

НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
«КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ»

**НАУКОВІ ЗАПИСКИ НаУКМА
ФІЛОСОФІЯ ТА РЕЛІГІЄЗНАВСТВО**

**ТОМ 14
2024**

Науковий журнал ♦ Виходить двічі на рік ♦ Заснований у 1996 р.

Київ
2024

**Національний університет «Києво-Могилянська академія»
заснував видання «Наукові записки НаУКМА» 1996 року**

«Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство» (англ. NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies) — науковий рецензований журнал відкритого доступу, що публікує оригінальні статті та дослідницькі матеріали в галузі філософських наук і релігієзнавства.

У 1996–2017 рр. виходив друком як частина багатосерійного видання «Наукові записки НаУКМА» (серія «Філософія та релігієзнавство»). З 2018 р. — «Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство». Виходить двічі на рік.

Пропонований том містить низку статей, присвячених філософським проблемам сучасності, історії філософської думки, а також розвитку релігієзнавчих студій. У статтях Олександри Амельченко, Стефанії Сидорової, Олександра Маєвського та Ксенії Мейти аналізуються досвід війни та його суб'єктність крізь оптику провідних сучасних філософських підходів, епістемічне пригнічення українських голосів у сучасному західному академічному просторі, механіка міркування великих мовних моделей, а також філософське значення експериментальної літературної творчості. Вміщені у цьому томі історико-філософські розвідки Юрія Сватка, Артемія Смірнова, Вахтанга Кебуладзе та Назара Матьовки присвячені культурно-символічній картині світу латинського християнського середньовіччя, німецькому романтизму як історичному і філософському феномену, зв'язку антропології, історії та політики у філософії Макса Шелера та граматичним дослідженням Людвіга Вітгенштайна. У статті Сергія Головащенко продемонстровано ефективність застосування рольової гри як варіантної моделі навчально-методичної взаємодії з першоджерелами при викладанні дисципліни «Історія християнства». Огляд Юлії Розумної знайомить читачів із новітніми англомовними дослідженнями щодо ролі жінок в історії християнства.

Журнал адресовано науковцям, викладачам закладів вищої освіти, докторантам, аспірантам, магістрантам, усім, хто цікавиться філософією та релігієзнавством.

Мови видання: українська, англійська

Редакційна колегія

Вадим Менжулін, д-р філос. наук, професор (Національний університет «Києво-Могилянська академія») — голова редколегії, головний редактор

Марія Грація Бартоліні, Dr. habil (Міланський університет, м. Мілан, Італія)

Сергій Головащенко, д-р філос. наук, доцент (Національний університет «Києво-Могилянська академія»)

Лариса Довга, д-р філос. наук, доцент (Національний університет «Києво-Могилянська академія»)

Олександр Еткінд, PhD, професор (Європейський університетський інститут, м. Флоренція, Італія)

Анатолій Єрмоленко, д-р філос. наук, член-кореспондент НАН України (Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України)

Сергій Йосипенко, д-р філос. наук, ст. наук. співроб. (Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України)

Анатолій Колодний, д-р філос. наук, професор (Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України)

Саймон Крічлі, PhD, професор (Нова школа соціальних досліджень, Нью-Йорк, США)

Михайло Мінаков, д-р філос. наук, доцент (Інститут Кеннана, Міжнародний науковий центр імені Вудро Вільсона, м. Вашингтон, США)

Томас Немет, PhD, професор (Нью-Йоркський університет, м. Нью-Йорк, США)

Яків Рабкін, PhD, професор (Монреальський університет, м. Монреаль, Канада)

Марина Ткачук, д-р філос. наук, професор (Національний університет «Києво-Могилянська академія»)

В'ячеслав Циба, канд. філос. наук (Національний університет «Києво-Могилянська академія»)

Людмила Пастушенко, канд. філос. наук (Національний університет «Києво-Могилянська академія») — відповідальний секретар

Ярина Юринець (Національний університет «Києво-Могилянська академія») — технічний секретар

Здійснюється подвійне анонімне рецензування матеріалів

Засновник і видавець:

Національний університет
«Києво-Могилянська академія»

Ідентифікатор у Реєстрі суб'єктів у сфері медіа:
R40-04351

Внесено до Переліку наукових фахових видань України,
в яких можуть публікуватися результати
дисертаційних робіт на здобуття наукових ступенів
доктора наук, кандидата наук та ступеня доктора філософії,
категорія «Б» (наказ МОН України від 02.07.2020 № 886)

УДК 165.42.62:355.01

DOI: 10.18523/2617-1678.2024.14.3-11

Амельченко О. Є.

<https://orcid.org/0000-0002-6707-1538>

ДОСВІД ВІЙНИ ТА ЙОГО СУБ'ЄКТНІСТЬ КРИЗЬ ОПТИКУ ПРОВІДНИХ СУЧАСНИХ ФІЛОСОФСЬКИХ ПІДХОДІВ

Статтю присвячено визначенню того, які сучасні філософські підходи є найбільш релевантними для опису досвіду людей під час війни. Ключовим у цьому плані постає питання про суб'єкта війни. Авторка виходить із того, що в сучасному філософському дискурсі війни переважає підхід, сформований у рамках аналітичної філософської традиції. Однак, як показано у статті, наявним в арсеналі останньої інструментам бракує методів для опису безпосереднього людського досвіду. Зокрема, війну розуміють як продовження політики, і тому суб'єктність мають лише ті, хто приймає керівні рішення щодо ведення війни. Деяко інший підхід пропонують представники комунікативної практичної філософії та етики спільної відповідальності. Однак здійснений у статті аналіз основоположних робіт Карла-Отто Апеля та Юргена Габермаса, а також їхніх статей-реакцій на військові конфлікти демонструє, що й цьому підходу бракує досвідного виміру. Подолання цієї обмеженості можна знайти у представників феноменології і постструктуралізму. Зокрема, як показано у статті, в роботах Емануеля Левінаса і Яна Паточки можна знайти альтернативні визначення війни і належний інструментарій для опису досвіду перебування на фронті. Наприклад, у Е. Левінаса війна постає як основа політики, у Я. Паточки — як основа для сучасного політичного «миру». Авторка наводить паралелі між цими визначеннями й поглядами Мішеля Фуко, який визначав політику як продовження війни. Як і Е. Левінас і Я. Паточка, М. Фуко стверджував, що суб'єктність має той, хто перебуває на війні. Окрім того, проаналізовано погляди Жюльєн Дельоза і Фелікса Гваттарі, які описували війну як явище, покликане знищити політику як таку, внаслідок чого суб'єктами війни у їхній оптиці постали військові. На підставі аналізу зазначених підходів авторка доходить висновку, що саме постструктуралістський і феноменологічний підходи здатні повернути суб'єктність людям, які переживають війни. Це робить ці підходи більш суголосними з дійсністю і новітніми тенденціями осмислення феномену війни у різних суміжних із філософією галузях.

Ключові слова: філософія, історія філософії, філософія війни, філософія досвіду, досвід війни, аналітична філософія, комунікативна практична філософія, феноменологія, постструктуралізм.

Нині дослідники, які працюють у різноманітних галузях (міжнародні відносини, критичні дослідження милітаризму, феміністичні студії, сучасні історичні, соціологічні та географічні дослідження війни й навіть дослідження впливу війни на довкілля (Sylvester, 2013; McSorley, 2013; Managhan, 2020; Marzec, 2015)), усе більше надають уваги особистому досвіду людей під час війни, зокрема досліджують війну як тілесний досвід. Осмислення людського досвіду — одна з провідних тем сучасних філософських досліджень, зокрема й в Україні. Різним аспектам філософії досвіду присвячені, наприклад,

праці таких дослідників, як Андрій Богачов (Богачов, 2011), Вахтанг Кебуладзе (Кебуладзе, 2012), Вадим Менжулін (Менжулін, 2013) тощо, однак філософське осмислення власне досвіду війни ще не набуло належного розвитку. Натомість у поширеному на сьогодні філософському вивченні феномену війни домінує надіндивідуальний, універсалістський підхід, який цей досвід розглядає передовсім у логічному та загальному морально-політичному ключі. Подібна проблематизація феномену війни сучасними філософами, фактично, не залишає місця для агентності окремих людей під час війни, надаю-

чи статус суб'єктності лише політикам і головнокомандувачам.

Аналітична філософія, яка залишається найпоширенішим у філософії XXI ст. підходом до вивчення війни, є наочним прикладом цього обмеження. В основі аналітичного підходу лежить погляд на війну як на продовження політики іншими методами. Цей підхід остаточно сформулював ще у XIX ст. прусський генерал Карл фон Клаузевіц (Клаузевіц, 2023), проте його основи можна знайти ще у працях Аристотеля (Аристотель, 2000). Аналітичні філософи фокусуються у своїх дослідженнях війни передусім на воєнній силі та моральності її застосування державами. Незалежно від того, виступають аналітичні філософи прибічниками теорії справедливої війни чи ні, про індивідуальний досвід під час війни їм не йдеться (Jeff McMahan, 1996; Michael Walzer, 1977). Навіть у тих випадках, коли деякі теоретики справедливої війни, зокрема деонтологи чи консеквенціалісти, повертають суб'єктність людям під час війни, вони обмежуються верховними головнокомандувачами (Benbaji, 2018). Ба більше, останні наділяються суб'єктністю лише в контексті моральності рішень, які вони приймають. Навіть солдати у такій концепції є лише тими, хто дотримується наказів, тож не мають власної суб'єктності. А питання про те, як війна впливає на життя цивільних людей, постає в аналітичних дослідженнях війни лише в контексті того, чи є моральним жертвувати їхнім життям задля досягнення певних військових цілей.

Критичною щодо аналітичної філософії є сучасна комунікативна практична філософія, зокрема такі її представники, як Карл-Отто Апель (1922–2017) та Юрген Габермас (нар. 1929 р.), які запропонували відмовитися від розуміння етики, яке притаманне аналітичній філософії, та взятися перевизначити поняття моралі. Зокрема, К.-О. Апель закидав аналітичним філософам нездатність раціонально обґрунтувати інтерсуб'єктивно чинні етичні норми, а, отже, й забезпечити інтерсуб'єктивну чинність вільному погодженню між представниками різних інтересів, яке лежить в основі демократичних інститутів (Апель, 2009, с. 25). Він стверджував, що наукове розуміння раціональності, яке є засадничим у аналітичній філософії, не приписує обов'язку щодо прийняття та дотримання умов вільного погодження. Відповідно до цього, він констатував і описав кризу міжнародних відносин, у якій перебуває світ через те, що домовленостей дотримуються лише за тих умов, якщо й допоки вони є вигідними усім сторонам.

Конструюючи власну альтернативу аналітичній моральній філософії, К.-О. Апель запропонував дотримуватися нової етики відповідальності, яка мала б ґрунтуватися на спільній зацікавленості у виживанні людства. Така етика, на його думку, мала би бути побудована на новому розумінні раціональності як компетенції людини раціонально аргументувати та відповідально ставитись до взаємин з іншими співрозмовниками. Він назвав цю компетенцію розумом і визначив її як інтерсуб'єктивну логічну інстанцію, в основі якої лежить комунікація та прагнення порозуміння (Бюлер, 2022, с. 8). На основі такого розуміння раціональності К.-О. Апель запропонував раціональне обґрунтування інтерсуб'єктивної чинності етики солідарної відповідальності, яку він будував на основі комунікативної філософії. Проте його підхід видає свою обмеженість, зіштовхуючись із такими подіями в історії людства, які унеможливають ведення комунікації. Ідеться передусім про війну, але також і про інші політичні конфлікти.

Зокрема, у своїй статті 2001 р. «Про відносини між етикою, міжнародним правом і політично-військовою стратегією у наш час» К.-О. Апель описав виклики, з якими зіткнулася практична філософія через конфлікт у Косово. Внаслідок цього конфлікту постало питання про ієрархічний порядок у відносинах між етикою, правом та стратегічною раціональністю. К.-О. Апель стверджував, що коли основи правопорядку позитивного права виявляються недієвими, потрібно покладатися на універсальну етику відповідальності (Apel, 2001, р. 30). Проте він сам зауважив, що основна ідея цієї етики — вирішувати етичні проблеми шляхом аргументації — не спрацьовує, якщо інший обирає для вирішення конфлікту стратегічні або військові методи.

Варто зазначити, що цю проблематичність застосовності етики відповідальності до сучасних реалій зауважив український дослідник практичної філософії Анатолій Єрмоленко. У своїй статті «Етика дискурсу Карла Отто Апеля як “перша філософія” третьої парадигми» він стверджує, що «попри те, що дискурсивні практики під час війни певною мірою згортаються, — адже складно дискурсувати, коли в тебе стріляють, — однак комунікація в суспільстві, що створює спільність сенсів, ціннісну основу для соціальної інтеграції, тільки поглиблюється» (Єрмоленко, 2022, с. 33). Це є свідченням можливості застосування практичної філософії до аналізу досвіду війни. Проте залишається відкритим також запитання, чи достатньо для обґрунтування дієвості етики дискурсу того, що

в ситуації, коли міжнародні перемовини між воєнними державами унеможливлені, вона зберігається на внутрішньому (національному) рівні.

Останній факт залишився непоміченим іншим представником практичної філософії — Юргеном Габермасом. У своїй статті «Війна та обурення» (Habermas, 2022) він висловив думку про те, що військові противники можуть бути партнерами в перемовинах. Ба більше, з неї стало зрозуміло, що Ю. Габермас віддає перевагу глобальному дискурсу між державцями перед локальним дискурсом. Адже суб'єктами його статті стали окремі країни, яких не цікавить те, що українці на локальному рівні дійшли згоди протистояти військовому нападу саме військовим шляхом. Основною темою статті Ю. Габермаса постала та дилема, перед якою постали країни західного світу, вирішивши не брати безпосередньої участі в російсько-українській війні. Вона полягає в тому, що, бажаючи підтримати Україну, Захід, з одного боку, намагається надавати підтримку Україні, але, з іншого, не хоче, щоби вона спричинила ескалацію конфлікту й актуалізацію ядерної загрози з боку Росії. Надію на вирішення цієї дилеми Ю. Габермас вбачає у спільній меті Заходу — допомогти Україні не програти війну. У своєму інтерв'ю 2023 р. «Помилка Європи» він знову повертається до цього питання, але вже стверджує, що, постачаючи зброю Україні, Захід тим самим бере на себе моральну відповідальність за продовження війни й людські втрати. Тому він повертається до ідеї переговорів як єдиної нормативної вимоги, що здатна вивести Захід із цієї ситуації. У своїй статті-відповіді на ідеї Ю. Габермаса А. Єрмоленко закликав у разі неможливості здійснення комунікації чинити спротив (Єрмоленко, 2022, с. 63). На думку авторки цієї статті, війна є саме такою ситуацією, яка не передбачає горизонту комунікації. Отже, головна заслуга комунікативної практичної філософії в плані осмислення війни полягає в усвідомленні нею меж власної застосовності.

На відміну від теорії справедливої війни та інших аналітичних підходів до обґрунтування моральності/аморальності воєн, у комунікативній філософії прості люди мають суб'єктність. Проте ця суб'єктність постає у людей суто як у учасників дискурсу. У цьому місці комунікативна практична філософія зіштовхується з проблемою, яка підважує її основу. Вона полягає в тому, що дискурс війни не здатен охопити всіх як рівноправних учасників дискурсу, оскільки учасники війни є ворожими сторонами, що не здатні дійти згоди. Українські дослідники Євген

Бистрицький і Людмила Ситніченко описали цю проблематичність дискурсу у своїй статті «Філософія і дискурс війни: конфлікт світів як межа комунікативної теорії Юргена Габермаса». На їхню думку, в основі сучасного дискурсу війни лежить незгода, оскільки «йдеться про комунікацію щодо існування або неіснування, буття чи небуття людства на критичній межі ядерної загрози світові» (Бистрицький і Ситніченко, 2022, с. 71). Саме тому у контексті російсько-української війни можна зробити висновок, що дилема, перед якою постали Європа та Захід, полягає в тому, що вони продовжують розглядати Росію як учасницю дискурсу, тоді як вона фундаментально порушила міжнародне право й мала б бути виведена з комунікації.

Якщо порівнювати підходи, які пропонують аналітична та комунікативна практична філософія, то в них обох війна постає як моральна проблема. Тому обидва підходи будуються на класично-філософській пресупозиції наявності взаємозв'язку між політикою та мораллю, адже вони розглядають війну як політичний акт, який містить у собі моральну дилему. Цей взаємозв'язок, що його окреслив ще Аристотель у «Нікомаховій етиці» (Аристотель, 2002), продовжував визначати філософський погляд на війну аж до ХХ століття. Лише останнє запропонувало радикально інші за своїми засадами філософські методології, що перевертають уявлення про війну як про продовження політики іншими методами (і, відповідно, як таку, що може бути оцінена з погляду моралі) та повертають суб'єктність звичайним людям, незалежно від того, чи є вони учасниками дискурсу та/або займають позиції головнокомандувачів. Далі у моїй статті буде представлено дві такі методології: феноменологічну та постструктуралістську.

Яскравим прикладом перевертання класично-філософського розуміння війни є підхід впливового французького феноменолога Емануеля Левінаса (1906–1995). У вступі до своєї праці «Тотальність і нескінченність» (Levinas, 1971) він надав обґрунтування протилежності політики та етики на прикладі війни. Е. Левінас стверджував, що в основі політики лежить війна, й тому визначав першу як мистецтво передбачення війни та перемоги у ній. При цьому він навів аргументи на користь того, що війна тимчасово призупиняє дію моралі зі всіма її імперативами. Це відбувається, по-перше, тому, що в часи війни люди, які є істотами, що намагаються відкласти на потім свою смертність, зіштовхуються з насиллям. По-друге, тому, що під час війни перед людьми постає реальність у всій

своїй «оголеності та суворості». Е. Левінас стверджував, що ця реальність, це «чисте буття», яке проявляє себе у війні, у західній традиції звикли позначати словом «тотальність». Ця тотальність притаманна війні, адже вона встановлює порядок, поза яким ніхто більше не може існувати. Тобто коли війна йде, поза нею немає нічого. Тому Е. Левінас і стверджував, що війна чинить насильство, яке «полягає не стільки в завданні шкоди та знищенні людей, скільки в перериванні їхньої безперервності, змушуючи їх грати ролі, у яких вони більше не впізнають себе, змушуючи зраджувати не тільки свої зобов'язання, а й свою власну субстанцію, змушуючи їх здійснювати дії, які руйнуватимуть всі можливості для дії» (Levinas, 1971, р. 6). Тому під час війни, на його думку, люди стають носіями невідомих їм сил, і саме ці сили керують ними. Навіть їхнє значення як особистостей виводиться із цієї тотальності, й вони більше не можуть діяти як раніше. Важливо зазначити, що Е. Левінас стверджував, що під час війни люди можуть відмовитися підкорюватися тотальності, належати спільноті та слідувати закону. Такі люди, замість того, щоби ідентифікувати себе за своїм місцем у тотальності, починають її трансцендувати та ідентифікувати себе з власним «я» (Levinas, 1971, р. 7). Саме такі люди, на думку авторки цієї статті, набувають суб'єктності у війні.

