чином діє Дарія Чечушкова: у її серії робіт «Легенди з попелу» використано візуальний фольклор, ритуальну деструкцію і постетнографію для створення простору, де мистецтво функціонує як антисекулярна екосистема – без Бога, але з вівтарем. Серед світових митців варто згадати Кікі Сміт, Ансельма Кіфера, Здзіслава Бекшинського – кожен по-своєму оперує естетикою, що тяжіє до релігійного, не будучи ортодоксально релігійним. У Кікі Сміт жіноче тіло стає посередником між вразливістю і духовністю, перетворюючи тілесне на сакральне-присутнє; у Кіфера руїна перетворена на ритуальний текст, де втрата не нищить сенс, а загострює його; Бекшинський у своїх фантазмагоріях створює іконографію кінця, в якій трансцендентне постає як незворотний, але необхідний фон сучасного досвіду. Ці приклади демонструють, що ре-енчантмент у мистецтві – це не повернення доктрини, а естетична реактивація символічного реєстру, де сакральне – не набір догм, а режим сприйняття. Він виникає як відповідь на брак – як художній акт, що не гарантує сенсу, але залишає для нього вільне місце.

Таким чином, неоритуальні системи сучасності – культурні, естетичні, тілесні – є місцями високої символічної напруги. Ре-енчантмент у них не відтворює догму, а тестує межу між сенсом і симуляцією, між міфом і жестом, між дійством і втратою. І саме ця напруга, а не стабільність, є умовою його реальності. Окремий вектор неоритуального ре-енчантменту розгортається не в бік гармонійної цілісності, а у напрямку монструозного, гібридного, надлишкового – форм, які порушують символічну економіку сакрального, але водночас утворюють власні поля трансцендентної напруги. Монстр тут є не запереченням сакрального, а його реверсивною постаттю – фігурою межового, що не піддається класифікації і саме тому набуває ритуальної значущості. У ключовій праці *Purity and Danger* (1966) антрополог Мері Дуглас наголошувала, що «нечисте», «відразливе», «поза порядком» – не випадковість, а структурно необхідний елемент культури: він позначає межі соціальної і символічної організації [Douglas 1966: 14, 80–112]. Монстр, за цією логікою, – це не просто загроза, а нагадування про існування сакрального як системи винятків, як зони, де можливе зіткнення з тим, що неможливо впорядкувати.

У сучасному мистецтві логіка монструозного сакрального втілюється через образи тілесного викривлення, гібридності, нестабільності. Приміром, персонажі у роботах Шахмурадової-Танської тяжіють до онтологічної непевності – між іконою та тілом, між суб'єктом і решткою, між тотемом і архівом втрати. Тут монструозне постає не як естетика жаху, а як естетика переважання смислом, де сакральне проривається через руйнування форми [Douglas 1966: 80–112].

Дарія Чечушкова експериментує з образом жертвового тіла: графічна надмірність перетворює тіло на простір медитативного перетину – між

ритуалом і анатомією, інтимним і універсальним. У її образах монстр – це не фігура страху, а радше символ того, що повертається з-поза меж репрезентації і вимагає нової мови. Отже, звернення до монструозного слід трактувати як одну з неортодоксальних форм ре-енчантменту, де сакральне функціонує не як відповідь, а як виклик. Монстр нічого не відновлює – але вказує на потребу сакрального як досвіду, що не зводиться до порядку чи естетичної завершеності [Douglas 1966: 80–112].

Втім, ре-енчантмент – це не лише інтимна стратегія подолання порожнечі сенсу. В певних історичних і політичних контекстах він набуває форми ідеологічної технології, здатної перетворювати естетичні структури сакрального на засоби мобілізації, легітимації та насильницької символізації реальності. Іншими словами, ре-енчантмент може стати інструментом не відновлення сенсу, а його колонізації – символічної, історичної, тілесної.

Як показує дослідник історії окультизму Гері Лахман, сучасна геополітика часто вибирає не лише раціональні механізми впливу, а й окультні структури уяви, де сакральне і насильницьке зливаються в єдиний естетичний апарат [Lachman 2018: 214]. Особливо виразний приклад цього – сучасна російська культура, в якій сакральне функціонує не як простір сумніву чи пошуку, а як тоталітарна іконографія, що відновлює імперську «вертикаль» через гібрид релігії, історіософії та некрополітики. (Термін *neopolitics*, запропонований Ачилле Мбембе, позначає політичні режими, що керують через смерть, а не через життя [Mbembe 2003: 73].)

Лексика «руського міра», міфологема «історичної місії», символіка «священної війни» – все це функціонує як політична теологія, де ритуал і військова мобілізація об'єднані в єдину апаратну структуру. У таких умовах ре-енчантмент стає не культурною реакцією на втрату сенсу, а механізмом підсилення дисциплінарної сили міфу, що не допускає плюралізму. Сакральне тут – не можливість, а мобілізаційний наказ. Це дозволяє говорити про тоталітарний ре-енчантмент: ситуацію, коли культурна логіка «повернення сенсу» слугує прикриттям для ревіталізації насильства через образ духовного оновлення.

Якщо імперський ре-енчантмент у сучасній Росії функціонує як політична теологія смерті, то його глибинну структуру визначає не тільки історіософія чи пропаганда, а й складна система окультної уяви. Геополітика подається як духовна війна, а сам акт мобілізації – як містичне пробудження. У центрі цієї конструкції – езотеричне ядро, що сформувалося ще в 1990-х навколо гурту російських мистиків (учні письменника Юрія Мамлєєва тощо). Їхня доктрина будується на персоніфікованій Темряві як джерелі онтологічного прориву: трансгресії, що веде не до руйнування, а до відновлення вищої духовної ієрархії. Тут онтологічний жах стає дорогою до істини, а світ мислиться як ворожа ілюзія, яку слід знищити актом внутрішнього насильства. Це гностичний антимодерн – і саме він став світоглядним підґрунтям сучасної ідеології війни.

Один з ідеологів (Олександр Дугін) кристалізував цю доктрину в теорії «Четвертого шляху», де Захід постає силою хаосу й розпаду, а Росія – носієм «онтологічної вертикалі». У його геополітичному мисленні переплетені платонізм, традиціоналізм, герметичний містицизм, апокаліптика. Тут ре-енчантмент – не інтимний, а програмний: містичне відновлення світового порядку через війну, смерть і повернення до архаїчної ієрархії. Сакральне в цій моделі – не загальнодоступне: воно вибірково насильницьке, призначене для обраного колективного суб'єкта (нації, «раси», імперії), а не для індивідуального досвіду.

Гері Лахман у дослідженні *Dark Star Rising* зауважує, що саме така суміш політичного міфу й езотерики дозволяє збудувати паралельну реальність, де факти неважливі – важлива візуальна і ритуальна сила образу, здатного замінити історію міфом [Lachman 2018: 56]. Через цю оптику імперська Росія постає не державою, а метафізичним проектом, в якому агресія підноситься до сакрального сценарію. Езотеричне бачення світу в сучасному російському дискурсі виконує не декоративну, а архітектонічну функцію: воно структурує уявлення про минуле, ворога, жертву, «священну місію». Тому мова цієї системи тяжіє до есхатології, жертвовної риторики, образів оновлення через катастрофу – ознак, що перетворюють політичний ре-енчантмент на інструмент програмованої реальності, де немає місця сумніву чи множинності.

Як ми бачили, сучасна імперська ідеологія – передусім у російському випадку – апелює не до раціонального аргументу, а до структур сакрального впливу, в яких ре-енчантмент виконує радше симулятивну, ніж метафізичну функцію. У цьому контексті він не стільки повертає сенс, скільки імітує його – на рівні формату, інтонації, ритуалу. Те, що виглядає як духовна структура, насправді працює як технологія закріплення певного порядку, збудованого не на трансцендентній глибині, а на естетичній правдоподібності. Ре-енчантмент тут стає стратегічним інструментом легітимації, де сакральне конструюється з матеріалу вже наявної політичної доцільності. Ідеологія не просто дозволяє сакралізацію – вона її ініціює і програмує.

Цей механізм Жан Бодрійяр описав як «четвертий порядок симуляції»: символи, що не мають стосунку до реальності, діють так, ніби вони реальні, створюючи ефект істини без істини [Бодрійяр 1981: 157]. Ре-енчантмент у цьому сенсі – ефективна форма ідеологічної дисципліни. Він постає як надія, оновлення, «повернення величі». Така форма влади діє через естетично-містичну впевненість і підмінює сенс готовими формулами. У створеній нею структурі насильство сприймається як природне й бажане.

Політичний ре-енчантмент – це переважання символічного апарату. Він трансформує владу в ритуалізовану очевидність, замінюючи реальність структурою, що лише вказує на трансценденцію. За Чарльзом Тейлором, у постсекулярному світі віру заміщує вибір модальності сакрального [Taylor 2007: 41]. Це – стиль переконаності, а не її джерело. Джорджо Агамбен говорить про «виняткову структуру сакрального»: режим, у якому святе – це

програмована зона, де насильство освячується [Agamben 2011: 88]. У Зигмунта Баумана – це спосіб стабілізувати флюїдну ідентичність через виробництво глибинних форм без глибини [Bauman 2013: 59].

У результаті ре-енчантмент діє водночас як механізм відновлення й інструмент підкорення. Це естетична стратегія виживання, але також і псевдодуховна система, що замінює політичну участь. Питання автентичності тут не зводиться до «справжній чи ні», радше – чи можлива форма, яка не повторює владу у вигляді символічної норми. Для оцінки його потенціалу слід враховувати режими функціонування, не лише наміри. Йдеться про умови, в яких сакралізація відбувається, і про ефекти, які вона створює. За зовнішньої схожості (символи, ритуали, обряд), ре-енчантмент може слідувати різним логікам – симулятивній або трансформативній.

Симулятивний режим – найінструментальніша форма. Тут ре-енчантмент імітує наявність сенсу, оформлюючи порожнечу у вигляді ритуалу, естетики або сакралізованої історії. Він діє як протокол легітимації, де трансцендентне – лише стиль. Приклад – парамілітарні «культурні комплекси» на кшталт храму ЗС РФ чи політична іконографія у стилі православного бароко: ми бачимо тотальне знакове перенасичення, що нівелює спробу критичної дистанції.

Компенсаторний режим – ре-енчантмент як культурна відповідь на втрату, травму, досвід розриву. Він не намагається створити нову систему смислів, а відтворює уламки попередніх – через мистецтво, меморіальні практики, псевдоспільноти. Сюди можна віднести фольклорний ренесанс, «ритуалізоване» тіло в сучасному українському мистецтві або навіть згаданий *dungeon synth* як втечу в уявну онтологічну стабільність. Проблема в тому, що ці форми часто залишаються естетичними реакціями, не переходячи в етичні форми дії.

Ритуально-етичний режим – найскладніший і найвразливіший. Тут ре-енчантмент постає не як втеча, а як відкритий експеримент з формою сенсу, що не приховує своєї умовності, але все ж апелює до глибинної потреби у трансценденції як етичному імперативі. Цей режим тяжіє до постсекулярного мислення (у дусі Тейлора, Поля Рікера тощо), до ідеї ритуалу як платформи для невпевненої віри, до мистецтва, що працює не з вірою як системою, а з вірою як жестом. Приклад – художні практики Чечушкової чи Шахмурадової-Танської, або ж філософська інсталяція як публічна «сповідь без адресата».

Зрозуміло, ця типологія не вичерпна. Проте вона дозволяє змістити фокус питання: не «чи можливий автентичний ре-енчантмент», а в яких умовах він можливий. Зокрема, він не може бути автоматичним – не виникає просто через травму, бажання чи історичну катастрофу. Він потребує форм, які допускають питання, а не лише повторення. Якщо щось і стало очевидним з попереднього аналізу, то те, що жодна форма ре-енчантменту не може бути автентичною, якщо вона оперує винятково мовою реставрації. Повернення до символів, структур, обрядів чи наративів – навіть наповнених новим

емоційним змістом – не долає межу між симуляцією і трансценденцією, а лише переважує старі контейнери новими афектами. Отже, йдеться не про естетичну інвентаризацію сакрального, а про онтологічну трансформацію самого мислення досвіду – те, що можна назвати новою **онтопоетикою**.

Цей термін – умовний, проте необхідний. Онтопоетика передбачає поетичне творення буття як незавершеної структури, як простору відкритості, де сенс виникає не з ієрархії чи догми, а з жесту, з тілесного, з афективного прориву. Саме тому вона принципово відрізняється від сакралізації у звичному сенсі: вона нічого не інституціоналізує, а експериментує; не фіксує, а сприймає буття як незавершений текст. У цьому ключі постає питання: яка мова здатна на такий жест? Відповідь не може бути доктринальною. Це радше «мови» тимчасовості, перформативності, пам'яті, тіла, які вже частково практикуються у фрагментах сучасного мистецтва, філософії, етики травми. Наприклад, Моріс Бланшо у своїй концепції письма як «дотику до межі мовчання» пропонував саме такий тип ставлення до трансцендентного: не репрезентацію, а наближення, не істину, а режим присутності без оволодіння.

Таким чином, ре-енчантмент стає автентичним лише там, де він відмовляється бути риторикою і перетворюється на екзистенційну практику онтологічного слухання, вразливості, сповільнення – на жест, що не прагне влади. Його мова – не декларативна, а умовна, не героїчна, а уважна. Його результат – не нова віра, а новий простір, у якому взагалі можливо поставити питання: що означає вірити? Естетична «реставрація» сакрального, таким чином, завжди обмежена: вона ґрунтується на довірі до символічного минулого, тоді як онтопоетика – на довірі до символічної відкритості. І лише в цій відкритості, у новій формі ризикованого діалогу з досвідом, може виникнути та версія ре-енчантменту, яку не симулює влада і не поглинає ринок.

Отже ре-енчантмент у сучасному контексті втрачає статус виняткового явища й набуває функціонального характеру. Він не вказує на повернення трансцендентного, а радше сигналізує зміну режиму символічної організації досвіду – від інституційної релігійності до ситуативних, часто симулятивних практик сенсотворення.

В одних випадках ре-енчантмент працює як відповідь на кризу інституцій, у інших – як технологія культурної стабілізації або політичної мобілізації. Його форма варіюється: від індивідуалізованих естетичних стратегій до дисциплінарних ідеологічних сценаріїв. Це не уніфіковане повернення сакрального, а множинність операцій із символічним, що функціонують у гібридних медійно-культурних умовах.