Що стосується моральної свідомості, то вона, на думку Е. Левінаса, має значення лише тоді, коли є впевненість у мирі. Останньої важко досягти, адже, залежно від політичного ладу країни, її мир певним чином співвідноситься з війною. До прикладу Е. Левінас пропонував поглянути на мир імперій, який породжений війною і на ній тримається. Ба більше, цей мир не повертає відчуженим істотам (тим, які були підкорені в результаті імперських воєн) їхню ідентичність. Вони втрачають її, оскільки для її збереження потрібен споконвічний оригінальний стосунок із буттям (Levinas, 1971, р. 7). Але при цьому Е. Левінас підкреслював, що війна як така передбачає мир, оскільки в мирі міститься попереднє співіснування з Іншим (Levinas, 1971, р. 217). Ба більше, на його думку, тільки люди, які здатні вести війни, можуть досягти стану миру, адже і війна, і мир передбачають існування людей, які структуровані інакше, ніж як частини тотальності (Levinas, 1971, р. 245).

Варто зазначити, що Е. Левінас вважав етику за своєю сутністю оптикою, причому оптикою есхатологічною, оскільки вона вбачає розрив із тотальністю, встановлює відносини із буттям

поза тотальністю, тобто буттям із певним надлишком, який він називав «нескінченністю». Він описував це так: «Есхатологічне бачення пориває з сукупністю воєн та імперій, у яких ніхто не говорить. Воно не передбачає кінець історії, в якій буття розуміють як тотальність, але встановлює зв'язок із нескінченністю буття, яке перевищує тотальність» (Levinas, 1971, р. 8). Подібна оптика, на думку французького феноменолога, притаманна багатьом філософам. Ба більше, вона є для них вигідною, адже допомагає оголосити мир поза справжньою тотальністю воєн. Проте, оскільки вони виводять цей мир суто з того, що постає у війнах, тобто з політики, вони засновують етику на політиці. Цій позиції Е. Левінас протиставив думку про те, що існує лише есхатологія миру. Він вважає, що мир не стається в об'єктивній історії — ні наприкінці воєн, ні наприкінці історії. Натомість мир постає у суб'єктивних відносинах із множинними Іншими, що є апіорними (Levinas, 1971, р. 8). Проблемним, на його думку, є те, що есхатологія протиставила мир війні. Адже есхатологія, яка прагне нескінченності, не цікавиться скінченням буттям чи його майбутнім. Саме війна, на думку Е. Левінаса, звертає нас до майбутнього, щоб виявити його об'єктивне значення, яке єдине має цінність. Саме тому в жертву цьому майбутньому приносять теперішнє. Отже, підхід Е. Левінаса не лише пропонує суб'єктивність звичайним людям, які переживають війну та здатні вийти за межі її тотальності, а й перевертає розуміння самого феномену війни. Всупереч класично-філософському погляду на війну як продовження політики та морально-етичну проблему, він демонструє, що війна лежить в основі політики та в основі справжнього, а не есхатологічного миру.

Деяко відмінним від Левінасового є опис феномену війни, який запропонував чеський феноменолог Ян Паточка (1907–1977). Він намагається подивитися на мир як на підґрунтя війни, а на війну — як на таку, що містить у собі «мир» у формі демобілізації. У есеї «Війни ХХ століття і ХХ століття як війна», який увійшов до збірника «Еретичні есеї про філософію історії», Я. Паточці йшлося передусім про те, що мир є нескінченим конфліктом, що постає у різноманітних формах (Паточка, 2001, с. 346). Війна ж є тим, що здатне звільнити людство від подібного псевдомиру й привести до справжнього миру. Варто зазначити, що Я. Паточка під війною мав на увазі передусім новий досвід, а саме — той досвід, який здатен змінити прив'язку людини до життя, яке будується на смерті та страху, на

свобідне життя, звільнене з-під влади миру як конфлікту. Таким досвідом у його концепції постає досвід фронту. Створюючи певне узагальнення щодо того, чим є досвід фронту, Я. Паточка спирався на описи власних досвідів, запропоновані двома іншими мислителями, — П'єром Тейром де Шарденом (1881–1955) і Ернстом Юнгером (1898–1995)¹. З цих описів він зробив висновок, що на рівні людського досвіду фронт постає звільненням із рабства життя, а також відкриттям, що життя є схильним до смерті та боротьби; при цьому крізь оптику буденного життя ця смерть сприймається статистично й дистанційовано.

Я. Паточка стверджував, що саме на фронті, в окопах люди переживають абсолютну свободу й звільняються від страху смерті, який прив'язував їх до життя. Ця абсолютна свобода виникає, оскільки битви не постають засобами для досягнення чогось подальшого. Навпаки, війна як така знищує майбутнє, а свобода постає тут і зараз. У цьому моменті його погляд радикально відрізняється від розуміння специфіки війни Е. Левінасом, проте важливим є те, що вони обидва надали суб'єктивність індивідам, що беруть участь у війні. Зокрема, Я. Паточка повернув суб'єктивність передовсім військовим. Він стверджував, що жертву, яку приносять на війні військові, перестають розцінювати у співвідношенні з життям, його прогресом і розвитком. Вона постає як така, що має значення у собі та для себе, оскільки всі мотиви життя, які привели військових на війну, зникають разом із її початком. Як писав Я. Паточка, «ця абсолютна свобода є розумінням того, що тут чогось досягли, чогось такого, що є не засобом для подальшого, не щаблем до..., а тим, за чим і над чим нічого подальшого бути не може. Апогей саме тут, він у цій витраті, до якої люди були закликані від своєї роботи, своїх талантів, можливостей власного майбутнього» (Паточка, 2001, с. 343). Ба більше, він стверджував, що попри те, що через війну люди були вирвані зі свого буденного життя (включно з професією та планами на майбутнє) та відправлені на фронт, саме там — на фронті — вони здатні усвідомити, що ті мотиви були оманливими й що то було несправжнє життя.

Інший досвід, який, на думку Я. Паточки, відкривається людям лише на фронті, є відчуттям

смыслепопвненості, в якому «смысл лише демонструє, що світ, який щось подібне (тобто війну. — О. А.) породжує, має зникнути» (Паточка, 2001, с. 339). Він пояснював це породження війни з миру властивим життям прагненням до постійного утвердження та прогресу за рахунок жертвування людьми у війнах. Для того щоби знищити цей світ, у якому людьми маніпулюють під страхом смерті, на думку Я. Паточки, потрібно акумулювати фронтовий досвід і перетворити його на історичний фактор. Основою для останнього могла стати «солідарність уражених» — «солідарність тих, хто здатен зрозуміти, про що йдеться в житті й смерті, й побачити наслідок цього в історії — те, що історія є тим конфліктом звичайного життя, неприкритого й скутого страхом, з життям на вершині, котре не планує майбутні буденні дні, а ясно бачить, що буденний день, його перебіг і мир мають свій кінець» (Паточка, 2001, с. 349). Тільки така солідарність, вважав Я. Паточка, здатна обмежити світ, у якому військовий стан насправді є всевітнім. Варто зазначити, що йому йшлося про світ, у якому ми живемо і де мир лежить в основі війни. Тому він стверджував, що цей світ не здатен привести до справжнього миру, адже він побудований за критеріями буденного життя. Останнє ж засноване на самовідчуженні особистості, яка губить своє «я» у речах та праці та стає лише функцією.

Завершуючи огляд підходу, запропонованого Я. Паточкою, ще зазначимо, що для опису феномену війни він звертався до міфологеми «Сили». Зокрема, він стверджував, що Сила лежить в основі життя та миру, але при цьому вона актуалізується саме під час війни. «Саме сила використовує мир як засіб боротьби, через що мир стає складовою війни, тим підступним її етапом, який вражає противника без пострілу — тим, що гальмує його в організації», — писав Я. Паточка й додавав, що лише люди на фронті здатні подолати Силу (Паточка, 2001, с. 341). Ба більше, якщо вони її не подолають, вона, на його думку, використає їх як матеріал для власної реалізації. Залишається лише одна проблема — привабливість Сили. Саме через неї, на думку Я. Паточки, люди не засвоїли досвіду першої та другої світових війн і продовжують будувати мир, який у своїх засадах має війну. У зв'язку з цим чеський феноменолог назвав ХХ століття століттям війни, і цю метафору можна розвинути, оскільки війни ХХІ століття є свідченням того, що досвід двох світових воєн усе ще не було засвоєно. Варто зазначити, однак, що окрім цього песимістичного діагнозу, концепція війни, запропонована Я. Паточкою, надає суб'єктивність людям, які

¹ У контексті теми цієї статті досвід Е. Юнгера має особливе значення. Написана у 1922 р. книжка «Війна як внутрішнє переживання» (укр. переклад: Юнгер, 2022), в якій він перший запропонував філософське осмислення війни, спираючись на суб'єктивний досвід власної у ній участі, стала яскравим прикладом феноменологічного опису безпосереднього досвіду війни.

пережили досвід фронту та здатні об'єднатися для того, щоби зупинити майбутні війни у зародку.

Інше розуміння війни, радикально відмінне від її морально-політичного сприйняття, дає оптика, запропонована постструктуралістами Жилем Дельозом (1925–1995) і Феліксом Гваттарі (1930–1992). Вони від початку критикували філософів, які пов'язали етику та політику з війною, зокрема Аристотеля. На протиположний класично-філософському підходу до війни, Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі запропонували розглядати її як таку, що існує поза політикою, а, отже, її не можна сприймати як продовження політики іншими методами. Для обґрунтування цієї тези вони звернулися до творів істориків, які у своїх дослідженнях кочівництва демонструють, що останнє віддавна існувало поряд із древніми імперіями та використовувало війни для протистояння державним утворенням. Варто зазначити, що кочівництво стало засадовим концептом Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі у їхній праці «Тисячі плато» (Deleuze & Guattari, 1980). У цьому концепті вони абстрагували історичні дані, оскільки вважали, що елементи кочівництва часто змішуються з елементами інших історичних процесів, зокрема міграції. У «Тисячі плато» вони визначили війну як негативний другорядний об'єкт так званої машини-війни, що підпорядкований відносинам між останньою і державою. Машинна-війна — це термін, який Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі використали на позначення винаходу, який здійснили кочівники. Її істинним позитивним об'єктом вони вважали займання гладкого простору, переміщення в його межах, а також власне людей, які здійснюють переміщення (Deleuze & Guattari, 1980, p. 427). Державу Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі визначили як організацію, що покликана шарувати гладкий простір, щоби опанувати його за допомоги універсалізації. Через універсалізацію простір постає симетрично структурованим із суб'єктом і його концептами. Держава та машина-війна, яку використовують кочівники, на думку Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, споконвіків співіснували у постійній взаємодії. Із цієї взаємодії, на їхню думку, і виникла війна. Вона постала з потреби кочівників знищити державу та місто через те, що останні протистоять гладкому простору, у якому кочівники проживають, а також через те, що держава апропріює машинну-війну. Останній процес відбувається внаслідок взаємодії кочівників та держав і реалізується у інституціалізованій формі (армії).

Оскільки, за Ж. Дельозом і Ф. Гваттарі, війна не притаманна державам за їхньою сутністю,

а апропріюється ними з кочівничого способу життя, у державців зберігається недовіра до інституціалізованої форми війни. Цю недовіру французькі мислителі пояснювали тим, що покликання машини-війни знищити державу як утворення залишається притаманним апропріюваній державою війні. Тому з боку державного апарату простежується негативне ставлення до військових, ба більше — страх до них. Отже, у постструктуралістському аналізі війни, запропонованому Ж. Дельозом і Ф. Гваттарі, війна постала зовнішньою щодо політики, а військові отримали суб'єктність, притаманну кочівникам, і потенціал для повалення держави. Попри те, що на державному рівні цю суб'єктність військових заперечують, вони вислизають з-під дії цих обмежень, оскільки державні апарати не можуть повністю підпорядкувати собі їхню активність. Свобода військових полягає в тому, що вони можуть перестати бути військовими, коли їм це потрібно, або навпаки — об'єднатися з селянами та робітниками для перевідкриття машини-війни та залучення її до революції (Deleuze & Guattari, 1980, p. 413).

Іншим прикладом постструктуралістського тлумачення війни може слугувати курс лекцій Мішеля Фуко «Суспільство має бути захищеним» (Foucault, 1997), а також його праця «Наглядати і карати. Народження в'язниці» (Фуко, 2020). У цих роботах М. Фуко перевернув формулу К. фон Клаузевіца, зазначивши, що не війна є продовженням політики, а політика є продовженням війни іншими засобами, адже всі владні відносини основані на протистоянні, що наскрізь пронизує усе суспільство. На думку М. Фуко, саме війна була головним засобом запобігання громадським заворушенням, тож на її основі й виникла політика. Саме тому він визначав політику «як техніку миру і внутрішнього ладу», за допомогою якої «в державах здійснюють контроль над індивідуальними тілами та силами» (Фуко, 2020, с. 230). Ба більше, він стверджував, що й мир є продовженням війни іншими методами, оскільки війна ніколи не закінчується, адже її результат лежить в основі «миру» та «покірливого мовчання» мас. Тож виходило, що війна ховається у подобі миру, й тому єдиним виходом з цієї ситуації є відновлення війни та руйнування у її процесі політики як такої.

У роботах М. Фуко війна постала як соціальний стан, який виникає внаслідок того, що результати будь-яких історичних битв є асиметричними (Dal Lago & Palidda, 2010, p. 72). На думку М. Фуко, саме ця асиметрія лягла в основу миру, й тому у цьому мирі не може йтися про

досягнення рівності, адже його закони написані на користь переможців. Для того щоби виявити такі «функціональні домовленості», які маскуються у законодавстві, французький філософ пропонував звернутися до історії. Саме на великій кількості прикладів із історії він і показав, що відносини влади базуються на відносинах сили, що викристалізувалися в результаті «останньої битви». А мир, який приходить після війни, у всіх розглянутих ним випадках поставав інституалізацією цих результатів. Отже, політика в його концепції є засобом санкціонування нерівності сил, що проявилась у війні. Ба більше, будь-яка боротьба за владу постала продовженням війни під час миру. Адже, як писав М. Фуко, владні відносини «визначають незліченні точки зіткнення, вогнища нестабільності, кожне з яких містить ризик конфлікту, боротьби, зміни, принаймні тимчасової, співвідношення сил» (Фуко, 2020, с. 41).

Для того щоби подивитися на реальний стан речей (тобто прихований за законодавством результат останньої битви), М. Фуко репроблематизував поняття «влади», розглядаючи її як автономний елемент суспільних відносин. Для цього він використовував два аналітичні оператори, навколо яких розгорталосся його дослідження, а саме — репресії та війна (Dal Lago & Palidda, 2010, р. 71). Варто зазначити, що у своїх лекціях він ставив війну в один ряд із конфліктом і протистоянням. При цьому він стверджував, що влада не може бути реалізована без певної економії дискурсів, які функціонують на її основі. Від часів Стародавньої Греції та до кінця Середньовіччя таким дискурсом, на думку М. Фуко, був філософсько-юридичний дискурс, який розглядав політичну владу як таку, що виникає, коли закінчується війна. Суб'єкт у цьому дискурсі був тотальним, універсальним і нейтральним. Можна сказати, що суб'єктом був філософ, який заклав основи юриспруденції та певного «абсолютного права». На противагу цьому дискурсу наприкінці Середніх віків (точніше — наприкінці XVI ст., після закінчення громадянських та релігійних воєн або на початку XVII ст., коли почалися політична боротьба та буржуазна революція у Англії) виник інший дискурс — історико-політичний. У ньому влада розглядалась як така, в основі якої лежить війна. Цей дискурс, на думку французького філософа, існував до середини XX ст., проте, на нашу думку, його риси можна простежити і в XXI ст.

Якщо у філософсько-юридичному дискурсі війна, централізована у своїй практиці та обмежена фронтом, перебувала виключно у компе-

тенції держави, то з часу виникнення армій війна постала як постійний елемент соціальних відносин. Саме тому і в історико-політичному дискурсі фронт почали сприймати як такий, що проходить крізь усе суспільство. З огляду на це, на думку М. Фуко, за умов панування цього дискурсу не існує нейтральних суб'єктів. Натомість усі суб'єкти залучені до боротьби, мають ворогів і працюють на перемогу. Вони всі ведуть війну. Незважаючи на те, що суб'єкт у історико-політичному дискурсі продовжує говорити в дискурсі права, обстоювати права й вимагати прав, ці права базуються на історії та позначені природними відносинами, а не виведені з юридичної універсальності. Ба більше, М. Фуко стверджував, що правдою такого суб'єкта є правда з поля бою, правда, як вона виглядає з перспективи перемоги, якої прагнуть, та з перспективи виживання самого суб'єкта як такого. Ця правда є зброєю. Саме цей дискурс, на думку М. Фуко, встановив зв'язок між силою та правдою. І саме відповідно до цього розуміння позиції він інтерпретував правду та викривав ілюзії. Під ілюзіями він розумів, зокрема, ту думку, що ми живемо у світі, у якому були відновлені порядок і мир. Отже, війна постала в роботах М. Фуко реалізацією боротьби за позицію домінування, що завжди продовжується й під фасадом миру. Саме тому суб'єктність він надав усім тим, хто веде цю боротьбу.

Підсумовуючи здійснену розвідку, варто зазначити, що, на противагу класично-філософському розумінню війни як політично-морального феномену, яке продовжує визначати ті сучасні філософські дослідження війни, які надають суб'єктність лише головнокомандувачам і державцям (тобто передовсім ті дослідження, що їх здійснюють із позицій аналітичної філософії або комунікативної етики дискурсу), у сучасних міжнародних відносинах, критичних і безпекових дослідженнях війни тощо остання постає великою мірою як втілений досвід. Більш відповідними останній тенденції виявляються інші моделі сучасного філософування, зокрема — феноменологія та постструктуралізм. Приклади застосування постструктуралістської методології уже можна зустріти у дослідженнях, що стали з'являтися у галузі міжнародних відносин після «естетичного повороту», зокрема у безпекових дослідженнях Лінди Агал (Williams & McDonald, 2018). Феноменологічні описи безпосередніх досвідів війни поки трапляються здебільшого у щоденниках, свідченнях очевидців, мемуарах і художніх творах, а не у філософських дослідженнях феномену війни. Проте

саме постструктуралістський і феноменологічний підходи здатні спрямувати філософське осмислення війни на людей, які переживають війни і мають повне право бути їхніми суб'єктами. Це робить ці підходи більш суголосними з дійсністю, оскільки сучасні війни демонструють слухність того ж К. фон Клаузевіца, який казав, що без підтримки громадянського суспільства армія та держава не здатні вести війни (Клаузевіц, 2023, с. 147). Зокрема, тепе-

рішня російсько-українська війна наочно показує, що визначальним для протистояння ворогові є не лише досвід військових, важливість якого підкреслювали Е. Левінас, Я. Паточка, Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі та М. Фуко, а й досвіди волонтерів, звичайних громадян, біженців і внутрішньо переміщених осіб, які переживають жахіття війни, протестують проти окупації і борються за збереження життя, і тим самим теж сприяють перемозі.

Список посилань

- Апель, К.-О. (2009). *Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенціональної моралі* (В. Куплін, Перекл.). Дух і Літера.
- Арістотель. (2000). *Політика* (О. Кислюк, Перекл.). Основи.
- Арістотель. (2002). *Нікомахова етика* (В. Ставнюк, Перекл.). Аквілон-Плюс.
- Бистрицький, Є., & Ситніченко, Л. (2022). Філософія і дискурс війни: конфлікт світів як межа комунікативної теорії Юргена Габермаса. *Філософська думка*, 3, 64–82. <https://doi.org/10.15407/fd2022.03.064>.
- Богачов, А. (2011). *Досвід і сенс*. Дух і Літера.
- Бюлер, Д. (2022). Єдність розуму та його диференціація за Карлом-Отто Апелем. *Філософська думка*, 2, 7–22. <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/594>.
- Кебуладзе, В. І. (2012). *Феноменологія досвіду*. Дух і Літера.
- Клаузевіц, К. фон. (2023). *Принципи ведення війни*. Професіонал.
- Менжулін, В. (2013). Історіографія філософії у контексті філософії досвіду. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 141, 32–38.
- Єрмоленко, А. (2022). Спротив замість перемовин: Відповідь українського філософа Анатолія Єрмоленка Юргену Габермасу. *Філософська думка*, 3, 59–63. <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/617>.
- Паточка, Я. (2001). *Негативний платонізм; Вічність та історичність; Єретичні есе про філософію історії*. Видавництво Соломії Павличко «Основи».
- Фуко, М. (2020). *Наглядати й карати. Народження в'язниці*. Комубук.
- Юнгер, Е. (2022). *Війна як внутрішнє переживання* (О. Андрієвський, Перекл.). Стилет і стилос.
- Apel, K.-O. (2001). On the Relationship between Ethics, International Law and Politico-Military Strategy in Our Time: A Philosophical Retrospective on the Kosovo Conflict. *European Journal of Social Theory*, 4 (1), 29–39.
- Benbaji, Y. (2018). The Lesser Evil for Sparing Civilians. *Law and Philosophy. An International Journal for Jurisprudence and Legal Philosophy*, 37 (3), 243–267.
- Dal Lago, A., & Palidda, S. (Eds.). (2010). *Conflict, Security and the Reshaping of Society: The Civilization of War* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203846315>.
- Deleuze, G., & Guattari, F. I. (1980). *Mille plateaux*. Éditions de minuit.
- Foucault, M. (1997). *Il faut défendre la société: cours au Collège de France, 1975–1976*. Gallimard/Seuil.
- Habermas, J. (2022, April 28). *Krieg und Empörung*. Süddeutsche Zeitung. <https://www.sueddeutsche.de/projekte/artikel/kultur/das-dilemma-des-westens-juergen-habermas-zum-krieg-in-der-ukraine-e068321/?reduced=true>.
- Habermas, J. (2023, July 23) Europe's mistake. *Granta*. <https://granta.com/europes-mistake/>.
- Lévinas, E. (1971). *Totalité et infini*. M. Nijhoff.
- Managhan, T. (2020). *Unknowing the "War on Terror": the pleasures of risk*. Routledge, Taylor and Francis Group.
- Marzec, R. P. (2015). *Militarizing the environment: climate change and the security state*. University of Minnesota Press.
- McMahan, J. (1996). Realism, Morality and War. In T. Nardin (Ed.), *The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives* (pp. 78–92). Princeton University Press.
- McSorley, K. (2013). *War and the Body: Militarisation, Practice and Experience*. Routledge.
- Sylvester, C. (2013). *War as Experience: contributions from international relations and feminist analysis*. Routledge.
- Walzer, M. (1977). *Just and unjust wars: a moral argument with historical illustrations*. Basic Books.
- Williams, P. D., & McDonald, M. (Eds.). (2018). *Security Studies: An Introduction* (3rd ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315228358>.

References

- Apel, K.-O. (2001). On the Relationship between Ethics, International Law and Politico-Military Strategy in Our Time: A Philosophical Retrospective on the Kosovo Conflict. *European Journal of Social Theory*, 4 (1), 29–39.
- Apel, K.-O. (2009). *Dyskurs i vidpovidalnist: problema perekhodu do postkonventionalnoi morali [Discourse and Responsibility: the Problem of the Transition to Post-conventional Morality]*. Duxh i Litera [in Ukrainian].
- Aristotel. (2000). *Polityka [Politics]*. Osnovy [in Ukrainian].
- Aristotel. (2002). *Nikomakhova etyka [Nicomachean Ethics]*. Akvilon-Plus [in Ukrainian].
- Benbaji, Y. (2018). The Lesser Evil for Sparing Civilians. *Law and Philosophy. An International Journal for Jurisprudence and Legal Philosophy*, 37 (3), 243–267.
- Bohachov, A. (2011). *Dosvid i sens [Experience and Sense]*. Duxh i Litera [in Ukrainian].
- Boler, D. (2022). Yednist rozumu ta yoho dyferentsiatsiia za Karlom-Otto Apelem [The Unity of the Mind and Its Differentiation According to Karl-Otto Apel]. *Filosofska dumka*, 2, 7–22. <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/594> [in Ukrainian].
- Bystrytskyi, Ye., & Sytnichenko, L. (2022). Filosofii i dyskurs viiny: konflikt svitiv yak mezha komunikativnoi teorii Yurgena Habermasa [The Philosophy and Discourse of War: the Conflict of Worlds as the Limit of Jürgen Habermas's Communicative Theory]. *Filosofska dumka*, 3, 64–82. <https://doi.org/10.15407/fd2022.03.064> [in Ukrainian].
- Dal Lago, A., & Palidda, S. (Eds.). (2010). *Conflict, Security and the Reshaping of Society: The Civilization of War* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203846315>.
- Deleuze, G., & Guattari, F. I. (1980). *Mille plateaux*. Éditions de minuit.

- Foucault, M. (1997). *Il faut défendre la société: cours au Collège de France, 1975–1976*. Gallimard/Seuil.
- Fuko, M. (2020). *Nahliadaty u karaty: Narodzhennia viaznytsi [Discipline and Punish. The Birth of the Prison]*. Komubuk [in Ukrainian].
- Habermas, J. (2022, April 28). *Krieg und Empörung*. Süddeutsche Zeitung. <https://www.sueddeutsche.de/projekte/artikel/kultur/das-dilemma-des-westens-juergen-habermas-zum-krieg-in-der-ukraine-e068321/?reduced=true>.
- Habermas, J. (2023, July 23) Europe's mistake. *Granta*. <https://granta.com/europes-mistake/>.
- Kebuladze, V. (2012). *Fenomenolohiia dosvidu [Phenomenology of Experience]*. Dukh i Litera [in Ukrainian].
- Klauzevits, K. fon. (2023). *Pryntsyipy vedennia viiny [Principles of Warfare]*. Professional [in Ukrainian].
- Lévinas, E. (1971). *Totalité et infini*. M. Nijhoff.
- Managhan, T. (2020). *Unknowing the "War on Terror": the pleasures of risk*. Routledge, Taylor and Francis Group.
- Marzec, R. P. (2015). *Militarizing the environment: climate change and the security state*. University of Minnesota Press.
- McMahan, J. (1996). Realism, Morality and War. In T. Nardin (Ed.), *The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives* (pp. 78–92). Princeton University Press.
- McSorley, K. (2013). *War and the Body: Militarisation, Practice and Experience*. Routledge.
- Menzhulin, V. (2013). Istoriohrafia filosofii u konteksti filosofii dosvidu [Historiography of Philosophy in the Context of Philosophy of Experience]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filozofia ta rehliieznavstvo [NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies]*, 141, 32–38 [in Ukrainian].
- Patochka, Ya. (2001). *Negatyvnyi platonizm; Vichnist ta istorychnist; Yeretychni ese pro filosofiiu istorii [Negative Platonism; Eternity and Historicity; Heretical Essays in the Philosophy of History]*. Vydavnytstvo Solomii Pavlychko "Osnovy" [in Ukrainian].
- Sylvester, C. (2013). *War as Experience: contributions from international relations and feminist analysis*. Routledge.
- Walzer, M. (1977). *Just and unjust wars: a moral argument with historical illustrations*. Basic Books.
- Williams, P. D., & McDonald, M. (Eds.). (2018). *Security Studies: An Introduction* (3rd ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315228358>.
- Yermolenko, A. (2022). Sprotyv zamist peremovyn: Vidpovid ukrainskoho filosofa Anatolii Yermolenka Yurgenu Habermasu [Resistance instead of Negotiations: The Response of the Ukrainian Philosopher Anatoly Yermolenko to Jürgen Habermas]. *Filosofska dumka*, 3, 59–63. <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/617> [in Ukrainian].
- Yunger, E. (2022). *Viina yak vnutrishnie perezhyvannya [War as an Inner Experience]*. Stylet i stylos [in Ukrainian].

Oleksandra Amelchenko

WAR EXPERIENCE AND ITS SUBJECTIVITY THROUGH THE LENS OF LEADING CONTEMPORARY PHILOSOPHICAL APPROACHES

The article is devoted to determining which modern philosophical approaches are most relevant for describing people's experiences during the war. In this regard, the question of who the war's subject is is critical. The author proceeds from the fact that in the modern philosophical discourse of war, the approach formed within the framework of the analytical philosophical tradition prevails. However, as the article shows, the tools available in the arsenal of the latter lack methods for describing direct human experience. War is understood as a continuation of politics; only those who decide to wage war have subjectivity. Representatives of discourse ethics offer a slightly different approach. However, the article's analysis of the seminal works of Karl-Otto Apel and Jürgen Habermas and their reactions to military conflicts demonstrates that this approach also lacks an experiential dimension. Overcoming this limitation can be found in the works of representatives of phenomenology and poststructuralism. In particular, as shown in the article, in the works of Emanuel Levinas and Jan Patochka, one can find alternative definitions of war and the appropriate tools for describing the experience of being at the front. Thus, in E. Levinas, war appears as the basis of politics; in J. Patochka – it is a basis for modern political "peace". The author draws parallels between these definitions and the views of Michel Foucault, who defined politics as a continuation of war. Like E. Levinas and J. Patochka, M. Foucault asserted that subjectivity belongs to the one at war. In addition, the author analyzed the views of Gilles Deleuze and Felix Guattari, who described war as a phenomenon designed to destroy politics as such, as a result of which the military became the subject of war in their approach. Based on the analysis of these approaches, the author concludes that post-structuralist and phenomenological approaches can return subjectivity to people experiencing wars. This makes these approaches more consistent with reality and the latest trends in understanding the phenomenon of war in various fields related to philosophy.

Keywords: philosophy, history of philosophy, philosophy of war, philosophy of experience, experience of war, analytical philosophy, communicative practical philosophy, phenomenology, poststructuralism.

Матеріал надійшов 04.07.2024



Сідорова С. Д.
<https://orcid.org/0000-0002-9663-3894>

ЕПІСТЕМІЧНЕ ПРИГНІЧЕННЯ УКРАЇНСЬКИХ ГОЛОСІВ У СУЧАСНОМУ ЗАХІДНОМУ АКАДЕМІЧНОМУ ПРОСТОРИ

Численні українські та східноєвропейські дослідники, філософи, громадські активісти й культурні діячі критикують сучасну західну наукову спільноту за систематичне тлумлення українських голосів та підтримку проросійських наративів. У статті розглянуто феномен епістемічного пригнічення українських голосів у сучасному західному академічному просторі, а також оглянуто низку концептів соціальної епістемології, що покликані прояснити цю проблему, як-от вестсплейнінг, епістемічний імперіалізм, подвійна колоніальна оптика, міжнародна імперіалістична солідарність тощо. Авторка статті аргументує, що філософське осмислення проблеми епістемічного пригнічення українських дослідників у західних наукових колах потребує залучення доробку соціальних епістемологій (зокрема анти-, пост- та деколоніальних і феміністських), академічних і позаакадемічних пізнавальних стратегій, напрацювань філософських і нефілософських дисциплін, а також минулих і сучасних українських теоретизувань. Залучаючи напрацювання сучасних епістемологів Хана Едгуза, Міранди Фрикер, Крісті Дотсон та інших, авторка пропонує використовувати поняття «епістемічний саботаж» для аналізу досвідів зумисного епістемічного пригнічення. Для подальшого розвитку раніше запропонованих підходів залучено інтелектуальний контекст, у якому розвивалася українська філософська думка у ХХ столітті. Авторка використовує свідчення Юрія Шевельова про становлення славістики в США періоду 1950–1960-х рр. як парадигмальний приклад епістемічного саботажу. Підхід, запропонований у цій статті, має на меті засвідчити як системний, так і індивідуальний виміри епістемічного пригнічення.

Ключові слова: соціальна епістемологія, соціальна філософія, деколоніальні студії, постколоніальні теорії, деколонізація, епістемічна несправедливість, епістемічне пригнічення, епістемічний імперіалізм, вестсплейнінг, епістемічний саботаж, українська філософія, сучасна філософія, академічна комунікація, російсько-українська війна.

Попередні зауваги

У цій статті я досліджую напрацювання теоретичного інструментарію для філософського осмислення епістемічної взаємодії українських знавців¹ і західного академічного середовища. Стаття має подвійну мету. По-перше, я прагну оглянути сучасні розвідки, присвячені епістемічному пригніченню українських знавиць у західній академії. Епістемічним я називаю таке пригнічення, що систематично обмежує пізнавальні можливості людини, як-от шляхом ство-

рення перешкод для участі в пізнавальних практиках, підтримання дефіциту необхідних епістемічних ресурсів і благ тощо. Я сподіваюся продемонструвати, що деякі з розглянутих розвідок залучають обмежене коло джерел, що призводить до відповідної обмеженості теоретичних узагальнень і навіть до спричинення епістемічної несправедливості. По-друге, я прагну показати, як залучення української перспективи, а саме свідчень Юрія Шевельова, дає змогу поглянути на проблему пригнічення українських знавиць у західній академії під новим кутом зору². Обидві цілі об'єднує мій заклик до провінціалізації російської і модерної європейської

¹ Тут і далі я чергую вживання чоловічого та жіночого родів іменників множини для позначення гендерно нейтральних груп, тобто таких груп, у складі яких є представники різних гендерів. Знавицями (knowers) я називаю носительок знання (knowledge bearers). Так, гендерна ідентичність людини у більшості сучасних суспільств безпосередньо впливає на її епістемічні досвіди, а синонімічне використання жіночого та чоловічого родів може створювати враження, що досвіди пригнічення не залежать від гендеру. Обравши такий стиль, не відкидаю також застосування інших підходів, як-от використання гендерного пробілу (gender gap) для надання видимості небінарним, агендерним, аутигендерним та іншим людям.

² Згідно з моделлю деколонізації, на яку пристає Михайло Бойченко (2023), етап інтеграції світового досвіду передусім етапу самостійного розвитку. На мою думку, ці етапи повинні відбуватися паралельно: залучення світового досвіду має супроводжуватися осмисленням українського досвіду, а становлення самобутнього теоретизування не має зупиняти звернення до поглядів інших, — і лише разом вони здатні забезпечити епістемічний спротив неоімперіалізму.

думки (Ndlovu-Gatsheni, 2020; Шевельов, 2012) у соціоепістемологічних і, ширше, філософських дослідженнях.

На початку статті я ставлю проблему епістемічного пригнічення знання про Україну та українських знавців. Далі, з метою окреслити картину сучасних дослідницьких поглядів, я звертаюся до низки концептів, дотичних до проблематики: вестсплейнінгу, епістемічного імперіалізму, подвійної колоніальної оптики та інших. В останньому розділі я запропоную власний підхід, розглянувши специфічний феномен *епістемічного саботажу* як частину проросійської політики розбудови студій славістики у США після Другої світової війни (на основі свідчень Юрія Шевельова).

Постановка проблеми

У рамках цієї статті буде розглянуто особливості українсько-західного *дослідницького* діалогу. Взаємодія українських знавиць і україністок зі світовою спільнотою впродовж останніх сторіч не була безхмарною. Здебільшого вона відбувалася не напряму, а під впливом як російських, так і західних³ центрів продукування знання, причому це посередництво з часом набувало все більш імперіалістичного характеру⁴. Говорячи про діалог України із Заходом, і я, і дослідники, до робіт яких я звертатимуся, знову і знову змушені говорити про роль, яку у цих відносинах відігравала та продовжує відігравати Росія (як Російська імперія, СРСР чи то Російська федерація).