У цьому контексті аналітичне завдання полягає не в розмежуванні «справжнього» і «симульованого», а в розпізнаванні режимів, у яких ре-енчантмент виникає, та їхніх політичних, культурних і епістемологічних наслідків. Такий підхід дозволяє говорити не про відновлення сакрального, а

про трансформацію його інфраструктури – в напрямку відкритої, але не обов'язково емансипативної символічної економіки.

Список використаної літератури

- Бауман, З. (2013) *Плинні часи. Життя в добу непевності*. Київ: Критика, 176 с.
- Бодрійяр, Ж. (2004) *Симулякри і симуляція*. Київ: Основи, 230 с.
- Вебер, М. (1994) *Протестантська етика і дух капіталізму*. Київ: Основи, 261 с.
- Ралко, В. (2022) *Анатомія війни*. Київ: The Naked Room. [Каталог виставки]
- Стяжкіна, О. (2020) *Рокада: чотири нариси з історії Другої світової*. Київ: Дух і Літера, 272 с.
- Шахмурядова-Танська, С. (2022–2024) [Онлайн архів робіт: <https://www.sanashahmuradovatanska.org/works>]
- Agamben, G (2011) *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*. Stanford: Stanford University Press, 324 p.
- Bauman, Z. (2017) *Retrotopia*. Cambridge: Polity Press, 180 p.
- Berman, M. (1981) *The Reenchantment of the World*. Ithaca: Cornell University Press, 368 p.
- Blanchot, M. (1989) *The Space of Literature*. Lincoln: University of Nebraska Press, 279 p.
- Boym, S. (2001) *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books, 432 p.
- Douglas, M. (2001) *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge, 272 p.
- Fisher, M. (2009) *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*. Winchester: Zero Books, 81 p.
- Fisher, M. (2014) *Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*. Winchester: Zero Books, 245 p.
- Gauchet, M. (1997) *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*. Princeton: Princeton University Press, 272 p.
- Gray, J. (2014) *The Silence of Animals: On Progress and Other Modern Myths*. – London: Farrar, Straus and Giroux, 240 p.
- Lachman, G. (2018) *Dark Star Rising: Magic and Power in the Age of Trump*. New York: Tarcher, 256 p.
- Latour, B. (1993) *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press, 168 p.
- Mbembe, A. (2003) *Necropolitics*. Durham: Duke University Press, 224 p.
- Milbank, J. (1990) *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell, 482 p.
- Sloterdijk, P. (2009) *You Must Change Your Life*. Cambridge: Polity Press, 500 p.
- Taylor, C. (2007) *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 896 p.
- Žižek, S. (2000) *The Fragile Absolute: Or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?*. London: Verso Books, 192 p.
- Žižek, S. (2009) *First as Tragedy, Then as Farce*. London: Verso Books, 158 p.

Ivan Maslov

REENCHANTMENT IN THE AGE OF POST-NOSTALGIA: TRANSFORMATIONS OF THE SACRED IN POSTSECULAR CULTURE

The article explores the phenomenon of reenchancement within the cultural field of late modernity as a response to the loss of stable symbolic structures. Reenchancement is proposed not as a return of transcendence, but as a cultural technique for representing the sacred under post-secular conditions. The analysis identifies three modes of reenchancement – ontological, aesthetic, and simulacral – with a focus on their interplay with post-nostalgia, memorial practices, neo-ritual forms, and ideological instruments of sacralization. Special attention is given to the Ukrainian context, where nostalgia and the sacred emerge as culturally and politically operative mechanisms amid war and traumatic loss. Methodologically, the article combines critical discourse analysis, the phenomenology of culture, and aesthetic theory. It is shown that reenchancement functions as a structurally ambivalent phenomenon – oscillating between symbolic compensation and the programmed simulation of meaning.

Keywords: reenchancement, post-nostalgia, simulacrum, the sacred, secularity, neo-ritual, cultural memory, the monstrous, political theology, post-secular culture.

References

- Bauman, Z. (2013) *Plynni chasy. Zhyttia v dobu nepevnosti* [Liquid times. Living in the Age of Uncertainty] Kyiv: Krytyka, 176 p.
- Baudrillard, J. (2004) *Symuliakry i symuliaciia* [Simulacra and Simulation] Kyiv: Osnovy, 230 p.
- Weber, M. (1994) *Protestants'ka etyka i dukh kapitalizmu* [Protestant ethic and the Spirit of Capitalism] Kyiv: Osnovy, 261 p.
- Ralko, V. (2022) *Anatomiia viiny*. [Anatomy of war] Kyiv: The Naked Room. exhibition catalogue
- Stiazjina, O. (2020) *Rokada: chotyry narysy z istorii Druhoi svitovoi*. [Rokada: Four essays on history of war] Kyiv: Dukh i Litera, 272 p.
- Shakhmuradova-Tanska, S. (2022–2024) [online archive of works: <https://www.sanashahmuradovatanska.org/works>]
- Agamben, G. (2011) *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*. Stanford: Stanford University Press, 324 p.
- Bauman, Z. (2017) *Retrotopia*. Cambridge: Polity Press, 180 p.
- Berman, M. (1981) *The Reenchancement of the World*. Ithaca: Cornell University Press, 368 p.
- Blanchot, M. (1989) *The Space of Literature*. Lincoln: University of Nebraska Press, 279 p.
- Boym, S. (2001) *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books, 432 p.
- Douglas, M. (2001) *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge, 272 p.

- Fisher, M. (2009) *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*. Winchester: Zero Books, 81 p.
- Fisher, M. (2014) *Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*. Winchester: Zero Books, 245 p.
- Gauchet, M. (1997) *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*. Princeton: Princeton University Press, 272 p.
- Gray, J. (2014) *The Silence of Animals: On Progress and Other Modern Myths*. – London: Farrar, Straus and Giroux, 240 p.
- Lachman, G. (2018) *Dark Star Rising: Magic and Power in the Age of Trump*. New York: Tarcher, 256 p.
- Latour, B. (1993) *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press, 168 p.
- Mbembe, A. (2003) *Necropolitics*. Durham: Duke University Press, 224 p.
- Milbank, J. (1990) *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell, 482 p.
- Sloterdijk, P. (2009) *You Must Change Your Life*. Cambridge: Polity Press, 500 p.
- Taylor, C. (2007) *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 896 p.
- Žižek, S. (2000) *The Fragile Absolute: Or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?*. London: Verso Books, 192 p.
- Žižek, S. (2009) *First as Tragedy, Then as Farce*. London: Verso Books, 158 p.

Стаття надійшла до редакції 28.10.2024

Стаття прийнята 13.11.2024

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2\(42\).333064](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2(42).333064)

UDC 130.2+730+242

Kristina Zolotarova

SACRED TEXTS

AS A SOURCE OF THE BUDDHIST VISUAL TRADITION: THE JAPANESE ICONOMETRIC CORPUS

Buddhist sacred sculpture is based on classical sacred Buddhist texts that have a history of hundreds of years of existence and transformation. The need to create such instructional texts was dictated by the necessity to preserve and transmit tradition and craftsmanship (waza no denshō, 技の伝承), including the reproduction of the ritual for creating images (sacred sculptures), from master to disciple (shishi sōjō, 師資相承). Iconometric texts are present in the cultures of most countries where Buddhism was widespread, but due to their large number and content, it is more appropriate to study them according to their country of dissemination. In this case (the first publication in a series), the focus is on the Japanese corpus, which includes: Shosetsu fudōki (諸説不同記, IXth–Xth c.), Jikkanshō (十卷抄, XIIth c.), Besson zakki (別尊雜記, XIIth c.), Kakuzenshō (覺禪抄, XIIth–XIIIth c.), and Asabashō (阿婆縛抄, XIIIth c.).

Keywords: *Japanese Buddhist art, sacred sculpture, Esoteric Buddhism (Mikkyō), iconometric texts, iconography, zuzōshō (図像抄), Shingon school (Tōmitsu), Tendai school (Taimitsu), Heian period, Kamakura period, mandala, hibutsu (秘仏).*

Buddhist sacred iconometric texts comprise hundreds of editions distributed throughout the entire area of Buddhism's dissemination. This publication focuses specifically on the main Japanese texts – zuzōshō (図像抄) – collections of iconographic images and rituals that contributed to the development of Buddhism and its realization in sacred sculpture, which are defined as a corpus. Key to this research is not only the review and analysis of Japanese iconometric texts but also an attempt to compare and connect them with examples of preserved cultural artifacts (i. e., to demonstrate their practical implementation). It is expected that the examination and representation of their connection not only with cultural artifacts but also with Buddhist sects will allow for a clearer differentiation in the future between the sacred and the decorative [Zolotarova 2024] in Buddhist countries and their religious sculpture. The iconometric texts examined in this study primarily belong to the Esoteric Buddhism of Japan – Mikkyō (密教) – because the large number of religious figures, images, depictions, and details prompted teachers, scholars, and masters to create such works-manuals.

One of the earliest works created to analyze and regulate the pictographic tradition of Japanese Buddhism can be considered the *Shosetsu fudōki*, or “Record of Discrepancies in Various Theories Concerning the Seed Syllables, Attributes, Iconography, and Sacred Positions of the Deities within the Universal Great Mandala of the Womb Realm of Great Compassion” (*Daihi Taizō Futsū Dai-Mandara-chū shoson shuji hyōji gyōsō shōi shosetsu fudō-ki*, 大悲胎藏普通大曼

茶羅中諸尊種子標幟形相聖位諸說不同記), authored by the monk Shinjaku (法三宮真寂, 886–927). It can be asserted that this text is one of the earliest iconographic corpuses of Japanese Buddhism, providing a description of 360 deities based on the *Taizōkai mandara* (胎藏界曼荼羅) brought to Japan by Kūkai (空海, 774–835) and its comparison with canonical sacred texts such as the *Daibirushana Jōbutsu Jinpen Kaji-kyō* (大毘盧遮那成佛神變加持經), or *Mahāvairocana-abhisambodhi-vikurvitādhiṣṭhāna-vaipulya-sūtreन्द्रarāja* (mahāvairocanaभिंसभोदिविकुर्विताधिष्ठानवैपुल्यसूत्रेन्द्रराज), and various iconographic examples [入江 2005]. The *Taizōkai mandara* is one of the most important, and the comparative and analytical nature of Shinjaku's work indicates a desire for the fixation, systematization, and traditionalization of canonically correct images.

In figures 1 and 2, one can see the detailing of a similar and the most ancient mandala, the *Takao Mandala* (高雄曼荼羅), which belongs to the same period as the *Taizōkai* and in whose creation Kūkai himself participated. Its damaged state and overall appearance indicate that the identification and restoration of cultural artifacts from such a period can face obstacles, which is why Shinjaku's work is extremely important for the study and restoration of such examples of Japanese Buddhist art.

The Jikkanshō (“Gleanings in Ten Scrolls”), created approximately in the Heian period (平安時代, 794–1185), is based on a pair of mandalas – the *Taizōkai* and the *Kongōkai* (金剛界曼荼羅) – and, unlike the *Shosetsu fudōki*, has a more encyclopedic and systematic character, which was driven by the need for clear iconography and specific instructions. The pair of mandalas is not simply compared; rather, based on these comparisons combined with sacred texts, it aims to create a unified iconographic system justified by the sacred texts of Japanese Esoteric Buddhism, reflecting the Tōmitsu (東密) tradition.

The oldest surviving example of this work, dated to the XIIIth century, the Kamakura period (鎌倉時代, 1185–1333), belonged to the monk and scholar Gōhō (杲宝, 1306–1362) and is preserved in the Nara National Museum (奈良国立博物館). Within this study, a copy of the 1309 edition, created in 1702 and now held in the Ryukoku University Library (龍谷大学図書館), is used. The Jikkanshō consists of 10 volumes, each dedicated to a specific group of sacred images: Volume 1: Buddha Section (佛部); Volume 2: Buddha Crowns Section (佛頂部); Volume 3: Sūtra Section (經部); Volume 4: Bodhisattva Section, Upper Volume (菩薩部 上); Volume 5: Bodhisattva Section, Lower Volume (菩薩部 下); Volume 6: Avalokiteśvara Section, Upper Volume (觀音部 上); Volume 7: Avalokiteśvara Section, Lower Volume (觀音部 下); Volume 8: Wisdom Kings Section (明王部); Volume 9: Celestial Beings Section, Upper Volume (天等部 上); Volume 10: Celestial Beings Section, Lower Volume (天等部 下) [恵什 編 1702]. Each section includes, besides iconographic and iconometric prescriptions, special rituals based on corresponding sutras, additional attributes,

and specifics of deity placement. For example, in Volume 8, the Wisdom Kings Section, the ritual associated with Fudō Myōō (不動明王) includes the following data: the Sanskrit/sacred name bongo (梵号), the esoteric name mitsugō (密号), the seed syllable or bīja mantra (shuji, 種子), the samaya form (sanmayagyō, 三形), the iconographic description sonzō (尊像), the ritual for attendants shishahō (使者法), and the ritual directly associated with Fudō Myōō – the Goma rite (goma-gi, 護摩儀). The iconography corresponds to the Japanese esoteric pictographic tradition, which we can also encounter in sacred sculpture, especially of this period (fig. 3, fig. 4).

At the end of the Heian era and the beginning of the Kamakura era, between 1177 and 1180 (some researchers believe the period is between 1162 and 1171), the monk Shingaku (心覚, 1117–1180), with later additions by Prince Shukaku (守覚), created a fundamental iconographic and iconometric work, the Besson Zakki (別尊雜記, “Miscellaneous Record of Individual Deities”), sometimes referred to as the Gojikkanshō (五十卷抄, “Collection in Fifty Scrolls”), which consists of 57 scrolls (editions with 51 scrolls also exist). It differs from other works of the Japanese corpus by combining the traditions of two schools, Shingon and Tendai, and by including various sources, including from China. It is a synthetic, compilatory work based on earlier iconographic collections and oral narratives, aimed not exclusively at fixing the pictographic tradition or creating unified rules, but at the ritual aspect as well, that is, comprehensively, where some deities (and the specifics of their visual realization) are recorded for the first time (for example, Shimizu Norie proved that the Besson Zakki was the first to mention a previously unrecorded form of Nyoirin Kannon (如意輪觀音) in a half-lotus posture [清水 2012]). The oldest copy of Besson Zakki, namely the Ninnaji-bon (仁和寺本), is kept in the treasury of the Ninnaji temple (仁和寺) in Kyoto and dates to the XIIth century (Shimizu Norie worked with this source).

The main problem in studying and researching this work is the absence of complete digitized versions (from the Heian or Kamakura period); only a few images are openly accessible that can be considered in the context of this work. Among the publicly available fragments, examples from the Harvard Art Museums stand out, namely object number 1984.350, measuring 30 x 766 cm and created in the Kamakura period, in 1321 (fig. 5), and another example of a single scroll from the same period, housed at The Art Research Center, Ritsumeikan University. The digitized sample contains unique examples of Buddhist esoteric iconography, several images of which are realized in sacred sculpture. Thus, the Thousand-Armed Kannon or Senju Kannon (千手觀音), created in the Nara period (奈良時代, 710–794), i. e., before the writing of Besson Zakki, and located in the Tōdai-ji monastery (東大寺) where esoteric Buddhist rituals were also performed, testifies that Shingaku (and his followers) was quite precise not only in his descriptions of rituals but also in the detailed iconography (fig. 6). The large number of diverse Buddhist sacred sculptures in Japanese culture, and the rituals associated with them

(or the rituals from which they emerge), prompted such monks and scholars of their time to create iconometric collections to preserve the pictographic tradition and its unification.

Esoteric Buddhism in Japan was directed towards the systematization and generalization of ritual practice during this period. Among these, the work from the Kamakura period, completed by the monk Kakuzen (覚禅, 1143 – c. 1213) around 1213, *Kakuzenshō* (“Selected Notes of Kakuzen”), particularly stands out [佐和 1942]. This voluminous work of more than 120 scrolls is primarily based on the ritual side of the practice and tradition of *Tōmitsu* and includes the most complete iconographic description of images of the XIIIth-century Buddhist pantheon (about 400 sheets of *zuzō* (図像)). And if Shingaku synthesized previously known iconometric sources and added analysis and reflection, Kakuzen spent decades collecting oral information obtained through the practice of *kuden* (口伝), without excluding previous written works. There are many known copies of this so-called compendium, the most famous being the copies by the monk Ryōshō (了性), who created them between 1323 and 1326. Some of them are located in the Seinan-in (西南院) and Zuishin-in (随心院) temples, with which the monk Insei (寅清) later worked in the XVIth century [森 2018].

The Nara National Museum houses and has digitized one scroll from 1248, identified as *Kakuzenshō*, namely the *Gōzanze Myōō-hō* (降三世明王法) or “Ritual of the Wisdom King Gōzanze”. In addition to rituals, we can see the detailed iconography of such a complex image of Japanese esoteric Buddhism as Gōzanze Myōō and its numerous variations (fig. 7) by the brush of the monk Raiken (頼賢). On the page characterizing the forms of Gōzanze Myōō and one of its most complex and masterfully rendered figures, the following description is provided: “His body is blue-black in color. The central face expresses deep compassion. The right face is wrathful. The left face has a wide-open mouth, displaying fangs” (其身青黑色、正面三目、慈悲相。右面忿怒、左面大口相也), “The two hands in front of the chest form the ‘Gōzanze mudra’” (二手当胸作「降三世印」), “The three right hands: the upper holds a five-pronged vajra, the middle holds a sword, the lower holds an arrow” (右三手者、上持五鉤杵、次持劍、下持箭), “The three left hands: the upper holds a five-pronged vajra-bell, the middle holds a lasso, the lower holds a bow” (左三手者、上持五鉤鈴、次持索、下持弓), “With the left foot, he tramples on Daijizai-ten, and with the right foot, he tramples on his consort Uma” (以左足踏大自在天、以右足踏其妃烏摩) (fig. 8) [覚禅鈔 1248]. It is this iconography that we encounter in the IXth-century sculpture, from the Heian period, at the Tōdai-ji monastery (fig. 9), which was created before the writing of *Kakuzenshō* and demonstrates how deeply Kakuzen researched and preserved the pictographic tradition of *Tōmitsu*.

If the *Kakuzenshō* is a grand encyclopedia of the Shingon sect’s tradition, then the *Asabashō* can be considered a compendium of the Tendai school, specifically Taimitsu (台密), from the XIIIth century, Kamakura era, authored by

the monk Shōchō (承澄, 1205–1282), sometimes with his disciple Sonchō (尊澄) added as a co-author, comprising about 200 scrolls [岡田 2007]. The large number of rituals and iconographic instructions in the Asabashō has a similar structure to the corresponding texts of Shingon, yet there are significant differences. The most important difference is that the iconographic part is not as actively presented, with a more complex and syncretic approach to presenting information than in the works of the Tōmitsu tradition. There are copies and examples that can help to see the main specifics, for example, in the 1914 edition of the “Complete Collection of Japanese Buddhism” or Dai Nihon Bukkyō Zensho (大日本佛教全書), which includes a portion of the Asabashō scrolls. Here, great attention is paid to the ritual part, especially the preparation for rituals, as in fig. 10, where a detailed instruction for creating a sacred space, a dōjō (道場), is given.

Figure 11 from the same volume contains a unique example of the iconography of Ichiji Kinrin (一字金輪), which is quite rarely found in sculptural realization. Among these is a secret, hidden sculpture – a *hibutsu* (秘仏) – from the Chūson-ji monastery (中尊寺) from the XIIth century (fig. 12), which fully corresponds to the peculiarities of the *Taimitsu* tradition.

Despite such discrepancies, which are primarily due to the different schools and directions of esoteric Buddhism in Japan, all the considered iconometric texts are part of a classical corpus that contributed not only to the preservation of the pictographic tradition from the beginning but also to the structuring and systematization of a large amount of visual material and rituals.

Conclusion. Having studied the 5 main iconometric works of Japanese esoteric Buddhism (*Shosetsu fudōki*, *Jikkanshō*, *Besson zakki*, *Kakuzenshō*, *Asabashō*), or the Japanese iconometric corpus, it was possible to see how these and similar texts changed their functions. Beginning as collections of tradition, fixations of oral knowledge, and compilatory texts based not only on sacred texts but also on the pictographic tradition that appeared in Japan along with Buddhism, they continued as structured, detailed, and thorough encyclopedias or manuals. This raises another question that requires a solution: What came first? The sculpture or the text that describes it.

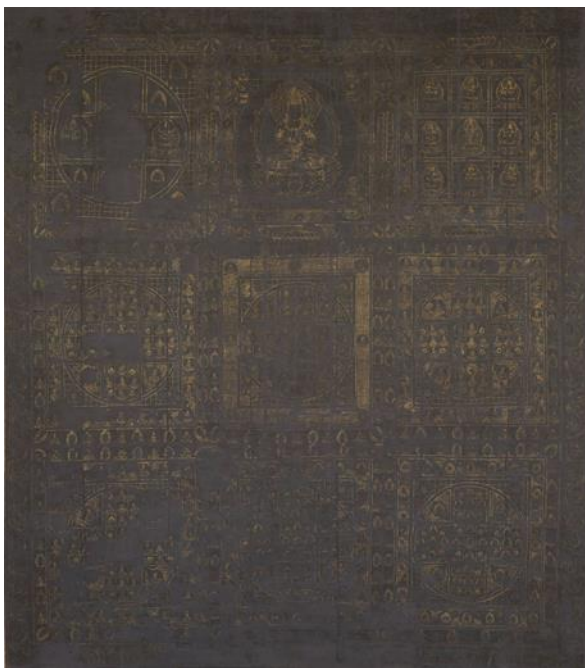


fig. 1. Mandala of the Two Realms (Takao Mandala), Vajra Realm (Kongōkai)



fig. 2. Mandala of the Two Realms (Takao Mandala): Womb Realm



fig. 3. Fudō Myōō. Zuzōshō, Volume 8: Wisdom Kings Section

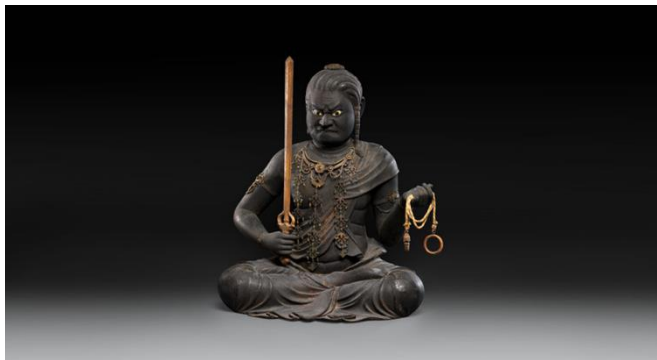


fig. 4. Fudō Myōō, Attributed to Kaikei (快慶), Kamakura period (1185–1333)



fig. 5. 1984.350: Iconographic Drawing (Besson zakki) 1 vol.



fig. 6. Senju Kannon, Tōshōdai-ji temple. Nara, Japan



fig. 7. *Ritual Method of Trailokyavijaya Vidyārāja. Kakuzen's Notes.*
Current owner: Nara National Museum.



fig. 8. *Important Art Object Iconographic Drawings, Kakuzenshō (Notes by Kakuzen), Ritual of Gōzanze Myōdō (Trailokyavijaya) Section.* Nara National Museum.



fig. 9. Gōzanze Myōō, Tōdai-ji temple. Nara, Japan

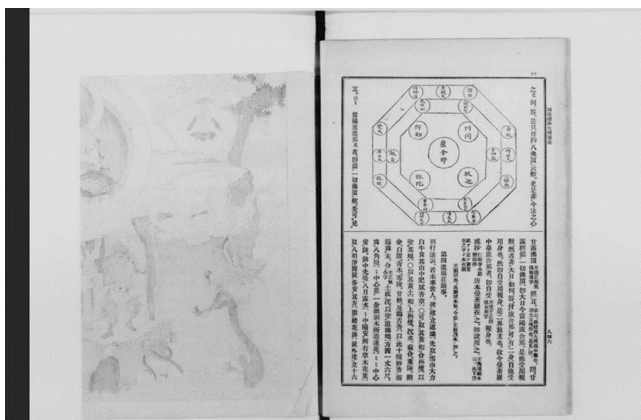


fig. 10. Diagram of a ritual space. Asabashō, from the “Complete Collection of Japanese Buddhism”, 1914.



fig. 11. Iconography of Ichiji Kinrin.
Asabashō, from the “Complete Collection of Japanese Buddhism”, 1914.



fig. 12. Ichiji Kinrin. Chūson-ji Monastery. Heian period. Hibutsu.

References

- Zolotarova, K. (2024) *Sakralne chy dekoratyvne? (Zmina funktsii buddystskoi plastyky v XVII stolitti)*, in: *Дόξα / Докса. Zbirnyk naukovykh prats z filosofii ta filolohii*, vyp. 1(41), Odesa, Akvatoriia, pp. 95–104. Retrieved October 10, 2024 from [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.1\(41\).316172](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.1(41).316172).
- 入江, 多美 (2005) 『諸説不同記』に説かれた「現図」. 『美術史論集』, 5, 21-30. 神戸大学. Retrieved October 10, 2024 from <https://doi.org/10.24546/81010374>.
- 恵什 編 (1702) 『十巻抄』(図像抄) [元禄十五年図絵写本]. 龍谷大学図書館蔵. Retrieved October 10, 2024 from <https://old.shuge.org/ebook/tu-xiang-shi-juan-chao/>.
- 清水, 紀枝 (2012) 『院政期真言密教をめぐる如意輪観音の造像と信仰』、早稲田大学博士論文、131 p.
- 佐和, 隆研 (1942) 「金胎房覺禪雜攷」、『密教研究』第76/77号、pp. 32–46.
- 森, 由紀恵 (2018) 「東大寺蓮乗院と『覚禪鈔』」、『人間文化研究科年報』第10号、pp. 56–72.
- 『覚禪鈔 (降三世明王法)』 (1248). [紙本墨画 卷子]. 奈良国立博物館蔵. Retrieved October 10, 2024 from <https://www.narahaku.go.jp/collection/816-0.html>.
- 岡田, 健太 (2007) 「『阿婆縛抄』研究史稿」、『國語國文』第76巻第3号、pp. 155–163.

Крістіна Золотарьова

САКРАЛЬНІ ТЕКСТИ

ЯК ДЖЕРЕЛО БУДДИСТСЬКОЇ ЗОБРАЖАЛЬНОЇ ТРАДИЦІЇ:
ЯПОНСЬКИЙ ІКОНОМЕТРИЧНИЙ КОРПУС

Буддистська сакральна пластика базується на класичних священних текстах буддизму, які налічують сотні років свого існування та трансформацій. Потреба у створенні таких текстів-інструкцій була продиктована необхідністю зберегти й передати традицію та майстерність (*waza no denshō*, 技の伝承), зокрема й для відтворення ритуалу створення образів (сакральних скульптур), від вчителя до учня (*shishi sōjō*, 師資相承). Іконометричні тексти присутні в культурах більшості країн, де був поширений буддизм, але через їхню велику кількість та зміст доречніше досліджувати їх відповідно до країни поширення. У даному випадку (в першій публікації із серії) – це японський корпус, до якого входять: «Сьосецу фудокі» (諸説不同記, IX–X ст.), «Дзюккансьо» (十巻抄, XII ст.), «Бессон дзаккі» (別尊雜記, XII ст.), «Какудзенсьо» (覚禪抄, XII–XIII ст.) та «Асабасьо» (阿婆縛抄, XIII ст.).

Ключові слова: сакральна скульптура, езотеричний буддизм (Міккьо), іконометричні тексти, іконографія, дзудзосьо (図像抄), школа Сінгон

(Томіцу), школа Тендай (Тайміцу), період Хейан, період Камакура, мандала, хібуцу (秘仏).