У 1995 році американський історик Марк фон Гаген опублікував провокаційну статтю «Чи має Україна історію?» (Hagen, 1995). Він зауважив, що через домінування німецької та російської історіографічних моделей землі, що простягаються на схід від Німеччини, розглядали або як легітимну сферу впливу Росії, або як «пограниччя» й об'єкт міжімперського змагання (Hagen, 1995, pp. 660–661). Цим М. фон Гаген пояснює майже наскрізну відсутність студій з історії України в європейських і північноамериканських університетах. Натомість у СРСР ви-

чення української історії, мови чи культури було провінціалізовано: українські дослідниці могли вивчати Україну, проте, по-перше, крізь призму офіційної російсько-совітської ідеології (як «молодшого брата» Росії), а, по-друге, українознавство подавалося як щось цікаве винятково для українців і ні для кого іншого⁵.

Тож ключовою проблемою у розмові між українськими та західними науковцями стає проблема сприйняття України як не зовсім держави, не зовсім нації⁶, а відповідно й вторинного та нецікавого поля для досліджень, яким можна знехтувати й від якого можна абстрагуватися без шкоди для провадження «об'єктивного» дослідження. Як «об'єктивне» розглядають дослідження з використанням російської колоніальної оптики. Зрештою у суб'єктності відмовляють і українкам як знавицям, і Україні як державі⁷. Ця проблема стала нагальною з початком російсько-української війни та особливо загострилася після повномасштабного вторгнення 2022 року. Численні українські дослідники зіткнулися з тим, що у розмові із західними колегами їх не чули. Зокрема, Володимир Кулик писав про «поширене залучення українських учасників [...] радше як “місцевих голосів”, від яких фактично очікують заангажованості й емоційності, а не трактують їх як носіїв не менш глибокого фахового знання, ніж у західних колег, котрим відведено роль безсторонніх експертів» (Кулик, 2022). Я хочу підкреслити, що подібний досвід отримали не лише науковиці, тож епістемічна несправедливість такого штубу стосується всіх «голосів з України», проте в межах цієї статті мене цікавитиме саме динаміка епістемічної нерівності у західній англомовній академії⁸. Це питання належить до тих внутрішньоакадеміч-

⁵ Така доля спіткала не тільки українців, а й інші «нацменшини» СРСР (Кузнецова, 2023).

⁶ А також українців як «не зовсім білих». Хоч я не торкатимуся тут проблеми раси детально, варто згадати про вислів «white but not quite» («білі, але не зовсім»), запропонований Іваном Калмаром (Kalmar, 2022) для опису сприйняття східноєвропейців західнішими країнами. Він називає упередження умовного Заходу щодо цієї групи «східноєвропейцями».

⁷ Філософське осмислення проблеми суб'єктності в українському контексті див. у: (Voiko, 2024).

⁸ Серед випадків, що трапляються у позаакадемічних дискусіях, особливо виразними є спроби змушення українських культурних діячів до примирення з російськими на західних майданчиках, робота російських кураторів у західних мистецьких інституціях (Ботанова, 2023), а також експлуатація локальних знавиць західними медіа (Dovzhuk, 2022), розгляд яких виходить за межі цієї статті. Вже класичним прикладом філософської публічної дискусії стала розмова довкола публікації Юргена Габермаса про позицію Німеччини щодо російсько-української війни. Зокрема А. Єрмоленко (2022) у своїй відповіді підкреслив, що уявлення Ю. Габермаса про майбутнє повністю відповідають образам, нав'язуваним російською пропагандою.

³ Метою цієї статті не є проблематизація конструкту «Захід». Я визнаю, що Захід не є гомогенною структурою і не дорівнює політичним кордонам Європи. Це стане очевидним, коли мені йтиметься про епістемічну маргіналізацію балканських, а саме сербських, дослідників. Подекуди я вдаюся до словосполучення «умовний Захід» або «умовний колективний Захід», але оскільки ці конструкції є громіздкими, то частіше я оминаю їх.

⁴ Про рецепцію України у Західній Європі у період з XI до XVIII ст. див.: (Наливайко, 1998); про українські студії в Канаді див.: (Senkus, 2018).

них викликів, які в умовах війни потребують нагального вирішення (Бойченко, 2024). Дискусія довкола означеної проблеми відбувається у полі соціогуманітарних наук, до яких я й звертатимуся у своєму аналізі.

Від того, як Україну сприймають на Заході, безпосередньо залежить, чи матиме Україна західну підтримку в російсько-українському протистоянні. Як влучно зауважила Олеся Хромейчук, знання — це не тільки сила, а й безпека (Khromeychuk, 2022b). Незнання про Україну, брак порозуміння з українськими знавцями, так само, як і їхня неспроможність запропонувати власне розуміння світу, загрожують тим, що зникнуть не тільки наші думки та слова, а й ми самі. На наші плечі лягає завдання артикулювати цю проблему, прояснити її та запропонувати рішення. В наступних розділах я розгляну деякі спроби, здійснені в останні роки.

Перевинайдений вестсплейнінг

Вестсплейнінг (від англ. *westspaining* — заходопояснення⁹) називають явище, коли привілейовані знавці (у нашому випадку — представники західної академічної спільноти) нав'язують свої інтерпретації менш привілейованим знавцям (як-от українкам), вважаючи себе гідними більшої довіри та ігноруючи думки інших. Марія Соневицька вказує, що «дискурс “вестсплейнінгу” циркулював широко з лютого [2022 року]», і звертається до пояснення Алексея Кажарського: «“Вестсплейнінг” — це мовлення без достатньої експертизи, але з позиції авторитету, що часто супроводжується хибними прогнозами та припущеннями, які ґрунтуються на західному досвіді, але не обов'язково є релевантними для регіону, про який йдеться» (Kazharski, 2022; цит. за: Sonevtsky, 2022 — тут і далі пер. з англ. мій)¹⁰.

Термін «вестсплейнінг» було сформовано за аналогією до інших «сплейнінгів» за схемою «назва привілейованої групи» + «сплейнінг», скорочена форма англійського *explaining* (пояснення)¹¹. Історично першим з'явилося слово «менсплейнінг». Одним із джерел, що надихнули спільноту на створення цього терміна, був есей 2012 року «Чоловіки пояснюють мені речі» Ребекки Солніт (Solnit, 2014). Хоча Р. Солніт не вживає цей термін, вона влучно описує явище:

хазяїн вечірки, на яку її було запрошено, не бувши аж ніяк спровокованим, почав розповідати їй про Дуже Важливу Книжку, яку їй необхідно прочитати, щоби вважатися експерткою з її тематики. Його розлогий переказ основних ідей книжки (яку він не читав, проте прочитав огляд на неї) не зупинився навіть після того, як подруга дослідниці сказала, що Р. Солніт і є авторкою цієї Дуже Важливої Книжки. Він зумів зупинитися лише після того, як йому повторили це тричі. Р. Солніт узагальнює свій досвід так: «Деякі чоловіки пояснюють речі, які не варто було б, і не чують речі, які було б варто почути [...] вони пояснюють мені речі, які я знаю, а вони — ні» (Solnit, 2014) — це явище й було названо менсплейнінгом.

Очевидно, не тільки чоловіки говорять про речі, яких не знають, замість того, щоби послухати тих, хто на них знається. Така поведінка є характерною для представниць багатьох привілейованих груп під час обміну свідченнями з представницями менш привілейованих груп. Я наважуся припустити, що тут діє механізм, описаний інтерсекційною теорією¹², але не щодо перетину пригнічень, а щодо накопичення та взаємопідсилення привілеїв: що більш привілейованою є соціальна ідентичність знавців (у тому чи тому суспільстві), то більшу схильність до «сплейнінгу» ці знавці проявляють. Цю тезу опосередковано підтверджує поява понять на кшталт «циссплейнінгу» (пояснення, нав'язуване цисгендерними людьми¹³), «вайтсплейнінгу» (пояснення, нав'язуване білими людьми) і, власне, сам «вестсплейнінг» (пояснення, нав'язуване представниками Заходу). Вікторія Донован пропонує поруч із заходопоясненням говорити про заходопоширення (*westspreading*), тобто характерне для західних русистів захоплення простору, який належить маргіналізованим знавцям (Donovan, 2023).

Ніколь Дюляр узагальнює ці поняття так: «Х-сплейнінг — це дисфункціональне викривлення епістемічних ролей (слухача/отримувача та мовця/надавача знань в обміні свідченнями), що виникає внаслідок дії упередження щодо ідентичності» (Dular, 2021). Дослідниця розглядає «сплейнінги» як різновид епістемічної несправедливості, близький до превентивної свідченневої несправедливості (Сідорова, 2023а). Вона вказує на те, що «сплейнінг» підважує епісте-

⁹ Такий переклад запропонувала Анна Гриценко (2020).

¹⁰ Кажарський також пропонує неологізми «русосплейнінг», пояснення росіянами українських досвідів, та «укросплейнінг», пояснення українцями білоруських досвідів (Kazharski, 2022).

¹¹ Таку модель словотвору називають контамінацією, або словозлиттям, *portmanteau*.

¹² Інтерсекційний підхід постав із чорної феміністської філософії. Під час аналізу соціальних явищ він передбачає необхідність урахування складної взаємодії факторів, що призводять до дискримінації (Пугач, 2023).

¹³ Тобто людьми, що не здійснювали трансгендерний перехід.

мічну дієвість (epistemic agency) постраждалих, бо їм відмовляють у праві бути знавцями й не визнають знавцями. Тобто фундаментальною кривдою «сплейнінгів» є те, що співрозмовники оцінюють не певне надане *свідчення* як погане та відкидають його, а саму *людину* як нездатну свідчити; вони не вбачають у людині негідну довіри знавицю, а не бачать в ній знавицю *як таку* (Dular, 2021, pp. 13–14). Н. Дюляр зрештою йдеться про те, що не всі епістемічні ролі є однаково доступними для всіх, — і це теж епістемічна несправедливість.

Одним із аспектів вестсплейнінгу, який зрідка артикулюють явно, є епістемічний газлайтинг (gaslighting): через диспропорційно високий епістемічний авторитет «вестсплейнера» його слова мають ефект газлайтингу. Газлайтинг — це різновид епістемічного та психологічного насильства, що має на меті підважити впевненість дієвця у власних пізнавальних здібностях і тямі (Сідорова, 2023b). Коли епістемічно авторитетніші знавиці нав'язують маргіналізованим знавицям своє пояснення їхніх досвідів, то підважують їхню епістемічну впевненість і схиляють до відмови від пізнавальних спроб. Важливо також, що вестсплейнінгом можна називати не тільки випадки, коли нав'язуване пояснення лунає із Заходу, тобто з вуст західних дієвиць, а й ситуації пояснення *кризь* західну оптику, коли як вірогідні розглядають лише такі пояснення, що подають дії західних гравців як причини всіх світових подій, як-от пояснення російської воєнної агресії розширенням НАТО (Jóźwiak, 2023).

Повертаючись до прояснення значень вестсплейнінгу, варто визнати, що багато людей уперше почули це слово та використали його для аналізу саме в контексті повномасштабного українсько-російського протистояння (Kazharski, 2022; Smoleński & Dutkiewicz, 2022; Sonevtsky, 2022), проте навіть в українському сегменті твіттеру це поняття зафіксоване раніше (@EX_Dovzhenko, 2020; Hrytsenko, 2020)¹⁴. Вже у 2017 р. сербський письменник Срджан Гарцевіч ужив цей термін під час обговорення «балканізму»: «Балканізм породжує найгірший типаж туриста, який, прочитавши одну книжку та провівши кілька днів у регіоні, “вестсплейнить” історію та політику місцевим жителям» (Garcevic, 2017).

Марія Тодорова утворила поняття *балканізм* як омаж до *орієнталізму* Едварда Саїда (2001), щоби змалювати зв'язок Захід — Балкани. Орі-

єнталізм — це свідоме створення такої системи знання, що пригнічує інші та легітимізує панування Заходу над Сходом (Лютій, 2024). М. Тодоровій йдеться про те, що балканізм — це не різновид орієнталізму, а явище одного гатунку (Todorova, 2009). Підхід Тодорової був би корисним для аналізу українсько-європейських дослідницьких відносин, зважаючи на спільні географічні, історичні та расові ускладнення, що заважають цілковито застосовувати постколоніальну оптику. Як продовження ідей М. Тодорової, було запропоновано використати поняття югоспейлінг (від «Югославія»), щоби протидіяти вестсплейнінгу (Gallo et al., 2020).

Про вестсплейнінг також говорили як про повний синонім до «інтелектуального колоніалізму» в контексті сприйняття східних практик західними дослідниками (Meysers, 2018; Repetti, 2018). Це поняття використали філіпінський автор Алекс Алмаріо (Almario, 2017), ізраїльський дослідник Еяль Клайн (Clyne, 2019) та інші. Едвард Лукас приписав винайдення поняття Кеті Янг (Lukas, 2019) і запропонував відмовитися від практики *заходопояснення* на користь *сходопояснення* (eastsplaining). Список, певно, можна продовжувати.

Можна виснувати, що поняття вестспейнінгу було винайдено неодноразово у різних регіонах, а одне з його перевинайдень відбулося у 2020 р. в українському сегменті твіттеру. І українські, і східноєвропейські, і західні дослідники почали широко використовувати цей термін після 2022 р., — що можна пов'язати з публікацією Яна Смоленського та Яна Дуткевіча (Smoleński & Dutkiewicz, 2022), — але ніхто з них не звернувся до попередніх застосувань поняття. Також вони здебільшого не визнали низового, позаакадемічного походження поняття.

У контексті обговорень епістемічної нерівності у західній академії українські дослідники та україністи вдаються до використання терміна «вестсплейнінг» для пояснення своїх досвідів англомовній аудиторії. Про цю проблему говорять здебільшого на англомовних платформах, а вплинути автори прагнуть на західні епістемології та наукові парадигми. Через це дослідники потрапляють у пастку: вони продукують нове знання для західної академії, публікуються англійською мовою і працюють переважно в західних наукових установах, хоч і наголошують на необхідності врахування незахідних оптик і голосів.

Так, потенціал застосування вестсплейнінгу для філософського аналізу є обмеженим. Показовим є аналіз, запропонований Терезою Гендл зі

¹⁴ Деякі автори приписують цей термін центрально- та східноєвропейським дослідникам, проте не покликаються на південноєвропейських авторів (O'Sullivan & Krulišová, 2023, p. 661).

співавторками (Hendl et al., 2024). Вони спираються на теоретичний апарат вестсплейнінгу та епістемічного імперіалізму (про це йтиметься згодом) і опиняються у тій самій пастці: вони доводять *західному* читачеві, що Росія у різних державних утвореннях була і залишається колоніальною силою. Їм ідеться про оптимізацію «створення знання *про* Україну» (Hendl et al., 2024, p. 174), а не з українцями чи *для* України. Заклики до визнання Східної Європи як місця створення валідного знання перемежуються у статті з рекомендаціями безпосередньо залучити до роботи у західних установах українські голоси, тобто винайняти українців. Це в кращому випадку прочитується як погано артикульована пропозиція співпраці, а в гіршому — як епістемічний екстрактивізм і експлуатація. Зрештою авторки пишуть про те, що світ потребує більшої уваги до українських студій, «якщо ми хочемо краще розуміти Росію» (Hendl et al., 2024, pp. 193, 197). У такий спосіб вони інструменталізують українські досвіди й подають їх як кращий інструмент для досягнення старих цілей пізнання «загадкової російської душі». Мотив використання пригноблених Росією знавців для пояснення Росії трапляється у роботах як аргумент на користь децентрування російської оптики (Hendl et al., 2024; Kassymbekova, 2023; Tsybalyuk, 2023).

Проблему вестсплейнінгу не вийде вирішити шляхом лишень периферизації Росії, бо усталені в західній академії знаннєві структури, крізь які вивчають Україну, є результатом подвійного — російського та західного — колоніалізму (Bazdyrieva, 2022; Kotliuk, 2023). Щоб розв'язати проблему, необхідно провінціалізувати не тільки російськоцентричність як панівну соціогуманітарну парадигму, а й західну епістемологію як єдину легітимізовану систему пізнавальних практик. Юлія Буйських зазначила, що поняття «вестсплейнінг» нині застосовують замість поняття «орієнталізм» (Buyskykh, 2023). Тож це спостереження є дуже точним, якщо додати, що до вестсплейнінгу звертаються замість орієнталізму — коли йдеться про Центральну та Східну Європу і лише в розмові із Заходом. На відміну від концепту орієнталізму, який був глибоко розроблений уже самим Едвардом Саїдом, а також його численними послідовниками та критиками, вестсплейнінг такого теоретичного підґрунтя не має. Оскільки деякі сучасні дослідники не залучають глибоко напрацювання антиколоніальних студій¹⁵, вони змушені заново тео-

ретично обґрунтовувати новіше поняття. Концепт вестсплейнінгу працює як інструмент для феноменологічного та (авто)етнографічного опису, але не дає змоги запропонувати дієве розв'язання описуваної ним проблеми, бо сам є заходоцентричним.

Епістемічний імперіалізм і його попередники

Домінування російськоцентричного погляду у славістиці спонукало українсько-американську дослідницю Марію Соневицьку опублікувати есеї «Що таке Україна? Нотатки про епістемічний імперіалізм» (Sonevytsky, 2022). Впродовж років М. Соневицька займалася україністикою в англomовному академічному середовищі й зблизька відчула російськоцентричність інституційних досліджень, прихованих за евфемізмом *Slavic Studies*. Свій досвід вона концептуалізувала за допомогою поняття «епістемічний імперіалізм», яке назвала масштабуванням концепту вестсплейнінгу.

М. Соневицька пропонує епістемічним імперіалізмом називати знаннєво-владний дисбаланс між пізнавальними центрами (колишніми чи нинішніми метрополіями) та периферіями (колишніми колонізованими), внаслідок якого образи того, чим є Україна, мігрують між панівними центрами продукування знання, оминаючи будь-яке знання, створене власне в Україні, українцями чи тими, хто спеціалізується на цій темі:

«Епістемічний імперіалізм — це зухвала переконаність у тому, що людина, яка щось знає чи вивчає з привілейованої позиції, як-от з позиції в англomовній академії, може повністю перенести це на контексти, про які вона не знає нічого чи майже нічого» (Sonevytsky 2022, p. 22).