Список використаної літератури

- Золотарьова, К. (2024) *Сакральне чи декоративне? (Зміна функцій буддистської пластики в XVII столітті)*, у: *Дόξα / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології*. Вип. 1(41). Одеса, Акваторія, сс. 95–104. URL: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.1\(41\).316172](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.1(41).316172) (дата звернення: 10.10.2024).
- 入江, 多美 (2005) 『諸説不同記』に説かれた「現図」. 『美術史論集』, 5, 21-30. 神戸大学. <https://doi.org/10.24546/81010374> (дата звернення: 10.10.2024).
- 恵什 編 (1702) 『十巻抄』(図像抄) [元禄十五年図絵写本]. 龍谷大学図書館蔵. URL: <https://old.shuge.org/ebook/tu-xiang-shi-juan-chao/> (дата звернення: 10.10.2024).
- 清水, 紀枝 (2012) 『院政期真言密教をめぐる如意輪観音の造像と信仰』、早稲田大学博士論文、131 p.
- 佐和, 隆研 (1942) 「金胎房覺禪雜攷」、『密教研究』第76/77号、pp. 32–46.
- 森, 由紀恵 (2018) 「東大寺蓮乗院と『覚禪鈔』」、『人間文化研究科年報』第10号、pp. 56–72.
- 『覚禪鈔 (降三世明王法) 』 (1248). [紙本墨画 卷子]. 奈良国立博物館蔵. URL: <https://www.narahaku.go.jp/collection/816-0.html> (дата звернення: 10.10.2024).
- 岡田, 健太 (2007) 「『阿婆縛抄』研究史稿」、『國語國文』第76巻第3号、pp. 155–163.

Стаття надійшла до редакції 28.10.2024

Стаття прийнята 13.11.2024

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2\(42\).333065](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2(42).333065)

УДК 111+113/119+122/129+16

Ілля Москвін

ПРИРОДА ІДЕЇ ПОРЯДКУ

У статті здійснюється огляд ідеї порядку і його природи як засадничого принципу організації буття. Автор обґрунтовує позицію, згідно з якою порядок не є похідною мислення чи мови, а виступає іманентною природою дійсності, що передує будь-якому пізнанню й існуванню та формує саме буття. Розглядаються різні способи розуміння потенційної природи порядку – онтологічний, гносеологічний, лінгвістичний та релігійний – з метою оглянути можливі простори для визначення природи порядку. У дослідженні припускається, що порядок та його природа не просто атрибут дійсності, а й передумова її актуалізації. Дійсність і людина обмежені даним порядком. Відповідно до цього, позначається, що природа порядку має універсальні категорії, які конституують будь-яку дійсність і буття. Однак, оскільки ця природа за межами допустимих позначень, пізнати її можливо лише за умови зміни способу дослідження. А саме – необхідно відійти від логіки як основного методу викриття та відтворення «схованого» порядку, адже вона обумовлена самим же порядком.

Ключові слова: ідея порядку, антична філософія, хаос, онтологія, метафізика, гносеологія, мова, логіка, причинність.

У сучасному філософському дискурсі є значна складність із визначенням природи порядку. Незрозуміло, чи можливо взагалі розглядати саме «природу» порядку, оскільки, конструюючи питання щодо його основи, ми вже ніби припускаємо, що він, по-перше, існує, а по-друге, має певну природу. Виходить, що постановка питання конститує аксіоматичні уявлення щодо порядку, які, між тим, можуть бути хибними. Проте «ідея» порядку принципово відрізняється від порядку в загальному сенсі, але в чому суттєві відмінності? У стислих рамках цього дослідження нашою задачею є лише постановка проблеми та огляд різних підходів щодо його вивчення. І якщо можливо – позначити *природу* ідеї порядку. Головне питання постає також у тому, що є основою порядку, і чи є ця основа взагалі. В чому ж полягає глибинна складність?

Широка проблематика об'єкта розгляду значно ускладнює виокремлення його природи. Передусім важко надати визначення порядку. Дане поняття зазвичай закладене в підтекст та використовується для окреслення структури будь-чого. Ми завжди кажемо про порядок певної речі, проте в загальному сенсі – він, як правило, не досліджується. Тим більше – важко ухопити порядок, так само, як буття чи час. Адже помислити буття можливо лише через існування чогось – наприклад, «небо є синім» [Heidegger 1967: 4]. А якщо ми намагаємось ухопити розумом час, то здебільшого маємо справу тільки з наслідками його існування, а також – існуванням у ньому. З порядком все приблизно так само: ми маємо справу лише з його проявами. Нам не вдається схопити його сутність, якщо така взагалі є. Але чи можна в

цілому говорити про природу, онтологічний статус та пізнання того, що неможливо сприйняти безпосередньо?

Не зважаючи на значну кількість визначень порядку, з термінологією все ж є складнощі: у вагомих філософських працях порядок майже не розглядається, і далеко не всі джерела надають його визначення. А якщо й надають, то достатньо поверхневі, як ми побачимо далі. Набагато частіше порядок можна позначити лише опосередковано – через поняття, які є або його похідними, або певним чином мають до нього відношення. До того ж, кожна наукова дисципліна, яка тим чи іншим чином розглядає порядок, (математика, фізика, біологія, психологія, філософія), визначає його в межах власної сфери.

Історичне походження тої εἰδους τοῦ κόσμου – *ідеї порядку* в сучасному розумінні – простягається коріннями до Стародавньої Греції. Тут з'являються не тільки перші терміни, а й початкові формування уявлень щодо порядку взагалі. Для його позначення (частіше непрямого) стародавні греки використовували приблизно наступні терміни: λόγος (логос), νόμος (номос, закон), ἀρμονία (гармонія), διχοτομία (дихотомія) тощо. Слово «κόσμος» водночас означало прикрасу, всесвіт і, зрозуміло, порядок [The Cambridge Greek Lexicon 2021: 826]. Перші концепції щодо світового порядку ми знаходимо в Геракліта з його терміном λόγος та діалектичними принципами: «... τὸν πόλεμον ὄντα ζυγόν, καὶ δίκην ἔρην, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔρην καὶ χρεών» (*приблизно: «війна» є загальноприйнята, «ворожнеча» – звичайний порядок речей, як і справедливість «ворожнечі», і все виникає відповідно до «ворожнечі» й необхідності*) [Diels & Kranz 1903: 169]. І цей процес внутрішньо містить у собі гармонію, як завершений і цілісний підсумок [Муляр 2014: 73]. Саме антична філософія суттєво вплинула на формування й розвиток ідеї порядку.

Окреслити подальше дослідження конкретно нашого об'єкту досить складно, навіть якщо звертатись до значних філософів. Б. Спіноза, наприклад, вважав, що «коли речі розташовані таким чином, що, сприймаючи їх органами чуття, ми можемо легко їх помислити і, відповідно, запам'ятати, ми говоримо, що вони впорядковані <...> хоча насправді, окрім нашої уяви, порядок не має жодного існування в природі» (цит. за: [Comte-Sponville 2013: 651]). Дейвід Г'юм розглядав порядок через призму причинності [Hume 2007]. Для нього причинно-наслідкові зв'язки не є об'єктивними характеристиками реальності, а є результатом звички та асоціації ідей у людському розумі. Натомість він вважав, що люди спостерігають повторювані події, і, ґрунтуючись на їхній регулярності, припускають існування причинних зв'язків. І. Кант також прямо не визначає порядок, але в «Kritik der reinen Vernunft» [Kant 1781] позначає апіорні форми чуттєвості – простір і час, які значним чином структурують наше відображення світу й надають йому певний порядок. Г. В. Ф. Гегель у своїй відомій праці [Hegel 1812] розглядає порядок інакше: через призму діалектичного розвитку

понять та категорій. Його діалектика і є деякою формою розуміння порядку, основні принципи якої він, власне, запозичує в Геракліта [Ковалев 2010: 192].

Некласичний підхід щодо визначення порядку перевертає сталі уявлення. Позначається, що порядок походить від хаосу – це його первинний стан. Тобто порядок є ілюзією (як і за думкою Спінози). Така точка зору виникає приблизно в другій половині XX ст. із природничих наук і сьогодні досить часто є переважаючою [Шинкарук 2002: 220]. За цим визначенням – порядок є запам'ятовуваний, розпізнаваний та використовуваний хаос [Comte-Sponville 2013: 651]. Тоді це порядок букв у слові, абетці, або будь-який інший порядок, який можна сприймати, скоріше, як «упорядкованість», тобто певну послідовність, ніж *порядок взагалі* [Порядок].

Визначення останнього також зводять до необхідної схожості між складовими. Це слід розуміти так: якщо послідовність чисел – це порядок (5, 6, 7 – схожість, яка ґрунтується на послідовності), то їх повтор (5, 5, 5) вже ні [Kuntz 1968: 4]. У математиці визначення порядку зводиться до системності та числової характеристики [Порядок]. У біології порядок можна розглядати, наприклад, у класифікації родин [Colman 2015: 518]. Також вважається, що він є видом закономірності, що регулює відносини між частинами цілого. Визначення порядку передбачає комплексну, складену з багатьох частин системність: він проявляється в ступенях, складається з відносин між елементами та має принцип, який регулює ці зв'язки [Lorand 2000: 9]. Проте на противагу сумнівним твердженням щодо саморозумілості порядку і його походженням із хаосу наголосимо [Kuntz 1968: 5], що порядок у загальному сенсі виступає майже метафізичною категорією, тому він, найімовірніше, є комплексним та набагато складнішим явищем, ніж може здаватися.

Тож слід зауважити, що переважно вивчається не сама природа порядку, а лише його атрибутивна частина. Але, між іншим, можна позначити фундаментальні складнощі у всіх можливих визначеннях порядку, оскільки саме поняття потенційно постає окремою проблемою. Розглянемо чому наступним чином: повернемося до виведення суті порядку, виходячи із природи хаосу, і роздивимось інші визначення.

Отже, як вважається, хаос є первинним – і вже з нього виникає системність [Kuntz 1968: 10]. Такий розгляд виправдовує, наприклад, ентропія: в ізольованій системі елементи неминуче тяжіють від порядку до хаосу (хоча інші наукові гіпотези в різних сферах, навпаки, можуть доводити прагнення всесвіту до самоорганізації – наприклад, теорія еволюції) [Kuntz 1968: 6]. Тобто є певні складові, які спочатку взаємодіють безсистемно, але потім, завдяки саморуйнуванню самої сутності хаосу через власну природу, виникає взаємодія елементів та порядок. Він формується з *випадковості* й існує лише в обмежених частинах системи [Kuntz 1968: 10]. Проте при позначенні саме такого походження порядку, його появи повинні передувати певні *умови*, адже їхня відсутність гарантувала б вічний хаос. Якщо ж принципи взаємодії елементів виникають лише згодом, тоді «простір»

їхнього первинного «існування» ніколи не був хаосом – а лише деякою формою порядку. Тож це парадоксальне припущення, оскільки без потенційної можливості порядок не може актуалізувати себе з хаосу. В самих елементах на сутнісному рівні мають бути передумови для його трансформації. А якщо ці передумови були завжди, тоді й порядок був завжди, проте інакшим. Незвична для нас природа порядку не означає її відсутність.

Слід наголосити, що дослідження або розгляд певного об'єкту в ізольованій системі також обмежує й висновки. Хоча це не означає, що таке вивчення хибне, навпаки, воно часто є першим і важливим етапом аналізу. Позначимо, що ми постаємо перед суттєвою філософською складністю. Визначити порядок, як і все інше, ми можемо лише за умови наявності контексту, фону, тобто – хаосу, проте поділ на протилежності і є властивістю, яка притаманна тому, що ми називаємо *порядком*. Відповідно, термін вже припускає певні аксіоми й не може виявити глибинну природу самого явища. Тому здається необхідним або розширити розуміння порядку, або прибрати відмінності між ним і його протилежністю (об'єднати порядок та хаос концептуально, як це намагаються розглядати і сьогодні, однак це все ще залишає значні проблеми не вирішеними), або використовувати інший термін для дослідження, який надавав би найбільш всеохоплююче визначення. Адже те, що ми намагаємось проаналізувати, виходить за кордони самого терміну, а за певних причин це можливо позначити лише як «порядок», *природа* якого знаходиться поза ізольованою системою й категоріями нашого розгляду. У такому випадку, ми, як було сказано раніше, маємо справу не з порядком як таким, а лише з його похідним проявом. Або з тим, наскільки взагалі ми здатні його пізнати.

Що стосується інших визначень – через те, що важко схопити саму сутність порядку, його описують лише за основними ознаками або атрибутами. А іноді, виходячи з «самозрозумілого» статусу, що досить передчасно. Істотними характеристиками порядку позначають: послідовність, упорядкованість, причинність, організованість за певною задалегідь існуючою структурою (будь-якою), наявність взаємодії елементів, необхідність схожості складових (існування умов для зв'язків) тощо. Проте чи є порядок тим, що його характеризує? Якщо *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam* (визначення здійснюється за найближчим родом та видовою ознакою), то нам важко, по-перше, спиратись на певний рід і вичерпні видові ознаки, а по-друге, взагалі знайти саме таке визначення, яке ґрунтовно розглядало би порядок. Тому постає питання, чи можемо ми взагалі його дослідити?

Звісно, проблема, яку ми намагаємось тут розглянути, набагато глибша, ніж вдається описати в рамках цього дослідження. Тим не менш, є декілька підходів до вивчення природи й ідеї порядку. Серед основних можна позначити *онтологічний*, *гносеологічний*, *лінгвістичний* та, певним чином, *релігійний*.

У традиційному сенсі, тобто онтологічно, можна розглядати порядок як невід'ємну частину дійсності. Даний спосіб визначення порядку зводиться до ототожнення зв'язків між природою та її розумінням людиною. Порядок є основою пізнання існуючого взагалі. Однак постає питання: цей порядок складає все відповідно до власної природи, тобто формує дійсність, чи виникає в результаті самоорганізації елементів? Але яким чином елементи самоорганізують себе? Було б важко уявити собі, що настільки комплексна та складна система зв'язків утворюється випадково. І все ж таки настільки ж складно припустити, що порядок є первісною організуючою силою. Можливо, має бути щось, що обумовлює і його. Але фундаментальні принципи такого порядку (його метаприроду) визначити ще складніше.

У підсумку незрозуміло, чи є порядок первинною основою організації, чи її результатом. Чи може існувати порядок поза речами, які він організовує, або він наслідок відношень між елементами та тим, що існує в дійсності [Kuntz 1968: 15]? Адже зрозуміло, що якщо порядок постає в якості універсального, навіть трансцендентального механізму організації й визначення природи дійсності, то розумно також поставити питання, чи могла бути дійсність інакшою? Могли б ці елементи створити іншу природу? Чи можлива дійсність без причинності, системності, і, наприклад, простору та часу? Поки припустимо, що існують певні фундаментальні принципи існування, які визначаються саме тим, що ми називаємо «*порядком*».