На думку М. Соневицької, поняття епістемічного імперіалізму здатне допомогти розглянути складнощі колоніалізмів, які не мали расової складової західного штибу. Вона підкреслює, як після повномасштабного вторгнення дослідники та журналісти, що в кращому випадку володіють російською мовою, але не українською, і не є експертами з української історії, культури чи то політики, заповнили простір своїми голосами, допускаючи до нього українців лише в ролі «емоційних свідків». Джерело епістемічного імперіалізму вона вбачає у певності західних епістемічних авторитетів щодо того, що вони виходять із нейтральних засад, на відміну від заангажованих українців.

¹⁵ Антиколоніальними тут і далі я називаю анти-, пост- і деколоніальні студії заразом (Пугач, 2023).

М. Соневицька теоретизує про декілька складових епістемічного імперіалізму:

- 1) експертна некомпетентність, зарозумілість і надмірна самовпевненість у чужих для цих експертів дисциплінах;
- 2) несправедливість щодо змісту свідчень дослідників і дослідниць стосовно проблематики, що є маргіналізованою у межах західної академії;
- 3) невігластво Заходу щодо колонізованих народів, зокрема щодо українців, підсилене російською та совітською пропагандою;
- 4) свідченнева несправедливість щодо незахідних дослідників.

У такий спосіб увиразнюються два аспекти епістемічного імперіалізму: у першому випадку йдеться про некомпетентність експертів у незнайомій для них сфері, а імперіалізм використовується радше як метафора для опису поширення методологій і поглядів однієї дисципліни на іншу (складові 1–2). Проте розуміння епістемічного імперіалізму на основі складових 3–4 вже не пропонує розглядати імперіалізм як метафору. У другому випадку йдеться про безпосередні наслідки колоніалізму, тобто фактично про колоніальність знання в наукових дисциплінах (Сідорова, 2024). Метафоричне значення епістемічного імперіалізму стосується ігнорування голосів західних експертів, які спеціалізуються на темі України, тими більш привілейованими дослідницями, які застосовують свій епістемічний авторитет, набутий у престижніших галузях, претендуючи на роль експерток у дотепер маргіналізованих, а нині популярних темах, як-от україністика. Натомість буквально застосування цього поняття стосується безпосередньо кривди, завданої тим, чия «шкура в гри»¹⁶, — тим, хто є «предметом» цих дискусій, але кого зрідка визнають їх учасником, заперечуючи в такий спосіб їхню (нашу) суб'єктність.

Рішення, яке запропонувала М. Соневицька, лежить на особистісному рівні. Вона закликає до політики скромності і запрошує своїх колег у західній англійській академії «продовжувати вчитися, виходити за межі наявних зв'язків, допомагати українцям в їхніх проєктах епістемічного й матеріального спротиву та запитувати їх

¹⁶ Тут у значенні, використаному Нассімом Талебом (2019) в однойменній праці. Мені йдеться про ризики (як-от буквальний ризик життям) і відповідальність безпосередніх «експертів із досвіду» та відсутність ризиків і безумовної відповідальності «академічних експертів». В одному реченні українська дослідниця Юлія Лашук демонструє розрив між академічною та досвідною експертизою: «Чи можна розмістити пункт “виживання” серед професійних кваліфікацій у резюме?» (Lashchuk, 2023). Я вдячна Олександрі Луковині за те, що він звернув мою увагу на вище згадану працю Н. Талеба.

і дослухатися до них, не вважаючи, що ви вже все знаєте» (Sonevytsky, 2022, p. 29).

М. Соневицька порушує важливу тему, проте деякі аспекти її роботи, зокрема ті, що стосуються обставин її публікації, на мій погляд, потребують додаткової уваги. Розглянута стаття вийшла друком в журналі *Toros*, який є майданчиком для білоруських і ліберальних російських вчених у Литві. DOI цієї статті, як і багатьох статей, опублікованих у журналі у попередні роки, веде на ресурс *Cyberleninka.ru*. Такий вибір платформи зменшує потенційний ефект статті: по-перше, так стаття підтримує російськоцентрованість світової (не лише західної) академії, яку критикує¹⁷; по-друге, публікація стає менш помітною для своїх безпосередніх адресатів.

Друга заувага стосується стилю публікації. Риторика начал — це такий спосіб презентувати свою роботу, що подає її як початок чогось абсолютно нового, затьмарюючи заслуги попередниць (Dotson, 2012; Pohlhaus, 2017; Сідорова, 2023b). М. Соневицька спробувала уникнути цієї риторики, згадавши доробок Пітера Гаррісона. Вона зауважила, що помилково вважала себе авторкою поняття, адже воно з'явилося *en passant* в епілозі до книжки Пітера Гаррісона (Harrison, 2015). Для Гаррісона епістемічний імперіалізм — це модерна настанова на те, що наука має право встановлювати і справді встановлює стандарти справжнього знання. М. Соневицька переконана, що пропонує нею концептуалізація поняття, хоч і виникла незалежно від П. Гаррісона, може розглядатися як продовження його підходу. Недоліком такого підходу є те, що М. Соневицька оминає увагою інших попередників.

Натомість Віталій Чернецький і Кристін Візелер пов'язують епістемічний імперіалізм із поняттям *культурного імперіалізму* Айріс Маріон Янг, Марії Лугонес та Елізабет Спелман (Chernetsky, 2024; Wieseler, 2020). Про епістемічний імперіалізм писали, наприклад, Лорейн Коуд (Code, 1991), Вільям П. Елстон (Alston, 1993) і Марко Стаменкович (Stamenkovic, 2014). Доречно згадати про існування поняття *«науко-*

¹⁷ Сайт журналу доступний російською та англійською мовою, російська мова є на логотипі журналу. Журнал приймає публікації російською, англійською та білоруською мовами, а також іншими мовами як виняток, проте станом на момент написання цієї статті понад 68 % матеріалів опубліковано російською мовою (білоруською мовою — менше ніж 4 %). Я зовсім не стверджую, що редакція журналу підтримує російське вторгнення в Україну, політику В. Путіна чи А. Лукашенка. Натомість йдеться про наслідки російської імперської політики, що проявляються в епістемічних практиках колективу (зокрема єднання науковиць на основі російської мови, співпраця з російськими дослідницями, використання російськомовних джерел тощо).

вий імперіалізм», яке було використане ще у 1920-х рр. (Powell, 1921) та розвинене Джоном Дюпре (Dupré, 1994)¹⁸, а також про «епістемологічний імперіалізм» (Marxen, 2020; Noah, 2008), «епістемічний колоніалізм» і «епістемічну колоніальність» (Ibarra-Colado, 2006; Naudé, 2019). Наприклад, Едуардо Іварра-Коладо визначає епістемічну колоніальність як «процеси, завдяки яким інституалізація знання як наукового знання дала змогу інтегрувати корінні еліти у панівну англо-євроцентричну ідеологію модерності» (Ibarra-Colado, 2006, p. 464). Дослідник спирається тут на ідею колоніальності знання, натомість М. Соневицька лише побіжно покликається на епістемологію колоніальності В. Міньюоло, але не згадує про те, що він вжив термін «академічний колоніалізм», щоби описати використання англійського академічного словника для фреймування латиноамериканської історії¹⁹.

Вартами особливої згадки є розвідки українсько-британського історика Тараса Кузьо, який запропонував термін *академічний орієнталізм*, на основі якого побудував аналіз у своїй книжці *Crisis in Russian Studies?* (Kuzio, 2020). Т. Кузьо називає академічним орієнталізмом спотворення образу України російською націоналістичною історіографією та західними істориками й політологами у спосіб, аналогічний до виображення Сходу, описаного Е. Саїдом (Kuzio, 2020, p. 67). Панування нарративу про об'єктивність імперіалістичної російської історіографії та націоналістичність української історіографії Т. Кузьо подає як типовий приклад академічного орієнталізму.

¹⁸ Імперіалістська наука, за Джоном Дюпре, побудована так, що ідея, пояснення або гіпотеза, яка спрацювала в одному конкретному випадку, абсолютизується до універсальної, набуваючи в процесі цього перетворення все більш абстрактного характеру, і безоглядно нав'язується всім іншим випадкам (Dupré, 1994). Дюпре критикує економістів, що діють як типові імперіалісти, які «не просто встановлюють посольства в іноземних країнах та пропонують свої консультації індигенному населенню», а «в галузях, в які вони вираються, запроваджують цілковито нову методологію, яка [...] у багатьох випадках є майже абсолютно недоречною» (Dupré, 1994, p. 377). Сучасну картину досліджень наукового імперіалізму див.: (Mäki et al., 2018).

¹⁹ М. Соневицька прирівнює епістемічний імперіалізм до «епістемології колоніальності», яку називає впливовим поняттям, що належить В. Міньюоло (Sonevutsky, 2022, p. 22). Насправді це поняття приписують Л. М. Алкоф, на яку покликається М. Соневицька (Alcoff, 2007; Mignolo, 2020), а В. Міньюоло розвиває ідею колоніальності влади та знання (див.: Сідорова, 2024). Незважаючи на те, що М. Соневицька взаємодіяла з роботою В. Міньюоло, написаною у співавторстві з Мадіною Тлостановою (Tlostanova & Mignolo, 2012; Sonevutsky, 2019), вона приписує йому також і заперечення колоніального минулого Росії, хоч у зазначеній роботі Російська імперія та СРСР розглядаються як колонізатори. Втім, варто зазначити, що В. Міньюоло вбачає у Росії та Китаї силу, що здатна забезпечити девестернізацію світу, і вдається до виправдання російської агресії (Mignolo, 2023).

Він аналізує такі риси академічного орієнталізму (Kuzio, 2020; Кузьо, 2023): гейткіпінг, тобто контроль доступу до пострадянських і євразійських студій, який здійснюють дослідники Росії, що очолюють дослідницькі центри; вибіркове залучення джерел, зокрема ігнорування українських джерел, навіть російськомовних; використання російської та совітської дослідницьких оптик; *Putinversteh* підхід (настанова на виправдання дій Путіна і звинувачення України та Заходу).

Тож дослідження М. Соневицької не повною мірою розкриває потенціал антиколоніальних і феміністських епістемологій. Авторка обмежується зверненням до окремої (західноакадемічної) рецепції одного з варіантів деколоніальної оптики. Важливо зазначити, що саме посередництво (колишніх) метрополій в інтелектуальному обміні між (колишніми) колоніями та іншими центрами знання є однією з ознак інтелектуальної залежності в умовах колоніальності знання (Hountondji, 1990; Ndlovu-Gatsheni, 2020). У такий спосіб Марія Соневицька стирає роботу своїх колег і приховує пласт теоретизувань на цю тему. Враховуючи ситуованість М. Соневицької як знавиці, це можна розглядати як дослідницький недогляд, нереалізований потенціал наближення до епістемічної справедливості чи навіть як завдану епістемічну кривду.

Політика скромності, пропонує М. Соневицькою для розв'язання проблеми епістемічного імперіалізму, ґрунтується на епістемології та етиці чеснот і стосується індивідуальної поведінки того чи того дослідника, але не вирішує системних проблем, що підтримують структуру колоніальності знання. Сама авторка, свідомо дотримуючись чесноти інтелектуальної скромності, відтворила обмеження колоніальної епістемології.

Інші спроби аналізу

Епістемічне пригнічення з боку західної академії може ставати помітним уже під час навчання в українських університетах. Зокрема, Ольга Бурлюк (Burluk, 2019) зазначає, що, ставши студенткою Києво-Могилянської академії, почула, що мусить забути те, як писала раніше, бо в англійському світі думають, аргументують та пишуть інакше, — і дотримання правил англійського академічного письма є запорукою успіху. Вона відчула, що йдеться не тільки про інший порядок *слів*, а про інший порядок *думок*, і була змушена відмовитися від будь-якого іншого письма, крім письма за правилами англійської

академічної спільноти. У сучасній світовій науці це все ще залишається необхідним: місцеві голо- си мають шанс бути почутими лише за умови прийняття західної епістемологічної парадигми (Buchowski, 2012). У формі щоденника О. Бурлюк описує доброзичливу зневагу до українок та української науки, як від західних колег, так і від росіян. Зрештою вона порівнює себе з китайською магістранткою, яка поруч із західними науковцями «почувається усталено неповноцінною, попри те, чи до неї так ставляться, ще до того, як до неї поставляться взагалі» (Burluk, 2019, p. 41). О. Бурлюк намагається вийти за межі стандартизованого на Заході стилю міркування та письма, проте все одно змушена дотримуватися конвенцій західної академії, як-от писати про «конфлікт» в Україні (у 2017 р.), витрачаючи значну частину свого інтелектуального ресурсу на «відсторонення» та збереження «професіоналізму». Вона діагностує *потрійний комплекс меншовартості* у себе — і в українців загалом, але демонструє, що його становлення спричинене поведінкою більш привілейованих знавців.

Цю ж методологію використовує Дар'я Цимбалюк для розвідки про те, що означає бути дослідницею України та з України, яка працює в західному академічному середовищі. Вона залучає широке коло джерел: звертається до теоретизувань Сари Ахмед, бел гукс²⁰, Глорії Ансальдуа, перебуває в діалозі з українськими дослідниками та письменницями, а також з дослідницями, які поділяють наш досвід боротьби з пригнобленням та несправедливістю (Tsymbalyuk, 2023, p. 700). Ба більше, вона вважає, що для того, щоб зрозуміти, як російська колоніальність діє у західному епістемічному просторі, треба дати відповідь на запитання про те, як російське епістемічне та культурне стирання діє в Україні. В центрі її дослідження — *знання, що походить зі страждання* (термін запропоновано hooks, 1994), а саме те, як тіло, на яке впливає війна, дає змогу знати. Її тіло допомагає їй «розмежовувати колоніальне насильство» та вчить її спротиву за допомогою відмови від взаємодії (Tsymbalyuk, 2023, p. 702). Вона відчуває, що занепокоєння від знецінення її інтелектуального доробку як дослідниці (і бажання бачити в ній лише «голос з України») — це теж частина сучасної колоніальності знання, бо «голос з України» не має важити менше, ніж «голос дослідника»:

«Нині я не переймаюся, чи історії, якими я ділюся як дослідниця України та з України, сприймаються як емоційні чи особисті. Насправді я приймаю це, я хочу, щоб мої історії зворушували. Говорити й писати про Україну для мене стало формою плачу, і я хочу, щоб ви плакали зі мною. Я вірю, що саме знання, яке походить з пристрастей наших тіл, спонукає нас нести справедливість» (Tsymbalyuk, 2023, p. 708).

Д. Цимбалюк вважає, що деколонізація славістики та східноєвропейських студій має спиратися на зміщення фокуса дослідників на втілене знання (embodied knowledge), «знання як тягар, знання як поранення та знання як звільнення» (Tsymbalyuk, 2022). Важливість емоційних свідчень та емпатії як обов'язкової частини наукових досліджень підкреслює й Ю. Буйських (Buyskykh, 2023). О. Хромейчук спрямувала біль втрати на те, щоб змусити західну аудиторію почути українок, і закликала споживати цей біль чуйно (Khromeychuk, 2022a). Така позиція змушує західних академіків, що не мають втіленого знання про Україну, знаходити стратегії дослідницької солідарності та співпраці замість використання українських знавиць як ресурсу (Donovan, 2023).

Віталій Чернецький залучає оптику епістемічної несправедливості (Fricker, 2007), говорячи про свідченнєву та герменевтичну несправедливість, навмисне герменевтичне невігластво, епістемічне пригнічення та експлуатацію, щоби продемонструвати, як цих несправедливостей зазнають українці в глобальній інтелектуальній спільноті (Chernetsky, 2024). Він закликає науковців світу визнати існування антиукраїнських упереджень і боротися з ними, забезпечивши достатні ресурси для вивчення української мови та культури. Галина Котлюк (Kotliuk, 2023) також критикує упередження, поширені у постколоніальних студіях, починаючи з робіт Е. Саїда. Зокрема, вона зауважує, що вже Е. Саїд відкидає думку про те, що СРСР можна розглядати як імперіалістичний проект, натомість подає його як приклад «хорошого» колоніалізму (Kotliuk, 2023, p. 02). Тенденція до ігнорування російського імперіалізму триває. Змалювавши історичні контексти, Г. Котлюк показує, як саме трапилося так, що умовний колективний Захід бачив Україну та українок крізь *подвійну колоніальну лінзу*. Уявлення про нас було викривлено двічі: спочатку російським колоніалізмом, а потім західним орієнталізмом. Цей підхід перегукується з ідеєю вторинного евроцентризму, або ж вторинної колоніальної диференціації, згідно з якою Росія та СРСР були імперіями, які

²⁰ Американська філософія бел гукс наполягала на тому, щоб писати своє ім'я та прізвище з маленької літери. На її думку, це рішення дає змогу перенести увагу з особистості на ідеї, з індивідуального авторства на колективну боротьбу.

мали власні колонії, але водночас самі були підвладні європейській імперіалістичній риторичі (Plostanova & Mignolo, 2012, p. 52).

Доречно згадати й поняття *міжнародної імперіалістичної солідарності*, яке використовує Оксана Забужко:

«Може [...] еліти колишніх імперій Заходу відчували певну недозволену втіху, коли, замість здригатись, поблажливо всміхались на ту неприкриту колонізаторську пиху, з якою Москва трактувала своїх “чорножопих” підданців (цей расистський пейоратив уживається в Росії цілком собі публічно, зокрема й улюбленцем західних медій Алексеем Навальним)? Може, Путінів ксенофобський і мізогінний гумор, грішним ділом, нагадував не одному західному лідеру добрі старі часи власного дідуся в Індії, Алжирі чи Конго — і через те й не здавався загрозливим? Радше застарілим...» (Забужко, 2023).