У гносеологічному сенсі, всупереч з онтологічним, можна припустити, що порядок є необхідністю, без якої людський розум не в змозі пізнати дійсність. Тому що так будується процес пізнання – виявленням, відтворенням «прихованого» порядку. У такому випадку, наявність порядку є результатом відображення світу людським розумом і продуктом мислення. А відомі людині закони природи та інші явища не мають між собою причинно-наслідкового зв'язку, а є лише результатом обмеженості людського розуму [Мелков 2014: 42]. Саме обмеженості, тому що наразі невідомо, чи може людина пізнати щось за межами власного мислення? Чи в змозі вийти за кордони порядку? Схоже, що ми, як і наш розум, скоріше за все, обмежені власною природою. Проте що обумовлює це? Саме природа розуму, чи порядку? С точки зору такого розгляду пізнання обумовлює дійсність, що неможливо ігнорувати. Немає онтологічно присутніх категорій, а лише наслідки інтелігібельного характеру розуму, який виражає себе в емпіричному [Баумейстер 2000: 35].

Тим не менш, можна також вважати навпаки: що основою розуму та пізнання – є дійсність, і це потенційно спростовує попередні твердження. Складно визначити, що є первинним. Тим більше – межі пізнання неокреслені. Ми пізнаємо порядок дійсності, чи власного розуму? Категорії, протилежності – чи можливо вийти поза принципові особливості такого мислення? Якщо існує певний порядок, незалежно від того, чи його конструює людина, або він є, як розглядалось раніше, об'єктивною частиною буття, як далеко людина може концептуально його сприймати? Спроможна

вона пізнати, наприклад, хаос, оперуючи принципами, категоріями, методами, поняттями, одним словом – *інструментарієм* самого порядку? Якщо протилежності необхідно знаходять себе в процесі пізнання, чи можемо ми позбавитись цієї «закономірності» та порозуміти, сконструювати, пізнати глибше те, що знаходиться поза знайомим нам поділом дійсності на зрозумілі конструкції? Або чи здатен розум подолати сам себе завдяки самому собі? І чи можна подолати порядок ним самим? Гносеологічний спосіб розгляду викликає багато питань, тим не менш, це ще не означає, що наш об'єкт дослідження неможливий для пізнання.

Лінгвістично порядок розглядається як похідний концепт мови. З точки зору цього підходу – мова обумовлює особливості як мислення, так і пізнання. Оскільки припускається, що саме вона займає фундаментальне значення у формуванні категорій мислення. Крім того, беззаперечно, що мова створює концепти, визначає предмети, відокремлюючи їх один від одного рег поміла (по іменам), встановлює відношення та структурує дійсність за допомогою слів [Мельничук, Зубілевич, Фінчук 2020: 42]. Важливо наголосити, що слова можуть мати широке коло тлумачень залежно від устрою мови та контексту. Разом з тим, якщо не було б певного слова, то не було б і принципового розуміння об'єкту. Наприклад, якби не існувало слова «порядок», то не було б і уявлень щодо нього. Мова надає пізнанню інструменти для функціонування. Тим не менш, можливо, вона формується на підставі дійсності, а тоді також є й продуктом розуму. І ми бачимо, що вище розглянуті підходи постають значною мірою як взаємовиключні й антиномічні, так і взаємозалежні й доповнюючі один одного.

Релігійний ж спосіб розгляду визначає порядок як *тò тòυ Δημιουργού* *ἐργον*, тобто творіння деміургу – Бога (або богів). Відношення цієї системи до творця можуть розглядатись по-різному, проте основні положення незмінні: порядок є фундаментом дійсності, який був закладений у неї заради безперечного функціонування, що необхідно для певного задуму та життя людини. Цей порядок визначає та корегує життя людини й проявляє себе, наприклад, у ритуалах, релігійних святах, уявленнях щодо всесвіту тощо. Релігійне світосприйняття визначає природу та стан буття й людини. Це ілюструє східний термін «дхарма» (універсальний закон буття), який обумовлює все існування та упорядковує його [Kuntz 1968: 240]. Навіть соціальний устрій може конструюватись згідно релігійного порядку. Блискучим прикладом є стародавній індійський поділ на варни [Preston 2024].

Таким чином, релігія встановлює власний порядок, який має зовсім іншу природу. Особливості такого розгляду можуть відокремлювати порядок від звичних для нього ознак: причинності, послідовності тощо. Це кардинально інший погляд на порядок як такий. Системність, логічні категорії й зв'язки в цьому просторі можуть бути непридатні. І тут важливо наголосити на тому, що такий конструкт порядку *не є менш досконалим* – він просто *інший*. Проте цим, звісно, зовсім не вичерпується такий підхід.

Наданий вище приклад – це лише окреслення кордонів такого дослідження. Як, безумовно, і огляд всіх інших.

Тож проблематика ідеї порядку охоплює як складність визначень, так і принципово різні способи розуміння його природи. Для нашого дослідження, поєднуючи вже розглянуті аспекти, можна позначити, що порядок – *це першооснова, категорія й умова для існування необхідної (неминучої) системності та організації, яка характеризується структурністю, наявністю причинності, будь-яких зв'язків, відношень та взаємодій між складовими, за допомогою чого визначає природу та спосіб існування дійсності і її вмісту*. Хоча, зрозуміло, що це визначення потребує подальшого удосконалення.

Щодо *природи порядку* можна сказати наступне. Всі оглянуті підходи позначають різну основу порядку: онтологічний – дійсність, гносеологічний – розум, лінгвістичний – мову, а релігійний, звісно, Бога. Це, на перший погляд, можна вважати природою порядку – тобто тим, на чому він будується. Однак саме вони визначають порядок, чи порядок конститує дані основи? Сумнівно припускати, що такі фундаменти актуалізують *власне існування* через *самих себе*, формуючи порядок як похідний атрибут (за виключенням релігійного – з ним складніше, тому надалі він не завжди мається увазі). Оскільки для того, щоб *були* дійсність, розум та мова, природа яких є комплексною, порядок повинен існувати завчасно. Дані основи, імовірно, можуть оформляти себе, проте лише базуючись на чомусь. Адже важливо розуміти: оформляти себе не означає бути причиною власного походження й буття. Можливо допускати такий розвиток, однак не первинне виникнення без передумов. Ці *передумови* – і є *порядок*, всі розглянуті вище основи, найімовірніше, будуються саме на ньому. Отже, ні дійсність, ні пізнання й мову, очевидно, не можна вважати природою порядку – вони є його похідними.

Ідея порядку – це те, що ми можемо схопити. Вона необхідним чином потребує *простір* для формування й позиціонування [Kuntz 1968: 15]. І онтологічна, гносеологічна, лінгвістична та релігійна основи, тобто дійсність, пізнання (розум), мова і Бог – є лише *просторами*, в яких можливо позначити *порядок*. Саме в даних межах і формується тò εἶδος τοῦ κόσμου. Тобто те, як він нам являється, як можливо його зрозуміти. Проте, що є *природою* ідеї порядку? Для того щоб відповісти на це питання, слід встановити природу самого порядку.

Станом на зараз, згідно із принципами останнього, складно визначити, чи може порядок самостворювати, самоконструювати себе, адже це виглядає суперечливим. Здається, що ні. Згідно з цим, *природа порядку*, скоріш за все, лежить поза даними просторами та самим концептом останнього. Це наводить на думку, що порядок у широкому значенні є не тільки первинним атрибутом дійсності, який організовує її саму, а й метафізичною категорією. І тоді термін «порядок» не описує, а тільки обмежує його розуміння як явища. Те що ми здатні позначити цим терміном – є лише певним проявом його

іманентної природи. Виходячи з цього, існування дійсності, систематичне пізнання логічними категоріями, рівно як і умови для формування лінгвістичних конструкцій, понять та концепцій, існують завдяки самому порядку. Дійсність і пізнання обумовлене ним самим. Отже, ми намагаємось виявити загальний устрій всесвіту, тобто його порядок – лише за допомогою основних принципів останнього. Проте чи можливо таким чином пізнати метафізичну *природу* порядку?

Традиційний спосіб пізнання – логіка. Цей *ὄργανος* нам надає сам порядок [Kuntz 1968: 13]. Однак якщо ми пізнаємо лише в атрибутивних межах даного нам порядку, вийти за кордони якого ми не можемо, як не можемо й сконструювати щось, що не було б потенційною актуалізацією цього порядку, і пізнаємо також лише категоріями останнього, накладаючи поняття туди, де вони іноді непридатні, то чи не обмежені й ми самим буттям? Здається, що лімітом нашого пізнання є даний нам порядок. Тому ми, скоріш за все, не зможемо осягнути природу порядку. Відповідно до цього, чи не потребуємо ми зміни нашого способу пізнання? А саме – логіки. Звучить занадто претензійно, тому спробуємо прояснити. У даному випадку логіка розуміється як *слідування за порядком, пізнання завдяки його принципам, розкриття зв'язків*. Тоді вона постає майже єдиним *узагальненням, точним і послідовним* способом пізнання. Ми не здатні вийти за кордони буття, яке визначене порядком, але припускаємо, що зможемо трансгресувати, якщо змінимо сам метод пізнання, тобто спробуємо відійти від логіки в наданому вище значенні. Проте важко навіть уявити, що може бути альтернативою. Швидше все, зрозуміти природу того, що перебуває поза пізнанням та за кордонами порядку, можливо лише за умови, якщо ми не станемо спиратись на звичні нам принципи як першого, так і другого. Імовірно, цей шлях має бути інакшим.

Отже, природа порядку організує все й оформлює його ідею, проте яким чином? На нашу думку, через *фундаментальні та незмінні основи* (їх не слід ототожнювати з ознаками порядку). Хоча наразі ми не можемо розглянути це детальніше, все ж позначимо їх приблизно так: час, простір, матерія, причинність, наявність елементів тощо. Тобто це те, через що речі актуалізуються й оформлюються в бутті. Поза речами та існуванням порядку, на відміну від його природи, є неможливим – принаймні через неспроможність реалізувати свою функціональну частину. Завжди повинно бути «щось», воно має існувати «десь», а ці основи неминуче формують також і «колись» та все інше. Однак і це необхідно сприймати з сумнівом. Тому *природа порядку* лежить поза класичними позначеннями його характеристик та відомого нам розуміння, є іманентною та визначає його самого. А його *ідея* «закладена» в дійсність та позначається в певних просторах (онтологічний, гносеологічний тощо). *Природою* ж тої *εἰδους* тої *κόσμου* є сам *порядок*. І конструювання цієї тої *εἰδους* (*idei*) можливе лише через обумовленість даної дійсності.

Виходить, що *єдина з усіх можливих структура існування* втілює себе в основних та завжди незмінних категоріях, через те, що ми називаємо «порядком». Якби дійсність (будь-яка) і могла бути інакшою, все ж таки її основні принципи залишилися би однаковими. Імовірно, саме через викриття цих принципів вдається виявити *природу* порядку. Хоча, вважаємо також за можливе, що ми лише накладаємо відомі нам категорії туди, де вони непридатні.

Наша основна задача – з'ясувати, чи здатні ми вийти за кордони порядку, який включає в себе звичні для розгляду об'єкти, яка його природа та незмінні основи. Тому важливо також поставити питання, чи можемо ми пізнати та визначити основні принципи порядку, оперуючи тільки їм самим? Виокремлення природи порядку наразі здається складною задачею, але саме тому водночас і необхідною.

Список використаної літератури

- Баумейстер, А. (2000) *Онтологія та аналітика чистого розсудку*, у: *Магістеріум. Історико-філософські студії*, № 3, Київ, сс. 27–37.
- Ковалев, С. Н. (2010) *Диалектика свободы и необходимости в философии Гераклита*, у: *Наука. Релігія. Суспільство*, № 3, Донецьк, Донецький інститут ринку й соціальної політики, сс. 192–199.
- Мельничук, О. Д., Зубілевич, М. І., & Фінчук, Г. В. (2020) *Роль мови в пізнанні світу: семантико-філософський підхід*, у: *Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського. Серія: Філологія. Соціальні комунікації*, вип. 70, № 1(3), сс. 41–45.
- Мелков, Ю. О. (2014) *Становлення людини як суб'єкта пізнання за доби класичної науки*, у: *Філософські проблеми гуманітарних наук*, № 24, Київ, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, сс. 38–43.
- Муляр, В. І. (2014) *Гармонія: концептуальна модель Геракліта*, у: *Лабіринти реальності: збірник наукових праць*, Рубіжне, вид-во СНУ ім. В. Даля, сс. 72–74.
- Порядок*, у: *Великий тлумачний словник сучасної української мови*. URL: <https://1531.slovaronline.com/129196%D0%BF%D0%BE%D1%80%D1%8F%D0%B4%D0%BE%D0%BA>
- Шинкарук, В. І. (ред.) (2002) *Філософський енциклопедичний словник*. Київ: Абрис. 741 с.
- Colman, A. M. (2015) *A Dictionary of Psychology*. 4th ed. Oxford: Oxford University Press. 896 p.
- Comte-Sponville, A. (2013) *Dictionnaire philosophique*. 4th ed. Nürnberg: PUF. 1108 p.
- Diels, H., & Kranz, W. (1903) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmann. 504 p.
- Diggle J. (ed.) (2021) *The Cambridge Greek Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press. 1480 p.

- Hegel, G. (1812) *Wissenschaft der Logik*. Nürnberg: Johann Leonhard Schrag. 1144 p.
- Heidegger, M. (1967) *Sein und Zeit*. 11th ed. Tübingen: Gutmann & Co., Heilbronn. 437 p.
- Hume, D. (2007) *An Enquiry Concerning Human Understanding* (ed. P. Millican). Oxford: Oxford University Press. 305 p.
- Kant, I. (1781) *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Johann Friedrich Hartknoch. 856 p.
- Kuntz, P. G. (ed.) (1968) *The Concept of Order*. Seattle: University of Washington Press. 520 p.
- Lorand, R. (2000) *Aesthetic Order: A Philosophy of Order, Beauty and Art*. London: Routledge. 296 p.
- Preston, C. (2024) *Varna*, in: *Encyclopedia Britannica*. URL: <https://www.britannica.com/topic/varna-Hinduism>.

Illia Moskvina

THE NATURE OF THE IDEA OF ORDER

This article presents philosophical research into the concept of order and its nature as a fundamental principle of the organization of being. The author argues that order is not a derivative of thought or language, but rather an immanent nature of reality which precedes any knowledge and existence and forms being itself. Various ways of understanding of the potential nature of order – ontological, epistemological, linguistic, and religious – are examined to explore possible frameworks for defining its essence. The study posits that order is not merely an attribute of reality, but also its precondition for its actualization. Both reality and the human itself are limited by this inherent order. Special attention is given to the terminological problematic involved in defining order. It is demonstrated that definitions of order are typically drawn up based on its significant features and functional aspects. It is argued that claims about the origin of order from chaos are untenable without sufficient conditions. Accordingly, it is implied that the nature of order has universal categories that constitute any reality and being. However, since this nature is beyond the limits of permissible designations, it is possible to know it only by changing the method of research. Namely, it is necessary to move away from logic as the main method of exposing and reproducing the «hidden» order, since it is conditioned by the order itself.

Keywords: idea of order, ancient philosophy, chaos, ontology, metaphysics, gnosiology, language, logic, causation.

References

- Baumeister, A. (2000) *Ontolohiia ta analityka chystoho rozsudku* [Ontology and analytics of pure reason], in: *Mahisterium*, № 3, p. 27–37. [in Ukrainian].
- Kovalev, S. N. (2010) *Dialektyka svobody i neobkhidnosti v filosofii Heraklita* [Dialectics of freedom and necessity in the philosophy of Heraclitus], in: *Nauka. Relihiia. Suspilstvo*, № 3, p. 192–199. [in Ukrainian].

- Melnychuk, O. D., Zubilevych, M. I., & Finchuk, H. V. (2020) *Rol movy v piznanni svitu: semantyko-filosofskyi pidkhyd* [The role of language in the cognition of the world: a semantic-philosophical approach], in: *Vcheni zapysky*, p. 41–45. [in Ukrainian].
- Melkov, Yu. O. (2014) *Stanovlennia liudyny yak subiekta piznannia za doby klasychnoi nauky* [Becoming of the human as a subject of knowledge in the age of classical science], in: *Filosofski problemy humanitarnykh nauk*, № 24, p. 38–43. [in Ukrainian].
- Muliar, V. I. (2014) *Harmoniia: kontseptualna model Heraklita* [Harmony: conceptual model of Heraclitus], in: *Labirynty realnosti: zbirnyk naukovykh prats*, p. 72–74. [in Ukrainian].
- Poriadok*, in *Velykyi tlumachnyi slovnyk suchasnoi ukrainskoi movy* [Order. Great Explanatory Dictionary of the Modern Ukrainian Language]. URL: <https://1531.slovaronline.com/129196-порядок>. [in Ukrainian].
- Shynkaruk, V. I. (ed.) (2002) *Filosofskyi entsyklopedychnyi slovnyk* [Philosophical Encyclopedic Dictionary]. Kyiv: Abrys. 741 p. [in Ukrainian].
- Colman, A. M. (2015) *A Dictionary of Psychology*. 4th ed. Oxford: Oxford University Press. 896 p.
- Comte-Sponville, A. (2013) *Dictionnaire philosophique*. 4th ed. Nürnberg: PUF. 1108 p.
- Diels, H., & Kranz, W. (1903) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmann. 504 p.
- Diggle, J. (ed.) (2021) *The Cambridge Greek Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press. 1480 p.
- Hegel, G. (1812) *Wissenschaft der Logik*. Nürnberg: Johann Leonhard Schrag. 1144 p.
- Heidegger, M. (1967) *Sein und Zeit*. 11th ed. Tübingen: Gutmann & Co., Heilbronn. 437 p.
- Hume, D. (2007) *An Enquiry Concerning Human Understanding* (ed. P. Millican). Oxford: Oxford University Press. 305 p.
- Kant, I. (1781) *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Johann Friedrich Hartknoch. 856 p.
- Kuntz, P. G. (ed.) (1968) *The Concept of Order*. Seattle: University of Washington Press. 520 p.
- Lorand, R. (2000) *Aesthetic Order: A Philosophy of Order, Beauty and Art*. London: Routledge. 296 p.
- Preston, C. (2025) *Varna*, in: *Encyclopedia Britannica*. Retrieved October 5, 2024 from <https://www.britannica.com/topic/varna-Hinduism>

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2\(42\).333066](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2024.2(42).333066)

УДК 72.036

Вікторія Ляшенко

ФІЛОСОФСЬКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ РОЗРОБКИ СИСТЕМ ПІДТРИМКИ РІШЕНЬ У МЕДИЦИНІ

У статті здійснено філософсько-методологічний аналіз проблем, що виникають на етапах розробки та функціонування систем підтримки рішень (СПР) у медицині. Наголошено, що хоча СПР істотно полегшують клінічну практику, забезпечують підтримку в діагностиці, лікуванні та зменшенні помилок, їхня ефективність значною мірою залежить від концептуальних засад, закладених у структуру системи. Увагу зосереджено на п'яти ключових компонентах СПР (базі знань, інтерфейсі, методах вирішення задач, пояснювальній здібності та здатності набувати знання) та проаналізовано гносеологічні та методологічні труднощі, пов'язані з кожним із них. Розглянуто питання обґрунтованості знання, узгодженості термінології, ролі експертної оцінки, проблеми формалізації та оновлення інформації. Зазначається необхідність міждисциплінарного підходу до створення СПР. Окреслено напрямки подальших досліджень у розвитку СПР та показано, що філософсько-методологічне забезпечення є не лише теоретично значущим, а й практично необхідним для побудови надійних і адаптивних СПР у сучасній медицині.

Ключові слова: *система підтримки рішень у медицині, філософія медицини, філософія та методологія науки, медичне знання, епістемологічні та методологічні моделі медицини, логіка в медицині.*

1. Вступ

Системи підтримки рішень (СПР) у медицині є важливим інструментом для зменшення навантаження на лікарів, зниження рівня стресу та напруження. У сучасних умовах зростаючої складності клінічної практики та дефіциту часу, СПР стають необхідним компонентом забезпечення якості медичної допомоги. Водночас покладання на такі системи актуалізує низку проблем – насамперед питання надійності, безпечності й обґрунтованості їхніх висновків, що тісно пов'язано як з філософськими аспектами природи медичного знання, так і з технічними можливостями обробки великої кількості інформації.

Одним із ключових аспектів клінічної практики є складний процес прийняття рішень щодо діагностики, лікування та профілактики захворювань. Стрімке зростання обсягу медичних знань, а також загальне перевантаження системи охорони здоров'я, висувують до клініцистів високі вимоги: необхідність приймати швидкі та обґрунтовані рішення, враховуючи багатофакторність діагностично-терапевтичного процесу. Використання СПР у клінічній медицині відкриває можливості для перевірки діагнозу або логіки дій, необхідних для його встановлення; полегшує роботу в умовах великого навантаження (дозволяючи зосередитися на складніших випадках) або недостатнього досвіду (зокрема у молодих лікарів), знижуючи ризик

помилку через брак практики; забезпечує дистанційне консультування у випадках віддаленості медичних закладів чи відсутності прямого доступу до фахівців; мінімізує вплив так званого «людського фактору». СПР також ефективні у випадках діагностики рідкісних або неендемичних для певного регіону захворювань. Крім діагностики, ці системи підтримують лікарів у виборі терапевтичного курсу та прогнозуванні можливих небажаних ефектів. Успішне впровадження СПР у медичну практику стимулює подальшу розробку нових систем і вдосконалення вже існуючих. Найбільших успіхів досягають СПР, орієнтовані на вузькі клінічні завдання. Натомість системи загального профілю, наприклад, для широкої терапевтичної практики, потребують частих оновлень і коригувань (див.: [Sadegh-Zadeh 2015; Sutton et al 2020]).

Нерідко критику СПР пов'язують зі швидким зростанням обсягів медичних даних, що нібито унеможлиблює їхчасне оновлення. Проте з упровадженням штучного інтелекту й автоматизованого пошуку знань ця проблема стає менш критичною. Водночас обмежений доступ до інформації – лише одна з багатьох причин потенційних помилок у роботі СПР. У науковій літературі представлено широкий спектр досліджень, присвячених технічним аспектам функціонування таких систем – алгоритмам, інтерфейсам, захисту даних, інтеграції з базами знань (наприклад, [Sutton et al. 2020; Berner, La Lande 2016; Kunhimangalam et al. 2014]). Водночас філософсько-методологічні засади проектування й оцінювання СПР залишаються недостатньо дослідженими. Недостатньо розробленими лишаються такі аспекти, як: що саме вважається знанням у системі; які критерії його обґрунтованості; які пояснення є достатніми для користувача; як забезпечити безпечне оновлення знань.

Тому особливої уваги заслуговує етап проектування СПР. Успішне функціонування таких систем потребує залучення міждисциплінарних знань з медицини, біології, соціології, логіки, математики, інформатики та філософії. Це, у свою чергу, ставить завдання пошуку способів їх інтеграції та рефлексії над методологією цієї інтеграції. Саме цей рівень аналізу дозволяє оцінити не лише ефективність роботи системи, а й епістемологічну обґрунтованість закладених у неї припущень.

Мета цієї статті – проаналізувати філософсько-методологічні проблеми, що виникають на різних етапах створення та функціонування СПР у медицині, здійснивши первинне розмежування цих проблем на окремі групи, спираючись на структурні компоненти СПР.

2. Структурні компоненти СПР. Гносеолого-методологічні питання

Німецький філософ Казем Садех-Заде зазначає, що кожна система підтримки рішень повинна включати такі структурні компоненти: базу знань, інтерфейс, метод вирішення завдань, пояснювальну частину та здатність набувати знання [Sadegh-Zadeh 2015: 719]. Під час створення кожного з цих

компонентів виникають труднощі гносеолого-методологічного характеру. Розглянемо їх окремо для кожного структурного компонента СПР.

2.1. Система бази знань

Система бази знань є однією з ключових складових СПР. Вона включає знання, якими володіє та оперує експертна система у сфері своєї спеціалізації.

2.1.1. Обсяг бази знань

Одним із перших питань, яке постає під час розробки СПР, є визначення обсягу необхідної інформації, що буде задіяна у її роботі, тобто – обсягу бази знань. Цей обсяг має відповідати поставленим завданням, бути обмеженим сферою застосування СПР та функціями, які вона має виконувати.

Так, у базу знань піонерної системи MYCIN включалися лише ті захворювання та їх прояви, що асоціювалися з інфекцією крові або менінгітом. Завданням системи була допомога в діагностиці та призначенні відповідної антибіотикотерапії в умовах обмеженого часу. Інформація про анамнез життя й хвороби, супутні захворювання та стан інших систем організму не враховувалася. Обсяг бази знань цієї СПР був свідомо обмежений, адже її метою була підтримка рішень у ситуаціях, що потребують швидкої діагностики та лікування за умов браку часу й обмеженого доступу до інформації. У випадку таких інфекцій, що мають стрімкий перебіг, процес діагностики нерідко збігається з початком лікування. Тому у цій ситуації можна знехтувати супутніми хворобами та нелетальними ускладненнями — їх не включали до бази знань (детальніше див.: [Sadegh-Zadeh 2015: 719; Buchanan, Shortliffe 1985: 209–301]).

Натомість в іншій системі – INTERNIST-1, розробленій для загальної внутрішньої медицини, знехтувати цими факторами вже неможливо. Тому її база знань є значно ширшою (див.: [Sadegh-Zadeh 2015: 719; Miller et al 1982]).

У сучасній літературі можна натрапити на згадки про СПР, які начебто не використовують базу знань (наприклад, [Sutton et al. 2020; Berner, La Lande 2016]). Однак це, радше, термінологічна неточність – насправді мається на увазі неясність або відсутність явної логіки виводу, хоч термін «non-knowledge based» вже закріпився у літературі.

2.1.2. Кодування інформації для бази знань

Після визначення обсягу інформації постає питання її кодування. Мова лікарів є природною мовою, тоді як для машинної обробки необхідно представити цю інформацію у формалізованому вигляді, придатному для перекладу на мову програмування. Це вимагає послідовного перекладу з природної мови – спершу на мову логіки, а далі – на мову програмування.

Цей процес є складним сам по собі, однак його ускладнює ще й те, що експерти або замовники часто не мають уявлення про особливості формалізації та не завжди можуть чітко подати інформацію, придатну для кодування. З іншого боку, розробники не завжди здатні пояснити або перевірити формальну точність наданих концептів. Додатково складність

виникає через наявність у медичній мові великої кількості слабо визначених, «нечітких» термінів, які потребують особливих підходів до кодування з урахуванням їх багатозначності та контекстної залежності. Звичний підхід «якщо є ознака А – отже, маємо об'єкт Б» у медицині не працює. Ми повернемося до цього питання в розділі, присвяченому методам вирішення завдань. Зараз же зазначимо, що для ефективного кодування інформації під час створення бази знань необхідно дотримуватися трьох критеріїв: інформація повинна бути добре структурованою та придатною для формалізації; експерти мають бути обізнаними в основах формалізації й програмування; мова формалізації та програмування повинна відповідати завданням конкретної СПР.

2.1.3. Консистентність

Важливим критерієм якісної бази знань є її консистентність, що передбачає виключення суперечностей і багатозначності. У створенні СПР не повинні використовуватись терміни, які змінюють своє значення залежно від контексту, або ж, якщо уникнути цього неможливо, контекст має бути чітко визначеним і придатним до формалізації.

Дослідники філософії медицини [Bunge 2013; Lyashenko 2023; Sadegh-Zadeh 2015; Thompson, Upshur 2017] зазначають, що більшість базових медичних термінів мають нечіткі визначення. Це не заважає медикам ефективно оперувати ними в повсякденній практиці, але для СПР така невизначеність може стати джерелом помилок під час вирішення клінічних задач. Важливо знати обмеження у використанні й тлумаченні терміну, та включити ці умови до бази знань. Наразі найбільший потенціал для подолання багатозначності термінів демонструють СПР, побудовані на принципах нечіткої логіки (наприклад, [Kunhimangalam et al. 2014]).