Ідея пейоритизувати слово «солідарність» може бути непривабливою, тож можна запропонувати такі варіанти, як *міжімперське порозуміння*, *імперіалістична спорідненість* тощо²¹. Але спостереження щодо ментальної близькості колишніх колонізаторів здається мені влучним: у подібний спосіб психологію колонізаторів і колонізованих розглядали класики антиколоніальної теорії (Fanon, 1986; Memmi, 1974; Nandy, 1983; wa Thiong'o, 1986). Лора Дойл (Doyle, 2020) міркує про міжімперські відносини як основу імперської ідентичності: як людину визначають її стосунки з іншими людьми, так й імперії визначають інші імперії *longue durée*. Складні політичні, економічні, особисті та інші міжімперські зв'язки століттями визначали позиціонування тих чи тих імперій. Можливо, спостереження О. Забужко вдасться пов'язати з подібним теоретизуванням.

Попри те, що українські студії довго були «незначним додатком до європейських чи російських студій» (Dudko, 2023, p. 176), а історію України вивчали з російськоцентричних позицій, Оксана Дудко вбачає у розвитку українознавства на Заході потенціал до становлення плюріверсальності, тобто епістемічного розмаїття в академії. На її думку, згода світової спільноти на долучення України до російського епістемічного простору є «міжнародною зрадою», що нищить довіру. О. Дудко вважає, що українські студії не тільки підважують російський імперіалізм, а й виявляють інші імперіалістичні патерни продукування та поширення знання на Заході.

²¹ Я вдячна Миколі Бакаєву та Вероніці Пугач за обговорення цього питання.

Непередбачений більшістю західних науковців розвиток російсько-української війни створив місце для потенційних змін всередині західного академічного простору. Український мілітарний і епістемічний спротив підважили засади російськоцентрованих дискурсів і викрили їх не лише як шкідливі для українського та інших пригнічених народів, а й як хибні. Водночас це створило загрозу для привілейованих знавців, що заробили свою репутацію на просуванні російських наративів (Достлєва & Мимрук, 2024).

Епістемічний саботаж

Вище я звернулася до спроб проаналізувати проблему дискримінації українців як знавців у західній академії, здійснених в останні роки переважно українськими дослідниками. Більшість розглянутих авторок спрямували свою критику на колоніальні структури, що визначають епістемологію та методологію західного наукового апарату, а також використали особисті досвіди, щоби описати системну несправедливість. У цьому розділі я запропоную ще один погляд, спробувавши звернути увагу на усвідомлені та спрямовані дії раніше не названої групи кривдниць.

Герменевтичний саботаж — це різновид епістемічної несправедливості, який виникає, коли знавець або група знавців, що перебувають у порівняно домінантній позиції, активно маргіналізують іншу групу знавців, підтримуючи чи погіршуючи наявні структурні упередження у панівних герменевтичних ресурсах (Edgoose, 2024). Спираючись на це визначення, можна стверджувати, що русисти і росіяни систематично саботували та продовжують саботувати спроби вплинути на російськоцентристські упередження. Хан Едгуз виділяє чотири різновиди герменевтичного саботажу: викривлення, апропріація, створення понять та зміна значень наявних понять для підтримки та створення упереджень (див. табл. 1).

Таблиця 1

Різновиди герменевтичного саботажу
(адаптовано з Edgoose, 2024)

	Маніпуляція наявними герменевтичними ресурсами	Запровадження нових герменевтичних ресурсів
Наявне запровадження нових термінів	Викривлення	Створення упереджених ресурсів
Немає запровадження нових термінів	Апропріація (привласнення)	Заміщення (надання нового значення наявному терміну)

Підхід Х. Едгуза важливий, бо підкреслює, що саботаж у таких випадках не можна пояснити за допомогою певної форми незнання чи невігластва: кривдники *знають*, які герменевтичні ресурси потрібні маргіналізованим знавцям, але *свідомо* та *дієво* відмовляються їх використовувати. Герменевтичний саботаж іде пліч-о-пліч із тим, що називають превентивною (Сідорова, 2023а) або учасницькою несправедливістю (Hookway, 2010), а саме відмовою тим чи тим знавцям в участі у пізнавальних практиках. Певно, ніщо не викривлює наші уявлення сильніше, ніж відмова у впливі на них тим, кого ці уявлення стосуються. Для завдань цієї статті я дозволю собі широко узагальнити ці несправедливості як епістемічний саботаж. *Епістемічним саботажем я називатиму свідомі дії, спрямовані на унеможливлення створення, здобуття та поширення знань, свідчень чи інтерпретацій*²². Я стверджуватиму, що епістемічний імперіалізм і епістемічний саботаж безпосередньо пов'язані: імперіалізм як структурне явище не міг би існувати без конкретних проявів влади на рівні повсякденної взаємодії²³. Поняття епістемічного саботажу буде корисним для того, щоб привернути увагу до конкретних дієвців, які підважують здатність західної академії провадити неупереджені розвідки, не заперечуючи наявності структурних вимірів проблеми.

Далі я розглядатиму випадок тривалого епістемічного саботажу, якого зазнав Юрій Шевельов, знаний український філософ і дослідник. Досвід, який він описав, є цікавим як репрезентативний приклад епістемічного саботажу укра-

їнців у західному академічному середовищі, а також як демонстрація важливості біографічного виміру не тільки для історіографії думки²⁴, а й для соціальної епістемології.

Ю. Шевельов вимушено емігрував до США після Другої світової війни. Його переїзд і працевлаштування на викладацьку посаду наполегливо заохочував російський мовознавець Роман Якобсон, професор кафедри славістики Гарвардського університету та її сирій кардинал²⁵. Р. Якобсон розвивав традиційний на той час погляд на розвиток слов'янських мов, згідно з яким східнослов'янські мови становили тривалу єдність, а також вважав, що лише дві мови розвивалися самостійно: російська і сербохорватська²⁶. Натомість Ю. Шевельов на ґрунті білоруської (Sherekh, 1953), а пізніше й інших слов'янських мов (Sherekh, 1979) доводив, що «общеруській язык» — це міф, а східнослов'янські племена мовили діалектами чотирьох груп, які й трансформувалися у сучасні мови.

Постать Р. Якобсона нам цікава з огляду на його вплив на інституалізацію славістики у західній академії, яка активізувалася у післявоєнний період²⁷. Ю. Шевельов (Шевельов, 2013, с. 371, 400) визначає два періоди західної славістики: доякобсонову славістику і славістику Якобсона. Саме Р. Якобсон безпосередньо вплинув на те, які саме уявлення про славістику закріпилися, а саме російськоцентричність якобсонівського штибу. Коли у 1950-х роках американські університети почали відкривати кафедри славістики, готові кадри для них постачав Р. Якобсон:

«Він мав удачу завойовника, Наполеона або Гітлера. [...] Його імперія мала простягатися на всі ті численні ділянки, за які він хапався, але передусім імперія будувалася в славістиці, спершу американській, потім світовій. Це була експансія ірраці-

²² Я не перша використовую це поняття. Наприклад, його пропонували у межах студій інвалідності на позначення систематичного організованого відкидання свідчень людей, що звертаються за соціальною допомогою на підставі інвалідності, та їхніх лікарів (Porter et al., 2023). Я не спиралася на цю роботу у своєму дослідженні, але наші підходи мають важливу спільну рису: і мені, і Т. Портеру з колегами йдеться про зумисні цілеспрямовані дії тих, хто чинить епістемічну кривду. У подібний спосіб цей концепт використовують також філософи Кім Стерельні (Sterelny, 2004), Лоренс Торчелло (Torcello, 2022) та інші. Втім, епістемічний саботаж не обов'язково є негативним явищем, він може бути формою епістемічного спротиву, див. напр. (Mihai, 2018).

²³ Я спіраюся тут на М. Фрикер, яка доповнила аналіз М. Фуко і Т. Вартенберга (Fricker, 2007; Wartenberg, 1992; Фуко, 2020). На думку Фрикер, влада може функціонувати на рівні дієвців (agential power) і на структурному рівні (structural power), але в будь-якому міжособистісному прояві влада завжди-вже існує як структурна сила. Влада може функціонувати як активно, так і пасивно, причому ці два прояви є взаємозалежними: активна дія влади необхідна для того, щоб в інших випадках впливати на поведінку дієвців пасивно. Так, водії уникають паркуватися в заборонених місцях, бо їх за це можуть оштрафувати або евакуювати (пасивний вплив); але якщо штрафи ніколи насправді не випикуватимуть, а автівки не евакуюватимуть (не буде активного прояву), то водії залишатимуть автівки у невідповідних місцях частіше (зниження пасивного впливу). Див.: (Fricker, 2007, pp. 9–14).

²⁴ Докладніше про роль біографічного підходу в історії думки див., напр.: (Менжулін, 2010, 2018).

²⁵ Формально кафедру очолював історик Михайл Карповіч, але справжня влада належала Р. Якобсону: разом з останнім до Гарварду перейшли 14 студентів, Якобсон сприяв найму своїх протеже, він же залучав потрібне фінансування тощо (див. докладніше: Varan, 2021; Вакуленко, 2021; Шевельов, 2013). Втім, М. Карповіча називали людиною, що колонізувала студії з російської історії в США (Smith-Peter, 2022). Про становлення незалежних українських студій у США див.: (Sysyn, 2021).

²⁶ Р. Якобсон також, усупереч чеським дослідникам, стверджував, що чеська культура не є орієнтованою на західноєвропейську, а є суто слов'янською, а також подавав «Слово о полку Ігоревім» як російський епос (Kučera, 1983) тощо.

²⁷ Тут не зачіпаю вплив Р. Якобсона та інших росіян на європейську славістику. Про «мирне і пільне нашествя» росіян на Центральну Європу у міжвоєнний період, яке «не проходило [...] без насилля», пише Іво Поспішил (Поспішил, 2016). Також див. працю Володимира Звinyaцьковського (Звinyaцьковський, 2023).

ональна, експансія заради експансії. Він мав стати імператором славистики» (Шевельов, 2013, с. 360).

За свідченнями Ю. Шевельова (Шевельов, 2013), у США від підтримки Р. Якобсона залежали: 1) здобуття посад у відділах славистики в університетах; 2) публікації у славистичних журналах; 3) отримання стипендій і нагород; 4) участь у дослідницьких проєктах; 5) отримання рецензій на опубліковані роботи. Ю. Шевельов не погодився адаптувати свою мовознавчу концепцію під русофільські вимоги Р. Якобсона та подав її до друку без погодження з ним. Р. Якобсон разом із колишнім міністром освіти УРСР, провідником русифікації та директором Інституту мовознавства імені О. Потебні Іваном Білодідом організував кампанію з компрометації Ю. Шевельова як знавця. Кампанія мала на меті цілковито ізолювати дослідника.

Спільними зусиллями русистів у західній академії та совітських структур було створено міф про колаборацію Шевельова під час німецької окупації України: совітські діячі надали «докази», а Р. Якобсон та його протеже взяли на себе просування міфу. Кампанію, за свідченнями Шевельова, проводили у двох напрямках: в особистих розмовах його очорнювали як особистість, а публічно дискредитували як дослідника. Епістемічний саботаж був у цьому випадку спільним координованим зусиллям двох груп: товариства Р. Якобсона та совітських діячів, які також розділили між собою сфери впливу — Захід і Східний блок (Вакуленко, 2021)²⁸. Тобто

²⁸ Кампанія проти Шевельова активно розгорнулася після того, як він узяв участь у Міжнародному конгресі славистів 1962 р. Цікаво, що саме 1962-й став останнім роком «відлиги» на теренах підсовітської України: після промови Микити Хрущова почалися активні переслідування, а у 1965 р. пройшла хвиля арештів шістдесятників (Мокрик, 2023). У 1964–1965 рр. вийшла друком монографія Ю. Шевельова «Передісторія слов'янських мов» (Shevelov, 1964). Дуже швидко з'явилася перша нищівна рецензія, за нею — ще дві, всі написані учнями Р. Якобсона у глузливо-зневажливого тоні. Я наведу лише кілька цитат зі згаданих рецензій: «Зусилля, яких треба докласти до читання [цього твору] марні, оскільки Шевельов не пропонує нічого цінного, що не було б сказано раніше і краще» (Lunt, 1966, р. 85); «Прикро робити висновок, що ця книга була б значно ціннішою, якби теорію та більшість пояснень вилучити, а залишити лише приклади та бібліографію» (Lunt, 1966, р. 92); «Шевельов [...] нерозсудливо вирішив ігнорувати буквально всі теоретичні розробки, опубліковані на сьогодні, навіть праці провідних дослідників галузі [Р. Якобсона, А. Шахматова та А. Мее]» (Lightner, 1966, р. 682); «Ця книга не підходить лінгвістам, оскільки нічого не говорить про природу мови» (Lightner, 1966, р. 686). Ю. Шевельов не мав змоги на них відповісти, бо американська традиція не передбачала публікації відповідей автора рецензованого твору, з чого вправно скористався Р. Якобсон. В особистих розмовах та в листуванні Р. Якобсон і його спільники говорили так: «Для мене і для моїх міжнародних друзів така людина просто негідник (villain), який не лише не заслуговує оборони й підтримки від чесних людей, але виключив себе з прогресивного культурного суспільства і праця якого в американському університеті становить ганьбу для

будь-яке знання, що суперечило панівній лінії русофільської славистики, викорінювалося вже на етапі проведення дослідження та підготовки публікації, а якщо знавиця відмовлялася працювати у визначених межах, її дискредитували, щоб не допустити позитивної рецепції ідей.

Р. Якобсон переносив на взаємини з колегами колоніальну систему відносин: українські дослідники мали бути контрольованими й не виходити за визначені межі, якщо ж вони наважувалися на самостійність, то їх слід було знищити. Мовознавчі дослідження Ю. Шевельова становили загрозу російськоцентричній парадигмі Р. Якобсона, тож їх намагалися приховати. Знаною мала залишитися лише концепція Р. Якобсона, невіддільною складовою якої була ідеологія:

«Конфлікт добіг свого вичерпання, позиції в значилися на роки й роки, дитячі ілюзії капітулювали перед тверезістю дорослих, Схід перед Заходом, Україна перед Росією, моє добре ім'я було втоптане в болото, пошана до мене втрачена в багатьох колег, мій вплив на молоде покоління майбутніх славистів зведений до мінімуму» (Шевельов, 2013, с. 395).

Славистика в західних академічних колах стала російськоцентричною завдяки цілеспрямованим діям російських дослідників і русистів. І сьогодні вони продовжують докласти зусиль, аби вона такою залишилася. Приглушення інтересу до української тематики, панування російської оптики та недовіра до українських голосів у західній (чи то світовій) славистиці — це систематичні явища, які, втім, мають і виразно агентний (суб'єктний) вимір. Роман Якобсон цілеспрямовано працював над створенням наукової славистичної імперії, яка б просувала проросійські наративи, легітимізувала російську експансію, привласнювала надбання інших культур та водночас заперечувала їхню вагу й існування. Випадок Юрія Шевельова яскраво демонструє, як саме провадиться епістемічний саботаж, а нинішня ситуація в західній академії свідчить про його наслідки: «Над американською слависти-

цього університету» (лист Романа Якобсона, цит. за: Шевельов, 2013, с. 398), а також покликалися на «факти», надані совітською стороною. Хоча Ю. Шевельова не було повністю вилучено з академічного життя, колеги почали його уникати, його праці не читали, а кількість його студентів зменшувалася. Зрештою *opus magnum* Шевельова, «Історичну фонологію української мови» (Sherekh, 1979), не помітили. Спрацювала тактика замовчування. Аналогічної тактики дотримувалися не тільки західні дослідники, а й автори в СРСР (Соловей, 2013). Ю. Шевельов писав про це так: «Я присвятив своє життя переглядові концепції історії української мови [...] Ну, і що? Яка реакція? Ніхто того не знає на Україні (бо заборонено), на еміграції (бо [де] тут відповідні фахівці?), ані серед чужинців (бо кого з них взагалі цікавить проблематика історії української мови?)» (цит. за: Вакуленко, 2021, с. 830).

кою Якобсона (а тим самим посередньо й Білодідова²⁹) тінь височить і по сьогоднішній день» (Шевельов, 2013, с. 400–401).

Розв'язання проблеми епістемічного пригнічення українців у західній академії потребує перш за все визнання дієвців, що чинили та чинять таке пригнічення, відповідальними за свої дії. Епістемічний саботаж не завжди супроводжується порушенням законів або писаних норм академічної доброчесності, втім, є очевидним порушенням їхнього духу. Тож етичні кодекси треба доповнити, а кривдники повинні зазнати репутаційних втрат. Другим аспектом є відшкодування епістемічних втрат. Українці мають потребу бути знаними й визнаними, ми заслуговуємо на довіру до наших свідчень та повагу до наших голосів. Українкам належне відшкодування у вигляді епістемічних репарацій (Bhambra, 2021; Lackey, 2022; Ruíz, 2020): структури, що утривають російськоцентричність, має бути переглянуто і змінено³⁰.

Висновки

Епістемічна нерівність між дослідниками, що належать і не належать до західної академії, а також між дослідниками, що провадять дослідження у річищі «мейнстриму» та займаються маргіналізованими темами, не є новим явищем. Ця нерівність стає більш вагомим і помітним для українців та українців у моменти ближчого контакту із західним академічним середовищем. Із початком російсько-української війни й особливо після повномасштабного вторгнення 2022 р. вона увиразнилася, оскільки російськоцентрична оптика світових наукових і політичних дискурсів стала прямою загрозою безпеці українців як в Україні, так і в усьому світі.

Українські та східноєвропейські знавиці в останні роки активно артикулюють проблему епі-

стемічного пригнічення голосів з України на Заході та аналізують її. Ця дискусія вписується в тренд поглиблення уваги до проблем соціальної, а не індивідуальної епістемології, характерний для сучасної англосовітської філософії. У цій статті я оглянула теоретизування, ґрунтовані на загальних антиколоніальних засадах, які доводять, що проблема епістемічного пригнічення є результатом системних структурних викривлень в епістемологічних засадах західного академічного середовища, що виникли внаслідок колоніалізму. Здебільшого ці дослідження не залучають напрацювання української інтелектуальної традиції та не взаємодіють ґрунтовно з інтелектуальним доробком мислителів Глобального Півдня та Сходу. Через це виникає парадоксальна ситуація, коли критика західних дослідницьких центрів виявляється створеною у традиціях цих центрів, за підтримки цих центрів та спрямована на покращення роботи цих самих центрів. Зрештою, мабуть, головна проблема дискусій про епістемічний імперіалізм на Заході полягає в тому, що їх проводять англійською мовою в межах англосовітської західної академії та для неї.