Частково проблема узгодженості базових понять вирішується через використання загальноприйнятих класифікацій міжнародних медичних спільнот, наприклад, база ВООЗ, Cochrane Library, ClinicalKey та інші. Важливу роль для використання цих класифікацій в СПР відіграє методологічна коректність самих класифікацій: розподіл на класи, що не перетинаються; побудова за єдиною ознакою; відповідність науково-практичним задачам поділу тощо. Наприклад, нам не підійде класифікація, яка відносить одне й те саме захворювання до різних класів, або класифікація антибактеріальних препаратів за їх впливом на розвиток плода, якщо СПР орієнтована на геронтологію. Такі класифікації можна використати як додаткові джерела інформації, але не можна спиратися на них як на базу знань.

Особливої уваги потребує класифікація симптомів, через частковий перетин множин симптомів між різними хворобами. Оскільки уникнути такого перетину неможливо, постає питання застосування логіки, яка дозволяє враховувати не лише наявність, а й кількісні й якісні характеристики симптомів – наприклад, нечітка логіка [Sadegh-Zadeh 2015: 723] чи використання теорії ймовірностей.

2.1.4. Експертність. Соціологія та філософія науки

Питання узгодженості понять привертає нашу увагу до ролі експертної групи, що формує базу знань СПР. Саме експертам ми делегуємо право обирати класифікації, поняття, алгоритми дії тощо – на підставі їхнього професійного статусу. Але що ми маємо на увазі під статусом експерта? І яких результатів очікуємо від його роботи?

Уявімо, що перед нами вибір між двома експертами: Експерт А – авторитетний лікар, член численних комітетів, розробник протоколів і алгоритмів, широко визнаних у медичній практиці; автор численних наукових публікацій та підручників, що використовуються в освітніх програмах; Експерт Б – новатор, відомий завдяки нестандартним, але успішним підходам; його публікації викликають жваві дискусії у науковій спільноті. Кого варто обрати для створення бази знань СПР?

Оскільки СПР орієнтована на широку аудиторію і має бути максимальною універсальною, перевагу слід надати експерту А, тому що його підходи узгоджуються з усталеними уявленнями наукової спільноти. Це не означає, що СПР, створена за участі експерта Б, була б неефективною – можливо, її діагностичні й терапевтичні показники навіть перевищували б альтернативу. Проте, з точки зору прогнозованості, безпеки та зрозумілості для користувача, пріоритет надається перевіреним підходам.

Проблема вибору експерта звертає нашу увагу на соціологічні аспекти науки. Тут доречно згадати концепцію парадигм, які згідно з Т. Куном, використовуються як моделі або приклади, що можуть підмінити експліцитні правила як основу для вирішення головоломок нормальної науки. В загальному сенсі під парадигмою розуміється констеляція вірувань, взірців, цінностей, технік тощо, постановки і вирішення наукових задач поширених серед членів наукової спільноти [Kuhn 1996: 174–210]. Якраз вибір між експертом А та експертом Б є прикладом роботи існуючої наукової парадигми, в рамках якої необхідно створювати СПР.

Технічно в базу знань можна внести будь-яку інформацію – наприклад, опис хвороб з погляду китайської медицини, психосоматичну етіологію або навіть астрологічні ознаки захворювань чи причини їх виникнення. Така СПР буде працювати – але лише в рамках відповідної парадигми, а не в рамках сучасної наукової медицини.

Уважний читач може зауважити, що експерти А і Б, по суті, працюють в межах однієї парадигми – і матиме рацію. Але нас цікавить не лише зміст парадигми, а й джерела, звідки черпається знання, і способи його продукування. У «Виникненні та розвитку наукового факту» Л. Флекс ввів поняття езотеричних і екзотеричних кіл науки [Fleck, L., 1979: 105–111]. Експерт А належить до езотеричного кола загальних експертів – тих, хто формує, нормалізує та поширює знання. Експерт Б – частина авангарду, що продукує нове знання, яке ще не верифіковане, часто суперечливе. Авангард науковців має дуже широкий діапазон думок, які часто суперечать одна одній. Таке «ненормалізоване» знання не може бути базою знань СПР.

При створенні СПР необхідно спиратися на когерентні джерела: наукові компендіуми, узагальнюючі монографії. Передові наукові статті – надто індивідуальні, а підручники – надто спрощені. З цього погляду, експерт А виглядає надійнішим кандидатом.

Водночас важливо враховувати кінцевого користувача СПР: це може бути лікар-спеціаліст (залежно від широти спеціалізації) або людина без медичної підготовки. Від цього залежить рівень узагальнення та форма подачі інформації – від загальних порад доступною мовою до конкретних діагностичних і терапевтичних рішень. Якщо СПР, що створена для лікаря, видає лише загальні поради, вона не буде ефективним інструментом – і сенс її допомоги втрачається.

Система бази знань СПР формується в рамках чинної наукової парадигми та спирається на загальноприйняті джерела. Для включення новітніх досягнень потрібен час, аби вони були інтегровані до основного корпусу медичних знань. Чим ширша сфера використання СПР, тим більшим буде розрив між передовим краєм науки і нормалізованим знанням. Цей розрив можуть частково подолати приватні СПР, побудовані на знаннях конкретного автора чи колективу. Однак питання допустимості таких систем (через можливу шкоду) вже переходить у площину етики – і виходить за межі цієї роботи (детальніше про етичні питання СПР див.: [Ziethmann et al. 2025]).

Існують також технічні вимоги до бази знань СПР – прозорість, оновлюваність, адаптивність та здатність до навчання [Michalik et al. 2013: 208–209]. Це надзвичайно важливі, але технічні, аспекти, які не є предметом філософсько-методологічного аналізу, який ми проводимо в цій роботі.

2.2. Інтерфейс системи

Інтерфейс СПР у медицині, звісно, повинен відповідати потребам користувача. По-перше, він має бути зрозумілим і зручним. Водночас важливо, щоб задля спрощення не втрачалися функціональні можливості програми. По-друге, інтерфейс повинен бути інтерактивним. Це не просто довідкова база, а програма, з якою користувач приймає спільне рішення, радиться щодо постановки діагнозу та курсу лікування. У ній мають бути реалізовані алгоритми «ведення розмови», які будуть зрозумілими користувачеві.

Під час розробки інтерфейсу СПР у нагоді стануть знання когнітивних наук, філософії свідомості, гносеології та соціальної філософії, адже користувачі таких систем мають різні фізичні, когнітивні та соціальні передумови.

В інтерфейсі доцільно передбачити можливість отримання додаткової інформації, зокрема тлумачення термінів чи пояснення діагностичного процесу (про пояснювальну здібність системи йтиметься у пункті 2.4). Інтерфейс має бути багатофункціональним, але водночас не перевантаженим, тобто залишатися інтерактивним і відповідати загальним вимогам до СПР.

2.3. Метод вирішення задач

Вибір логіки є ключовим для такої складової СПР, як «метод вирішення задач». Використання певної логічної структури визначає діапазон можливостей і сфер застосування системи. Наприклад, «вимовність» медичної проблематики мовами класичної логіки предикатів першого порядку, модальної чи нечіткої логіки буде різною – і це істотно впливає на межі використання СПР. «Вимовність» логічної мови – необхідний, але недостатній критерій її вибору. Нас цікавить не лише те, що ми можемо сказати цією мовою, але й що ми можемо зробити за її допомогою. Адже мова логіки – це також метод, за допомогою якого СПР вирішує задачі. А задачі такої системи вимагають високої оперативності обраної логічної мови.

Обираючи логіку, потрібно враховувати, що її інструменти мають відповідати специфіці завдань системи. Якщо СПР має справу з варіативністю, пошуком рішень у складних випадках із численними точками перетину, логіка має бути тою, що здатна працювати з такими об'єктами. У сучасних системах часто застосовують комбінацію кількох логік на різних етапах розробки та функціонування СПР (див.: [Berner, La Lande 2016; Sadegh-Zadeh 2015: 729–731]).

Варто зазначити, що спроби виявлення логічних структур, що лежать в основі діагностичних та терапевтичних рішень в медицині, показали, що до «медичної» логіки найбільш наближеними є некласичні логіки, зокрема різновиди модальної та нечіткої логіки [Sadegh-Zadeh 2015: 401–461]. Це варто враховувати при виборі логічної мови для вирішення задач СПР.

В останні роки з'явилися СПР, що працюють на основі нейромереж, зокрема LLM (Large Language Models) [Sutton et al. 2020]. Їх іноді називають *non-knowledge-based models*, що, на нашу думку, вводить в оману. Ці системи також використовують бази знань, однак правила виводу у них не прописані явно. Тому було б коректніше називати їх *non-logic-based models*. Суттєві недоліки таких СПР – неможливість передбачити їхні рішення та схильність до «галюцинацій» (тобто вигадування неіснуючої інформації). Водночас їхній контекстний аналіз за принципом подібний до роботи нечіткої логіки, хоча й із вищим ризиком помилок. Вони ніби імітують фреймове мислення фахівців, наближаючись до природних форм міркування у медицині. Невизначеність результату суттєво обмежує використання нейромереж у СПР, однак їхнє поєднання з іншими методами вирішення задач має великий потенціал у майбутньому.

2.4. Пояснювальна здібність

Система повинна бути спроможна пояснити свою відповідь користувачу. Алгоритм та відповідні пункти цього пояснення закладаються розробниками цієї системи. Тут ми стикаємося з проблемою обґрунтування знання СПР. Що буде достатнім обґрунтуванням відповіді чи поради для лікаря: – посилання на сучасні наукові дослідження? – пояснення механізму дії того чи іншого препарату чи біохімічної сторони перебігу певного процесу? – наявність клінічних доказів дієвості терапевтичного методу? –

авторитетність компанії чи країни, що проводила дослідження? Що є важливішим – наявність розробленої теорії чи практики? Вирішення цих питань лягає на плечі експертів, що розробляють ці програми. Їхні рішення ґрунтуються на власному досвіді, науковій школі, до якої належить експерт, а також на прийнятих у сучасній науці поглядах. Враховуючи те, що медицина є сферою, в якій постійно щось змінюється (від відкриття нового фактору в перебігу хвороби, який раніше не враховувався, до сутнісних змін у поглядах на механізми розвитку відповіді організму на захворювання), база, якою користується система для пояснень, буде відставати від сучасного стану знань. До проблеми можливості набувати нові знання ми повернемося згодом.

Також присутні суто технічні питання: – який обсяг пояснення буде вважатися достатнім у тому чи іншому випадку? – наскільки розгорнутим воно повинно бути? – чи повинна існувати можливість уточнення або отримання більш розгорнутої відповіді? – та інші аспекти, пов'язані з форматом, повнотою й адаптивністю пояснень. Відповіді залежать від технічних можливостей обраної мови, цілей і завдань системи підтримки рішень, а також матеріального забезпечення її реалізації. Наприклад, якщо програма створюється для прийняття рішень за відсутності доступу до мережі Інтернет та в умовах обмежених ресурсів оперативної пам'яті – для роботи в екстрених ситуаціях – то її базу знань необхідно буде звести до мінімально необхідної інформації, залишивши лише критично важливі пояснення та оптимізувавши кількість кроків, потрібних для виконання завдань у запропонованих умовах.

Існує суто технічний погляд на цю проблему – що прозорість записаних правил і є пояснювальною здібністю [Michalik et al. 2013]. Але це – якщо не виходити за межі самої системи. У цій роботі ми дивимося з мета-рівня експертів, що створюють СПР і закладають у неї певні правила-пояснення. Але ці правила-пояснення є «аксіомами» цієї програми і не виходять за її межі. А ось чому саме вони були обрані як пояснювальні, чому ми визнали їх достатньо обґрунтованими для використання як у цій системі, так і самі по собі – це вже питання до філософії наукового пізнання.

2.5. «Набування» знань

Повертаючись до питання набуття знань, ми бачимо два аспекти, необхідні для його вирішення. По-перше, це доступ системи до інформаційних баз з медичної тематики, що постійно оновлюються. По-друге, можливість удосконалення СПР розробниками шляхом додавання нових алгоритмів пошуку інформації, розв'язання задач і формування відповідей, а також оновлення системи до більш сучасної версії.

Щодо першого, важливого значення набуває здатність системи шукати, сортувати, оцінювати та інтегрувати нову інформацію. У гонитві за використанням найсучасніших знань є ризик завдати шкоди, впровадивши неперевірену або хибну інформацію, наприклад щодо дії нового препарату. Таким чином, джерело нової інформації обов'язково має бути

підконтрольним – як експертній групі, так і технічно (автоматично) – на предмет дотримання необхідних умов для включення цієї інформації до бази, якою користується СПР. Це, своєю чергою, призводить до затримки в оновленні системи. Таку затримку можна мінімізувати, надаючи СПР доступ до сучасних верифікованих медичних баз знань, проте залишаються відкритими питання вибору джерела та технічної можливості інтегрувати оновлення в уже функціонуючу систему.

Зазначимо, що критерій оновлюваності бази знань деякими дослідниками СПР віднесено до внутрішньої «машинерії» бази знань [Michalik et al. 2013: 208]. Проте, на нашу думку, це також мета-системний параметр, який не є частиною бази знань, а формує її ззовні. При зміні парадигми – наприклад, переході від доказової до персоналізованої медицини – змінюється не лише зміст бази знань, а й сама логіка збору даних, побудови висновків і критеріїв обґрунтування. У таких випадках функція оновлення не може залишатися внутрішньою частиною системи: вона потребує втручання на мета-рівні, яке охоплює переоцінку способів представлення знання, визначення нових джерел довіри та реконфігурацію самої логіки роботи СПР.

3. Висновок

Розробка систем підтримки рішень у медичній сфері вимагає чіткого розмежування задач на концептуальному (структура медичного знання та його інтерпретації обґрунтування знань, закладених у систему, визначення меж пояснювальної здатності ті інше) та технічному (програмна реалізація, структурування інформації, технічні аспекти оновлення системи) рівнях.

Системи підтримки рішень є перспективною галуззю у сфері використання інформаційних технологій у медицині. За належного рівня реалізації вони можуть бути дуже корисними, проте їх розробка – це складний і багатовимірний процес, що вимагає роботи команди експертів. Також необхідна команда експертів, які здійснюватимуть оцінку пресупозицій, на яких базувалося створення таких систем – частина з яких належить до епістемології, методології наукового пізнання та логіки.

Тобто перший етап розробки СПР – це процес оптимального втілення всіх структурних елементів системи у відповідності до її цілей. Другий етап є своєрідним мета-аналізом системи – поглядом на готовий продукт із системної точки зору, перевіркою його на смислово-структурну конгруентність. Група експертів як першого, так і другого етапу має бути мультидисциплінарною. І бажано, щоб ця мультидисциплінарність полягала не лише в наявності представників різних спеціальностей, а й у тому, щоб самі фахівці володіли кількома сферами експертності. Це дозволить якісніше інтегрувати знання у функціонал СПР.