Погоджуючись із тим, що колоніальність знання безпосередньо впливає на західні епістемологічні системи, я запропонувала звернути увагу не лише на структурні явища, а й на безпосередніх дієвців, що активно чинять, підтримують та підсилюють епістемічну несправедливість щодо маргіналізованих знавців у західному академічному середовищі. Водночас у просторі західної академії знавці, які асоціюються з Росією — чи то на основі проросійського змісту пропонованого знання, чи то на основі самоідентифікації, — є привілейованими й активно створюють і підтримують систему знання, що забезпечує їхнє панівне становище. Я використала поняття «епістемічний саботаж», щоб концептуалізувати досвіди зумисного підриву інтелектуальних зусиль українок та українців на Заході, а свідчення Юрія Шевельова стали для мене зразком його досвідчення. Водночас голоси української західної діаспори розповідають не тільки про епістемічне пригнічення, а й про епістемічний спротив, — значення цих досвідів важко переоцінити.

Залучаючи до українського філософсько-епістемологічного дискурсу наратив Юрія Шевельова, я прагнула продемонструвати, як звернення до власної традиції може вплинути на аналіз соціально-епістемологічних явищ. Я переконана, що саме центрування українських досвідів та пошук української теоретичної мови

²⁹ Ю. Шевельов (2013) був переконаний, що І. Білодідов співпрацював із КГБ, тобто «Білодідова тінь» — це тінь КГБ. Наразі невідомо, який характер мала названа співпраця, але можна бути впевненими, що, по-перше, копії статей Ю. Шевельова, написаних під час окупації, не були доступні пересічним жителям СРСР. І. Білодідов міг отримати до них доступ винятково за сприяння КГБ. По-друге, ці статті були підписані псевдонімом Гр. Шевчук, який Шевельов розкрив пізніше, у 1964 р., тож хто проінформував І. Білодідова про авторство та як він доводив, що Гр. Шевчук і Ю. Шевельов — це одна особа, невідомо (Вакуленко, 2021). Лариса Масенко вважає, що І. Білодідов «безперечно, виконував завдання знищення Ю. Шевельова, отримане з КГБ» (Масенко, 2021, с. 243). Р. Якобсон теж часом співпрацював з совітською владою. Так, Міністерство внутрішніх справ Чехословаччини міжвоєнного періоду було переконане в тому, що Р. Якобсон прагнув університетської посади саме у галузі славистики для просування інтересів СРСР (Steiner, 2018).

³⁰ Росія винна Україні та іншим колонізованим народам набагато більші епістемічні репарації, але розгляд цього питання виходить за межі статті.

є шляхом до української епістемічної деколонізації: провінціалізації колишніх метрополій і подолання колоніальності знання. Водночас важливим є й діалог з антиколоніальними головами Глобального Півдня та Сходу, країн Центральної та Східної Європи, причому як акаде-

мічними, так і неакадемічними. Життя в умовах колоніальності і спільні досвіди протистояння імперській експансії є міцною запорукою для солідарності, але ми ризикуємо втратити її, якщо взоруватимемося винятково на західну наукову традицію.

Список посилань

- Бойченко, М. (2023). Основні напрями протидії «руському миру» в Україні: завдання деколонізації. *Філософія освіти*, 29 (2), 60–77. doi.org/10.31874/2309-1606-2023-29-2-4.
- Бойченко, М. (2024). Культура академічної комунікації в Україні: Пошуки відповідей на виклики війни. У *Національна наука і освіта в умовах війни РФ проти України та сучасних цивілізаційних викликів: матеріали V Всеукраїнської міжгалузевий науково-практичної онлайн-конференції (27 березня — 2 квітня 2024 року)* (с. 44–48). Інститут обдарованої дитини НАПН України.
- Ботанова, К. (2023, 22 вересня). Прийняти не можна відмовитись: Колонка Катерини Ботанової про співпрацю з росіянами та «війну Путіна». *Суспільне Культура*. <https://susplne.media/culture/578201-prijnati-ne-mozna-vidmovitis-kolonka-katerini-botanovoi-pro-spruvpracu-z-rosianami-ta-vijnuputina/>.
- Вакуленко, С. (2021). Бездомний громадянин світу — Юрій Переможець (післямногослів'я замість післямови). У Ю. Шевельов, Я — мене — мені... (І довкруги): Спогади. 2. В Європі: Зустрічі з Романом Якобсоном (с. 631–873). Видавець Олександр Савчук.
- Грищенко, А. (2020, 3 липня). Заходо пояснення України: чи то тожні образливі прізвиська «хохол» і «нігер»? *Нігіліст*. <https://www.nihilist.li/2020/07/03/zahodopoyasnennya-ukraini-chi-totozhni-obrazlivi-prizviska-hohol-i-niger/>.
- Достлева, Л., & Мимрук, О. (2024, 24 травня). Випадаючи з мап: Лія Достлева про Україну в деколоніальному дискурсі. *Читомо*. <https://chytomo.com/vypadaiuchy-z-map-liia-dostlieva-pro-ukrainu-v-dekolonialnomu-dyskursi/>.
- Єрмоленко, А. (2022). Спротив замість перемовин: Відповідь українського філософа Анатолія Єрмоленка Юрену Габермасу. *Філософська думка*, 3, 59–63. <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/617>.
- Забужко, О. (2023, 10 грудня). І трошки про цензуру. *Facebook*. <https://www.facebook.com/oksana.zabuzhko/posts/pfbid0PAZshPWjsr5DFiBuz72sULWwutM5u745WFHGN7dod8mebT7BFguGCVFmLqLrzUSNI>.
- Звизначковський, В. (2023). Потєбня та потєбніанці у лекціях Р. Якобсона у Масариковому університеті (Брно, 1935). *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філологія»*, 92, 15–22. <https://doi.org/10.26565/2227-1864-2023-92-02>.
- Кузнєцова, Є. (2023). *Мова — меч. Як говорила Радянська імперія*. Твоя підпільна гуманітарка.
- Кузьо, Т. (2023, 17 липня). Чому дослідники росії на Заході не змогли зрозуміти вторгнення росії в Україну. *Вокс Україна*. <https://voxukraine.org/chomu-doslidnyky-rosiyi-na-zahodi-ne-zmogly-zrozumity-vtorgnennya-rosiyi-v-ukrayinu>.
- Кулик, В. (2022). Дискусії із західними колегами про науку під гуркіт війни. *Критика*, 1–2, 20–23. <https://krytyka.com/ua/articles/dyskusii-iz-zakhidnymy-kolehamy-pro-nauku-pid-hurkit-viiny/>.
- Лютій, Т. (2024, 15 січня). Навіщо нам постколоніальна теорія? *The Ukrainians*. <https://theukrainians.org/navishcho-nam-postkolonialna-teoriia/>.
- Масенко, Л. (2021). Великий Українець (життєвий і творчий шлях Юрія Шевельова). У І. Гирич, & Л. Рудницький (Ред.), *Академічна традиція українського зарубіжжя: Історія і сучасність: Liber amicorum на пошану проф. Альберта Кіні* (с. 232–248). Простір.
- Менжулін, В. (2010). *Біографічний підхід в історико-філософському пізнанні*. Національний університет «Києво-Могилянська академія»; Аграр Медіа Груп.
- Менжулін, В. (2018). Довідково-енциклопедична біографістика як жанр сучасних історико-філософських досліджень: англо-американський та український досвід. *Sententiae*, 37 (1), 153–167.
- Мокрик, Р. (2023). *Бунт проти імперії: Українські шістдесятники* (четверте видання). А-БА-БА-ГА-ЛА-МА-ГА.
- Наливайко, Д. (1998). *Очіма заходу: Рецепція України в Західній Європі XI–XVIII ст.* Видавництво «Основи».
- Поспішил, І. (2016). Брненская судьба Романа Якобсона в призме vota separata. *Питання Літературознавства*, 94, 68–81.
- Пугач, В. (2023). Доцільність поєднання феміністичного та антиколоніального підходів до історіографії філософії. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 9–10, 137–146. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2022.9-10.137-146>.
- Саїд, Е. (2001). *Орієнталізм*. Видавництво Соломії Павличко «Основи».
- Сідорова, С. (2023а). В очікуванні епістемічної несправедливості: Порівняльний аналіз теорій превентивно-антиципаторних несправедливостей. *Актуальні проблеми духовності*, 24, 205–224. <https://doi.org/10.31812/apm.7645>.
- Сідорова, С. (2023b). *Концептуалізація феномену епістемічної несправедливості в сучасних епістемологічних контекстах* [Київський національний університет ім. Тараса Шевченка]. Інституційний репозитарій (електронний архів) Київського національного університету імені Тараса Шевченка. <https://ir.library.knu.ua/handle/123456789/3660>.
- Сідорова, С. (2024). Український погляд на колоніальність знання. У *Матеріали Міжнародної наукової конференції «Дні науки філософського факультету» Київського національного університету ім. Т. Шевченка, 18–19 квітня 2024 р.* (с. 681–687). Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет».
- Соловей, О. (2013). За глухою стіною. У О. Забужко, & Ю. Шевельов, *Вибране листування на тлі доби: 1992–2002. З доданими творами, коментарями, причинками до біографії та іншими документами* (с. 444–448). Видавничий дім «Комора».
- Талеб, Н. (2019). *Шкура у грі. Прихована асиметрія життя*. Наш формат.
- Фуко, М. (2020). *Наглядати й карати. Народження в'язниці*. Комубук.
- Шевельов, Ю. (2012). *Триптих про призначення України* (С. Вакулєнко, & В. Склярєва, Ред.). Права людини.
- Шевельов, Ю. (2013). Мої зустрічі з Романом Якобсоном. У О. Забужко, & Ю. Шевельов, *Вибране листування на тлі доби: 1992–2002. З доданими творами, коментарями, причинками до біографії та іншими документами* (с. 350–404). Видавничий дім «Комора».
- @EX_Dovzhenko. (2020, June 18). Ну і варто придумати якийсь термін типу «вестсплейнінг», коли якийсь брань макдональд розповідає тобі про генсеків-українців. *Twitter*. https://x.com/EX_Dovzhenko/status/1273646992762249216.

- Alcoff, L. M. (2007). Mignolo's Epistemology of Coloniality. *New Centennial Review*, 7 (3), 79–101. <https://doi.org/10.1353/ncr.0.0008>.
- Almario, A. (2017, May 19). Editorial: Slaves to conformity. *The Philippine Star*. <https://www.philstar.com/lifestyle/supreme/2017/05/19/1701597/editorial-slaves-conformity>.
- Alston, W. P. (1993). *Perceiving God: The epistemology of religious experience*. Cornell University Press.
- Baran, H. (2021). Roman Jakobson and American Slavic Studies: The First Postwar Decade. *Roczniki Humanistyczne*, LXXIX (7), 91–116. <https://doi.org/10.18290/rh21697-7>.
- Bazdyrieva, A. (2022). No milk, no love. *E-Flux Journal*, 127. <https://www.e-flux.com/journal/127/465214/no-milk-no-love/>.
- Bhambra, G. K. (2021). Decolonizing Critical Theory? Epistemological Justice, Progress, Reparations. *Critical Times*, 4 (1), 73–89. <https://doi.org/10.1215/26410478-8855227>.
- Boiko, Y. (2024). Two Central Meanings of Subjectivity and Their Application in the Political Context of Modern Ukraine. *NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies*, 13, 26–33. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2024.13.26-33>.
- Buchowski, M. (2012). Intricate relations between Western anthropologists and Eastern ethnologists. *Focaal*, 63, 20–38. <https://doi.org/10.3167/fcl.2012.630103>.
- Burlyuk, O. (2019). Fending off a triple inferiority complex in academia: An autoethnography. *Journal of Narrative Politics*, 6 (1), 28–50.
- Buyskykh, J. (2023). Old-new colonial tendencies in social anthropology: Empathy in wartime. *Ethnologia Polona*, 44, 55–85. <https://doi.org/10.23858/ethp.2023.44.3366>.
- Chernetsky, V. (2024). Confronting Epistemic Injustice: Centering Ukraine in the Paradigm Shift in East European Studies. In N. Mörmner (Ed.), *A World Order in Transformation? A Comparative Study of Consequences of the War and Reactions to these Changes in the Region* (pp. 23–30). Centre for Baltic and East European Studies, CBEES, Södertörn University.
- Clyne, E. (2019). Orientalist Speech-acts and Israeli Middle East Studies: Cautions and Criticisms of Edward Said Beyond the Battle of Ideas. *Journal of Holy Land and Palestine Studies*, 18 (2), 221–237. <https://doi.org/10.3366/hlps.2019.0216>.
- Code, L. (1991). What Can She Know?: Feminist Theory and the Construction of Knowledge. *Philosophy and Phenomenological Research*, 54 (2), 495. <https://doi.org/10.7591/9781501735738>.
- Donovan, V. (2023). Against academic “resourceification”: Collaboration as delinking from extractivist “area studies” paradigms. *Canadian Slavonic Papers*, 65 (2), 163–173. <https://doi.org/10.1080/00085006.2023.2200669>.
- Dotson, K. (2012). A Cautionary Tale: On Limiting Epistemic Oppression. *Frontiers—a Journal of Women Studies*, 33 (1), 24–47. <https://doi.org/10.5250/fronjwomestud.33.1.0024>.
- Dovzhyk, S. (2022, July 20). Opinion: Secret diary of a Ukrainian “fixer”. *CNN*. <https://edition.cnn.com/2022/07/20/opinions/ukraine-fixer-war-foreign-journalists-dovzhyk/index.html>.
- Doyle, L. A. (2020). *Inter-imperiality: Vying empires, gendered labor, and the literary arts of alliance*. Duke University Press.
- Dudko, O. (2023). Gate-crashing “European” and “Slavic” area studies: Can Ukrainian studies transform the fields? *Canadian Slavonic Papers*, 65 (2), 174–189. <https://doi.org/10.1080/00085006.2023.2202565>.
- Dular, N. (2021). Mansplaining as Epistemic Injustice. *Feminist Philosophy Quarterly*, 7 (1), 1–23.
- Dupré, J. (1994). Against Scientific Imperialism. In *Philosophy of Science Association: Proceedings of the 1994. Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association, Volume Two: Symposium and Invited Papers* (pp. 374–381). <https://web.archive.org/web/20040903060910/>.
- Edgoose, H. (2024). Hermeneutical Sabotage. *Australasian Journal of Philosophy*, 1–17. <https://doi.org/10.1080/00048402.2024.2351210>.
- Fanon, F. (1986). *Black skin, white masks* (Repr.). Pluto Press.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford University Press.
- Gallo, U. di, Kozomora, Z., Rajšić, S., Videkanić, B., Vukov, T., & Zlatanova, S. (2020, July 8). Thinking and doing in-between. *The Disorder of Things*. <https://thedisorderofthings.com/2020/07/08/thinking-and-doing-in-between/>.
- Garcevic, S. (2017, September 15). Westsplaining the Balkans. *BalkanInsight*. <https://balkaninsight.com/2017/09/15/westsplaining-the-balkans-09-11-2017/>.
- Hagen, M. von. (1995). Does Ukraine have a history? *Slavic Review*, 54 (3), 658–673.
- Harrison, P. (2015). *The Territories of Science and Religion*. University of Chicago Press.
- Hendl, T., Burlyuk, O., O’Sullivan, M., & Arystanbek, A. (2024). (En)Countering epistemic imperialism: A critique of “West-splaining” and coloniality in dominant debates on Russia’s invasion of Ukraine. *Contemporary Security Policy*, 45 (2), 171–209. <https://doi.org/10.1080/13523260.2023.2288468>.
- hooks, bell. (1994). *Teaching to Transgress: Education as Practice of Freedom*. Routledge.
- Hookway, C. (2010). Some Varieties of Epistemic Injustice: Reflections on Fricker. *Episteme*, 7 (2), 151–163. <https://doi.org/10.3366/epi.2010.0005>.
- Hountondji, P. (1990). Scientific dependence in Africa today. *Research in African Literatures*, 21 (3), 5–15.
- Hrytsenko, H. (2020, June 19). Westsplaining Ukraine. *Euromaidan Press*. <https://euromaidanpress.com/2020/06/19/westsplaining-ukraine/>.
- Ibarra-Colado, E. (2006). Organization Studies and Epistemic Coloniality in Latin America: Thinking Otherness from the Margins. *Organization*, 13 (4), 463–488. <https://doi.org/10.1177/1350508406065851>.
- Józwiak, I. (2023). Aquí éa Ucrânia! Ukraine and the Global Community of the Oppressed. *Etnografia Polska*, 67 (1–2), 237–245.
- Kalmar, I. (2022). *White But Not Quite: Central Europe’s Illiberal Revolt*. Bristol University Press.
- Kassymbekova, B. (2023, January 24). How Western scholars overlooked Russian imperialism. *Al Jazeera*. <https://www.e-flux.com/journal/127/465214/no-milk-no-love/>.
- Kazharski, A. (2022, July 19). Explaining the “Westsplainers”: Can a Western scholar be an authority on Central and Eastern Europe? *Forum for Ukrainian Studies*. <https://ukrainian-studies.ca/2022/07/19/explaining-the-westsplainers-can-a-western-scholar-be-an-authority-on-central-and-eastern-europe/>.
- Khromeychuk, O. (2022a). Treat tragedies of the Ukraine war with dignity. *Index on Censorship*, 51 (2), 69–69. <https://doi.org/10.1177/03064220221110773>.
- Khromeychuk, O. (2022b, June 13). Where is Ukraine? *RSA*. <https://www.thersa.org/rsa-journal/2022/issue-2/feature/where-is-ukraine>.
- Kotliuk, G. (2023). Colonization of minds: Ukraine between Russian colonialism and Western Orientalism. *Frontiers in Sociology*, 8, 1206320. <https://doi.org/10.3389/fsoc.2023.1206320>.
- Kučera, H. (1983). Roman Jakobson. *Language*, 59 (4), 871–883.
- Kuzio, T. (2020). *Crisis in Russian Studies? Nationalism (Imperialism), Racism and War*. E-Intentional Relations Publishing.
- Lackey, J. (2022). Epistemic reparations and the right to be known. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 96, 54–89.
- Lashchuk, I. (2023, March 6). Researching ourselves: (Non)emotional thoughts on what it means to be a Ukrainian scholar fleeing the war. *Migration Policy Centre Blog*. <https://blogs.eui.eu/migrationpolicycentre/researching-ourselves-nonemotional-thoughts-on-what-it-means-to-be-a-ukrainian-scholar-fleeing-the-war/>.
- Lightner, T. M. (1966). On Descriptions of Common Slavic Phonology. *Slavic Review*, 25 (4), 679–686. <https://doi.org/10.2307/2492830>.