Філософсько-методологічні проблеми, що виникають під час створення СПР вказують на важливість більш прискіпливого погляду на епістемологічний та методологічний базис, задіяний в цьому процесі.

На основі здійсненого аналізу доцільно окреслити перспективи можливих подальших досліджень філософсько-методологічного забезпечення СПР:

- поглиблене дослідження логіки формалізації знань у контексті розбіжностей між клінічним мисленням і структурою програмних рішень, включно з філософським аналізом рівнів абстракції, що використовуються на різних етапах моделювання;

- концептуалізація структури знань у СПР;

- епістемологічне осмислення пояснювальної здатності СПР: як вибудовується обґрунтування рішень у системі та наскільки воно релевантне для лікаря і пацієнта;

- уточнення критеріїв оновлення та надійності медичних знань, зокрема в контексті експертності, валідності джерел та онтологічної сумісності нових відомостей із уже закладеними в систему;

- розробка філософсько-методологічної моделі багаторівневої міждисциплінарної кооперації, що дозволить не лише координувати внесок фахівців різного профілю, а й усвідомлено інтегрувати їхні підходи у межах загального конструкту СПР.

Таким чином, філософія та методологія науки виступають не лише як аналітичні інструменти, а як необхідна основа для підвищення ефективності, надійності й внутрішньої узгодженості систем підтримки рішень у медицині. Вони задають рамки осмисленого конструювання таких систем, дозволяють виявити і попередити потенційні проблеми, як на етапі проектування так і на етапі використання СПР. Подальша розробка філософсько-методологічного підґрунтя є не лише теоретичним завданням, а практичною передумовою для створення СПР, які здатні гармонійно інтегруватися в медичну практику та бути надійним помічником під час прийняття медичних рішень.

Список використаної літератури

- Berner, E. S., La Lande, T. J. (2016) *Overview of Clinical Decision Support Systems*, in: Berner, E. S. (ed.) *Clinical Decision Support Systems. Theory and Practice. Third Edition*, Cham, Springer International Publishing Switzerland, pp 3–22.
- Buchanan, B., Shortliffe, E. H. (1985) *Rule-Based Expert Systems. The MYCIN Experiments of the Stanford Heuristic Programming Project*, Reading, MA, Addison-Wesley, 702 p.
- Bunge, M. (2013) *Medical Philosophy: Conceptual Issues in Medicine*, Singapore, World Scientific Publishing Co Pte Ltd, 288 p.
- Fleck, L. (1979) *Genesis and Development of a Scientific Fact*, Chicago, University of Chicago Press, 222 p.
- Kuhn, T. (1996) *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 212 p.
- Kunhimangalam, R., Ovalath, S., Joseph, P. K. (2014) *A Clinical Decision Support System with an Integrated EMR for Diagnosis of Peripheral*

- Neuropathy*, in: *Journal of Medical Systems*, vol. 38, article 38. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10916-014-0038-9>
- Lyashenko, D. (2023) *Some Metaphysical Problems Concerning the Subject Matter of Medical Knowledge*, in: *Людина як цілісність*, Одеса, Одеський національний медичний університет, с. 52–64.
- Michalik, K., Kwiatkowska, M., Kielan, K. (2013) *Application of Knowledge-Engineering Methods in Medical Knowledge Management*, in: Seising, R., Tabacchi, M. (eds.) *Fuzziness and Medicine: Philosophical Reflections and Application Systems in Health Care*, Berlin Heidelberg, Springer-Verlag, pp. 205–214.
- Miller, R. A., Pople, H. E. Jr., Myers, J. D. (1982) *INTERNIST-1: An Experimental Computer-Based Diagnostic Consultant for General Internal Medicine*, in: *New England Journal of Medicine*, vol. 307, pp. 529–537.
- Sadegh-Zadeh, K. (2015) *Handbook of Analytic Philosophy of Medicine*, Berlin, Springer, 1224 p.
- Sutton, R. T., Pincock, D., Baumgart, D. C. (2020) *An Overview of Clinical Decision Support Systems: Benefits, Risks, and Strategies for Success*, in: *npj Digital Medicine*, vol. 3, article 17. DOI: <https://doi.org/10.1038/s41746-020-0221-y>
- Thompson, R. P., Upshur, R. (2017) *Philosophy of Medicine: An Introduction*, London, Taylor & Francis Ltd, 206 p.
- Ziethmann, P., Elia, M., Stieler, F., Bauer, B., Welzel, J., Schlögl-Flierl, K. (2025) *Clinical Decision Support Systems at the Intersection of Technology and Ethics: A Critical Analysis of the Ethical Guidelines Issued by the German Medical Association*, in: *Digital Society*, vol. 4, article 15. DOI: <https://doi.org/10.1007/s44206-025-00175-w>

Viktoriia Lyashenko

PHILOSOPHICAL AND METHODOLOGICAL PROBLEMS IN THE DEVELOPMENT OF DECISION SUPPORT SYSTEMS IN MEDICINE

This article presents a philosophical and methodological analysis of the problems that arise during the development and functioning of decision support systems (DSS) in medicine. While DSS significantly facilitate clinical practice by supporting diagnosis, treatment decisions, and reducing errors, their effectiveness largely depends on the conceptual foundations embedded in their design. The analysis focuses on five key components of DSS – the knowledge base, interface, problem-solving methods, explanatory facility, and the ability to acquire knowledge – and explores the epistemological and methodological challenges associated with each of them. The paper addresses issues such as the justification of knowledge, terminological consistency, the role of expert judgment, as well as the challenges of formalization and knowledge updating. The necessity of an interdisciplinary approach to DSS design is emphasized. The article outlines future directions for research and argues that philosophical and methodological support

is not only of theoretical significance but also a practical requirement for building reliable and adaptive DSS in modern healthcare.

Keywords: clinical decision support system (CDSS), philosophy of medicine, philosophy and methodology of science, medical knowledge, epistemological and methodological models of medicine, logic in medicine.

References

- Berner, E. S., La Lande, T. J. (2016) *Overview of Clinical Decision Support Systems*, in: Berner, E. S. (ed.) *Clinical Decision Support Systems. Theory and Practice. Third Edition*, Cham, Springer International Publishing Switzerland, pp 3–22.
- Buchanan, B., Shortliffe, E. H. (1985) *Rule-Based Expert Systems. The MYCIN Experiments of the Stanford Heuristic Programming Project*, Reading, MA, Addison-Wesley, 702 p.
- Bunge, M. (2013) *Medical Philosophy: Conceptual Issues in Medicine*, Singapore, World Scientific Publishing Co Pte Ltd, 288 p.
- Fleck, L. (1979) *Genesis and Development of a Scientific Fact*, Chicago, University of Chicago Press, 222 p.
- Kuhn, T. (1996) *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 212 p.
- Kunhimangalam, R., Ovalath, S., Joseph, P. K. (2014) *A Clinical Decision Support System with an Integrated EMR for Diagnosis of Peripheral Neuropathy*, in: *Journal of Medical Systems*, vol. 38, article 38. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10916-014-0038-9>
- Lyashenko, D. (2023) *Some Metaphysical Problems Concerning the Subject Matter of Medical Knowledge*, in: *Liudyna iak tsilisntist [Human being as a wholeness]*, Odesa, Odesa National Medical University, pp. 52–64.
- Michalik, K., Kwiatkowska, M., Kielan, K. (2013) *Application of Knowledge-Engineering Methods in Medical Knowledge Management*, in: Seising, R., Tabacchi, M. (eds.) *Fuzziness and Medicine: Philosophical Reflections and Application Systems in Health Care*, Berlin Heidelberg, Springer-Verlag, pp. 205–214.
- Miller, R. A., Pople, H. E. Jr., Myers, J. D. (1982) *INTERNIST-1: An Experimental Computer-Based Diagnostic Consultant for General Internal Medicine*, in: *New England Journal of Medicine*, vol. 307, pp. 529–537.
- Sadegh-Zadeh, K. (2015) *Handbook of Analytic Philosophy of Medicine*, Berlin, Springer, 1224 p.
- Sutton, R. T., Pincock, D., Baumgart, D. C. (2020) *An Overview of Clinical Decision Support Systems: Benefits, Risks, and Strategies for Success*, in: *npj Digital Medicine*, vol. 3, article 17. DOI: <https://doi.org/10.1038/s41746-020-0221-y>
- Thompson, R. P., Upshur, R. (2017) *Philosophy of Medicine: An Introduction*, London, Taylor & Francis Ltd, 206 p.

- Ziethmann, P., Elia, M., Stieler, F., Bauer, B., Welzel, J., Schlögl-Flierl, K. (2025) *Clinical Decision Support Systems at the Intersection of Technology and Ethics: A Critical Analysis of the Ethical Guidelines Issued by the German Medical Association*, in: *Digital Society*, vol. 4, article 15. DOI: <https://doi.org/10.1007/s44206-025-00175-w>

Стаття надійшла до редакції 17.10.2024

Стаття прийнята 7.11.2024

ЗМІСТ

Розділ 1. СПАДЩИНА КАНТА ТА СУЧАСНІСТЬ

Роджеро О. Філософія Канта в межах великого часу: до 300-ї річниці з дня народження (частина 1).....	7
Raikhert K. Immanuel Kant's 'experiment of pure reason'.....	15
Кирилюк О. Чи відповідають основні категоричні імперативи критеріям І. Канта? Іронічна проекція.....	23
Афанасьєв О. І. Кант і гуманітарні науки.....	30
Бородіна Н. Брехня як неприпустима жорстокість у теорії Канта.....	39

Розділ 2. ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ ІНТЕНЦІЇ В СВІТОВІЙ КУЛЬТУРІ

Сумченко І., Готинян-Журавльова В. Міф як форма проєктивності: неокантіанська концепція Е. Кассіра.....	51
Ковальова Н., Левченко В. Критична рецепція П. М. Біцилії культурно-історичних поглядів Шпенглера.....	59
Кіпаренко К. Концепція політичного Карла Шмітта.....	73
Ляшенко Д. Метафізика системності у реконструкції гіломорфізму А. Уйомова.....	83

Розділ 3. СВІТЛО РОЗУМУ:

ФІЛОСОФСЬКІ ТА КУЛЬТУРОЛОГІЧНІ ШТУДІЇ

Шевцов С. Щодо наукової складової свідомо ненаукової картини світу.....	102
Кашуба М., Сініцина А. Проблеми розвитку української культури в умовах постмодерну й глобалізації.....	124
Маслов І. Ре-енчантмент у добу постностальгії: трансформації сакрального в постсекулярній культурі.....	134
Zolotarova K. Sacred texts as a source of the Buddhist visual tradition: The Japanese iconometric corpus.....	148
Москвін І. Природа ідеї порядку.....	165
Ляшенко В. Філософсько-методологічні проблеми розробки систем підтримки рішень у медицині.....	176

CONTENTS

Section 1. KANT'S HERITAGE AND THE PRESENT

Rodzhero O. Kant's philosophy within the boundaries of deep time: on the 300th anniversary of his birth (Part 1).....	7
Raikhert K. Immanuel Kant's 'experiment of pure reason'.....	15
Kyrylyuk O. Do the main categorical imperatives meet I. Kant's criteria? Ironical answer.....	23
Afanasiev O. I. Kant and the humanities.....	30
Borodina N. Lying as unacceptable cruelty in Kant's theory.....	39

Section 2. THE HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL INTENTIONS IN
WORLD CULTURE

Sumchenko I., Hotynian-Zhuravlova V. Myth as a form of projectivity: E. Cassirer's Neo-Kantian concept.....	51
Kovalova I., Levchenko V. Critical reception of Spengler's cultural-historical views by P. M. Bitsilli.....	59
Kiparenko K. The conception of political of Carl Schmitt.....	73
Lyashenko D. The metaphysics of systemicity in the reconstruction of A. Uymov's shylomorphism.....	83

Section 3. THE LIGHT OF REASON: THE PHILOSOPHICAL AND
CULTURAL STUDIES

Shevtsov S. To the scientific component of a deliberately unscientific picture of the world.....	102
Kashuba M., Sinitsyna A. Problems of the development of Ukrainian culture in the context of postmodernism and globalization.....	124
Maslov I. Reenchantment in the age of post-nostalgia: Transformations of the sacred in postsecular culture.....	134
Zolotarova K. Sacred texts as a source of the Buddhist visual tradition: the Japanese iconometric corpus.....	148
Moskvin I. The nature of the idea of order.....	165
Lyashenko V. Philosophical and methodological problems in the development of decision support systems in medicine.....	176

ВИМОГИ ДО ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

- ставити проблему в загальному вигляді і зазначати 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 та 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 відповідно до алфавіту з 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 напочатку стоять прізвище автора джерела з списку літератури, а потім 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, науковий ступінь, звання, адреса (службова і домашня), телефони. Адреса електронної пошти автора – обов'язкова.

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

Δόξα / Докса : зб. наук. пр. з філософії та філології. Одеса : Акваторія, 2024. Вип. 2(42) : Кантіана: критика та доля філософування. 192 с.

Це видання – сорок другий випуск збірника наукових праць з філософії та філології. В статтях розглядаються філософська спадщина Іммануїла Канта й окремі питання історії філософії, культурології та філології.

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

Δόξα / Doxa : collected scientific articles on Philosophy and Philology. Odesa : Aquatoria, 2024. Iss. 2(42): Kantiana: Critique and the Fate of Philosophizing. 192 p.

This edition is the forty-second issue of collecting scientific papers on philosophy and philology. The papers focus on the philosophical legacy of Immanuel Kant and specific topics in the history of philosophy, cultural studies, and philosophy.

For specialists in philosophy, cultural studies, and philology, for graduate students and students of the humanities, and for the general public.

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

Згідно з Рішенням Національної ради України
з питань телебачення і радіомовлення № 1050 від 28.03.2024 р.
збірник зареєстрований як друковане медіа і внесений до
Реєстру суб'єктів у сфері медіа з ідентифікатором R30-03680.

Адреса редакції:

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

Підписано до друку 20.12.2024 р.

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

Друк офсетний. Обліково-видавн. арк. 12,2.

Наклад 300 пр.

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