- Lukas, E. (2019, March 25). It's Time to Stop "Westsplaining". *Europe's Edge*. Center for European Policy Analysis. <https://cepa.org/article/its-time-to-stop-westsplaining/>.
- Lunt, H. G. (1966). Review of "A Prehistory of Slavic: The Historical Phonology of Common Slavic". *The Slavic and East European Journal*, 10 (1), 85–92. <https://doi.org/10.2307/305379>.
- Mäki, U., Walsh, A. J., & Fernández Pinto, M. (Eds.). (2018). *Scientific imperialism: Exploring the boundaries of interdisciplinarity*. Routledge.
- Marxen, E. (2020). Opposing Epistemological Imperialism. *Field: A Journal of Socially-Engaged Art Criticism*, 15. <https://field-journal.com/editorial/opposing-epistemological-imperialism>.
- Memmi, A. (1974). *The colonizer and the colonized*. Souvenir Press.
- Meyers, K. (2018). False Friends: Dependent Origination and the Perils of Analogy in Cross-Cultural Philosophy. *Journal of Buddhist Ethics*, 25, 785–818.
- Mignolo, W. D. (2020). Colonial semiosis and decolonial reconstitutions. *Echo*, 2, 8–15. <https://doi.org/10.15162/2704-8659/1204>.
- Mignolo, W. (2023). The Explosion of Globalism and the Advent of the Third Nomos of the Earth. In M. B. Steger, R. Benedikter, H. Pechlaner, & I. Kofler (Eds.), *Globalization: Past, Present, Future* (pp. 193–207). University of California Press.
- Mihai, M. (2018). Epistemic marginalisation and the seductive power of art. *Contemporary Political Theory*, 17 (4), 395–416. <https://doi.org/10.1057/s41296-017-0186-z>.
- Nandy, A. (1983). *The intimate enemy: Loss and recovery of self under colonialism* (1 ed.). Oxford University Press.
- Naudé, P. (2019). Decolonising Knowledge: Can Ubuntu Ethics Save Us from Coloniality? *Journal of Business Ethics*, 159 (1), 23–37. <https://doi.org/10.1007/s10551-017-3763-4>.
- Ndlovu-Gatsheni, S. (2020). The Dynamics of Epistemological Decolonisation In the 21st Century: Towards Epistemic Freedom. *The Strategic Review for Southern Africa*, 40 (1). <https://doi.org/10.35293/srsa.v40i1.268>.
- Noah, A. (2008). Globalization, Post-modernity and Epistemological Imperialism. *International Journal of Educational Research*, 4 (1), 183–194.
- O'Sullivan, M., & Krulišová, K. (2023). Central European subalterns speak security (too): Towards a truly post-Western feminist security studies. *Journal of International Relations and Development*, 26 (4), 660–674. <https://doi.org/10.1057/s41268-023-00302-5>.
- Pohlhaus, G. (2017). Varieties of epistemic injustice. In I. J. Kidd, J. Medina, & G. Pohlhaus (Eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 13–26). Taylor and Francis.
- Porter, T., Watson, N., & Pearson, C. (2023). Epistemic sabotage: The production and disqualification of evidence in disability benefit claims. *Sociology of Health & Illness*, 45 (6), 1164–1186. <https://doi.org/10.1111/1467-9566.13593>.
- Powell, E. T. (1921). Scientific Imperialism. In *The Empire Club of Canada Addresses 1920* (pp. 290–303). The Empire Club of Canada. <https://speeches.empireclub.org/62164/data>.
- Repetti, R. (2018). It Wasn't Me: Reply to Karin Meyers. *Journal of Buddhist Ethics*, 25, 857–886.
- Ruiz, E. (2020). Cultural Gaslighting. *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 35 (4), 687–713. <https://doi.org/10.1017/hyp.2020.33>.
- Senkus, R. (2018). Ukrainian Studies in Canada Since the 1950s: An Introduction. *East/West: Journal of Ukrainian Studies*, 5 (1), 3–7. <https://doi.org/10.21226/ewjus367>.
- Sherekh, I. U. (1953). *Problems in the formation of belorussian*. Linguistic Circle of New York.
- Sherekh, I. U. (1979). *A historical phonology of the Ukrainian language*. Canadian Institute of Ukrainian Studies.
- Shevelov, G. Y. (1964). *A Prehistory of Slavic. The historical phonology of Common Slavic*. Carl Winter Universitätsverlag.
- Smith-Peter, S. (2022, December 14). How the Field was Colonized: Russian History's Ukrainian Blind Spot. *H-Net Network on Russian and Soviet History*. <https://networks.h-net.org/node/10000/blog/decolonizing-russian-studies/12015665/how-field-was-colonized-russian-history%E2%80%99s>.
- Smoleński, J., & Dutkiewicz, J. (2022, March 4). The American Pundits Who Can't Resist "Westsplaining" Ukraine. *New Republic*. <https://newrepublic.com/article/165603/carlson-russia-ukraine-imperialism-nato>.
- Solnit, R. (2014). Men explain things to me. In *Men explain things to me and other essays* (pp. 1–16). Granta Books.
- Sonevtsky, M. (2019). *Wild Music: Sound and Sovereignty in Ukraine*. Wesleyan University Press.
- Sonevtsky, M. (2022). *What is Ukraine? Notes on epistemic imperialism*. <https://doi.org/10.24412/1815-0047-2022-2-21-30>.
- Stamenkovic, M. (2014). On Colonial Blind Spots, Ego-politics of Knowledge and "Universal Reason." *V Colóquio Internacional de Doutorandos/as Do CES*, 6–7, Dezembro 2013.
- Steiner, P. (2018). Which Side Are You on? Roman Jakobson in Interwar Prague. In E. Esposito, S. Sini, & M. Castagneto (Eds.), *Roman Jakobson, linguistica e poetica* (pp. 75–86). Ledizioni. <https://doi.org/10.4000/books.ledizioni.4510>.
- Sterelny, K. (2004). Externalism, Epistemic Artefacts and the Extended Mind. In R. Schantz (Ed.), *The Externalist Challenge* (pp. 239–254). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110915273.239>.
- Sysyn, F. (2021). Omeljan Pritsak and the establishment of Ukrainian studies at Harvard: The vision and the actuality. У *Омелян Прицак: Життєпис, спадщина, наукові інтереси. До 100-річчя від дня народження* (с. 84–107). Міністерство освіти і науки України, Національний університет «Києво-Могилянська академія», Науково-дослідницький центр орієнталістики ім. О. Прицака. <https://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/20675>.
- Tlostanova, M., & Mignolo, W. (2012). *Learning to Unlearn: Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas*. Transoceanic Studies. The Ohio State University Press.
- Todorova, M. (2009). *Imagining the Balkans* (Updated edition). Oxford University Press.
- Torcello, L. (2022). Climate Change Disinformation and Culpability: A Sympathetic Reply to Pongiglione and Martini. *Social Epistemology Review and Reply Collective*, 11 (9), 29–37.
- Tsybalyuk, D. (2022). Academia must recentre embodied and uncomfortable knowledge. *Nature Human Behaviour*, 6 (6), 758–759. <https://doi.org/10.1038/s41562-022-01369-9>.
- Tsybalyuk, D. (2023). What my body taught me about being a scholar of Ukraine and from Ukraine in times of Russia's war of aggression. *Journal of International Relations and Development*, 26 (4), 698–709. <https://doi.org/10.1057/s41268-023-00298-y>.
- Wa Thiong'o, N. (1986). *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*. James Currey.
- Wartenberg, T. E. (1992). Situated Social Power. In T. E. Wartenberg (Ed.), *Rethinking Power* (pp. 79–101). State University of New York Press.
- Wieseler, C. (2020). Epistemic Oppression and Ableism in Bioethics. *Hypatia*, 35 (4), 714–732. <https://doi.org/10.1017/hyp.2020.38>.

References

- Alcoff, L. M. (2007). Mignolo's Epistemology of Coloniality. *New Centennial Review*, 7 (3), 79–101. <https://doi.org/10.1353/ncr.0.0008>.
- Almario, A. (2017, May 19). Editorial: Slaves to conformity. *The Philippine Star*. <https://www.philstar.com/lifestyle/supreme/2017/05/19/1701597/editorial-slaves-conformity>.

- Alston, W. P. (1993). *Perceiving God: The epistemology of religious experience*. Cornell University Press.
- Baran, H. (2021). Roman Jakobson and American Slavic Studies: The First Postwar Decade. *Roczniki Humanistyczne, LXIX* (7), 91–116. <https://doi.org/10.18290/rh21697-7>.
- Bazdyrieva, A. (2022). No milk, no love. *E-Flux Journal, 127*. <https://www.e-flux.com/journal/127/465214/no-milk-no-love/>.
- Bhambra, G. K. (2021). Decolonizing Critical Theory? Epistemological Justice, Progress, Reparations. *Critical Times, 4* (1), 73–89. <https://doi.org/10.1215/26410478-8855227>.
- Boichenko, M. (2023). Osnovni napriamy protydyi “ruskomu myru” v Ukraini: zavdannia dekolonizatsii [The main directions of counteraction to the “russian world” in Ukraine: the tasks of decolonization]. *Filosofita osvity [Philosophy of Education]*, 29 (2), 60–77. <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2023-29-2-4> [in Ukrainian].
- Boichenko, M. (2024). Kultura akademichnoi komunikatsii v Ukraini: Poshuky vidpovidei na vyklyky viiny [Academic Communication Culture in Ukraine: Searching for Answers on Wartime Challenges]. In *Natsionalna nauka i osvita v umovakh viiny RF proty Ukrainy ta suchasnykh tsyvilizatsiinykh vyklykiv: materialy V Yseukrainskoi mizhhaluzevoi naukovopraktychnoi onlain-konferentsii (27 bereznia – 2 kvitnia 2024 roku) [National Science and Education during Russian-Ukrainian War and Contemporary Civilization Challenges: Proceedings of V Ukrainian Interdisciplinary Online Conference of Applied Science (March 27 – April 2, 2024)]* (pp. 44–48). Instytut obdarovanoi dytyny NAPN Ukrainy [in Ukrainian].
- Boiko, Y. (2024). Two Central Meanings of Subjectivity and Their Application in the Political Context of Modern Ukraine. *NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies, 13*, 26–33. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2024.13.26-33>.
- Botanova, K. (2023, September 22). Pryiniaty ne mozna vidmovyts: Kolonka Kateryny Botanovoi pro spivpratsiu z rosianamy ta “viinu Putina” [Accept Cannot Give up: Kateryna Botanova’s Column on Cooperation with Russians and “Putin’s War”]. *Suspilne Kultura*. <https://suspilne.media/culture/578201-prijnatine-mozna-vidmovitis-kolonka-katerini-botanovoi-pro-sprivpracu-z-rosianami-ta-vjnu-putina/> [in Ukrainian].
- Buchowski, M. (2012). Intricate relations between Western anthropologists and Eastern ethnologists. *Focaal, 63*, 20–38. <https://doi.org/10.3167/fcl.2012.630103>.
- Burlyuk, O. (2019). Fending off a triple inferiority complex in academia: An autoethnography. *Journal of Narrative Politics, 6* (1), 28–50.
- Buyskykh, J. (2023). Old-new colonial tendencies in social anthropology: Empathy in wartime. *Ethnologia Polona, 44*, 55–85. <https://doi.org/10.23858/ethp.2023.44.3366>.
- Chernetsky, V. (2024). Confronting Epistemic Injustice: Centering Ukraine in the Paradigm Shift in East European Studies. In N. Mörner (Ed.), *A World Order in Transformation? A Comparative Study of Consequences of the War and Reactions to these Changes in the Region* (pp. 23–30). Centre for Baltic and East European Studies, CBEES, Södertörn University.
- Clyne, E. (2019). Orientalist Speech-acts and Israeli Middle East Studies: Cautions and Criticisms of Edward Said Beyond the Battle of Ideas. *Journal of Holy Land and Palestine Studies, 18* (2), 221–237. <https://doi.org/10.3366/hlps.2019.0216>.
- Code, L. (1991). What Can She Know?: Feminist Theory and the Construction of Knowledge. *Philosophy and Phenomenological Research, 54* (2), 495. <https://doi.org/10.7591/9781501735738>.
- Donovan, V. (2023). Against academic “resourcification”: Collaboration as delinking from extractivist “area studies” paradigms. *Canadian Slavonic Papers, 65* (2), 163–173. <https://doi.org/10.1080/00085006.2023.2200669>.
- Dostlieva, L., & Mymruk, O. (2024, May 24). Vypadaichy z map: Liia Dostlieva pro Ukrainu v dekolonialnomu dyskursi [Falling of the Maps: Liia Dostlieva about Ukraine in Decolonial Discourse]. *Chytomo*. <https://chytomo.com/vypadaichy-z-map-liia-dostlieva-pro-ukrainu-v-dekolonialnomu-dyskursi/> [in Ukrainian].
- Dotson, K. (2012). A Cautionary Tale: On Limiting Epistemic Oppression. *Frontiers-a Journal of Women Studies, 33* (1), 24–47. <https://doi.org/10.5250/fronjwomestud.33.1.0024>.
- Dovzhyk, S. (2022, July 20). Opinion: Secret diary of a Ukrainian “fixer.” *CNN*. <https://edition.cnn.com/2022/07/20/opinions/ukraine-fixer-war-foreign-journalists-dovzhyk/index.html>.
- Doyle, L. A. (2020). *Inter-imperiality: Vying empires, gendered labor, and the literary arts of alliance*. Duke University Press.
- Dudko, O. (2023). Gate-crashing “European” and “Slavic” area studies: Can Ukrainian studies transform the fields? *Canadian Slavonic Papers, 65* (2), 174–189. <https://doi.org/10.1080/00085006.2023.2202565>.
- Dular, N. (2021). Mansplaining as Epistemic Injustice. *Feminist Philosophy Quarterly, 7* (1), 1–23.
- Dupré, J. (1994). Against Scientific Imperialism. In *Philosophy of Science Association: Proceedings of the 1994. Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association, Volume Two: Symposia and Invited Papers* (pp. 374–381). <https://web.archive.org/web/20040903060910/>.
- @EX_Dovzhenko. (2020, June 18). Nu i varto prydumaty yakys termin typu “vestspleininh”, koly yakys braian makdonald rozpovidaie tobi pro hensekiv-ukraintsiv [Well, It’s Worth Inventing a Term Like “Westsplaining” when a Certain Brian Mcdonald Tells You about Ukrainian General Secretaries]. *Twitter*. https://x.com/EX_Dovzhenko/status/1273646992762249216.
- Edgoose, H. (2024). Hermeneutical Sabotage. *Australasian Journal of Philosophy, 1–17*. <https://doi.org/10.1080/00048402.2024.2351210>.
- Fanon, F. (1986). *Black skin, white masks* (Repr.). Pluto Press.
- Fuko, M. (2020). *Nahliadaty y karaty. Narodzhennia viaznytsi [Discipline and Punish. Birth of the Prison]*. Komubuk [in Ukrainian].
- Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford University Press.
- Gallo, U. di, Kozomora, Ž., Rajšić, S., Videkanić, B., Vukov, T., & Zlatanova, S. (2020, July 8). Thinking and doing in-between. *The Disorder of Things*. <https://thedisorderofthings.com/2020/07/08/thinking-and-doing-in-between/>.
- Garcevic, S. (2017, September 15). Westsplaining the Balkans. *Balkaninsight*. <https://balkaninsight.com/2017/09/15/westsplaining-the-balkans-09-11-2017/>.
- Hagen, M. von. (1995). Does Ukraine have a history? *Slavic Review, 54* (3), 658–673.
- Harrison, P. (2015). *The Territories of Science and Religion*. University of Chicago Press.
- Hendl, T., Burlyuk, O., O’Sullivan, M., & Arystanbek, A. (2024). (En)Countering epistemic imperialism: A critique of “Westsplaining” and coloniality in dominant debates on Russia’s invasion of Ukraine. *Contemporary Security Policy, 45* (2), 171–209. <https://doi.org/10.1080/13523260.2023.2288468>.
- hooks, bell. (1994). *Teaching to Transgress: Education as Practice of Freedom*. Routledge.
- Hookway, C. (2010). Some Varieties of Epistemic Injustice: Reflections on Fricker. *Episteme, 7* (2), 151–163. <https://doi.org/10.3366/epi.2010.0005>.
- Hountondji, P. (1990). Scientific dependence in Africa today. *Research in African Literatures, 21* (3), 5–15.
- Hrytsenko, H. (2020a, June 19). Westsplaining Ukraine. *Euromaidan Press*. <https://euromaidanpress.com/2020/06/19/westsplaining-ukraine/>.
- Hrytsenko, A. (2020b, July 3). Zakhodopoiasnennia Ukrainy: chy totozhni obrazlyvi prizvyska “khokhol” i “niher”? [Westplaining of Ukraine: are Offensive Slurs ‘Hohol’ and ‘Niger’ Identical?]. *Nihilist*. <https://www.nihilist.li/2020/07/03/zahodopoyasnennya-ukraini-chi-totozhni-obrazlyvi-prizvyska-hohol-i-niger/> [in Ukrainian].

- Ibarra-Colado, E. (2006). Organization Studies and Epistemic Coloniality in Latin America: Thinking Otherness from the Margins. *Organization*, 13 (4), 463–488. <https://doi.org/10.1177/1350508406065851>.
- Jóźwiak, I. (2023). Aquí éa Ucrânia! Ukraine and the Global Community of the Oppressed. *Etnografia Polska*, 67 (1–2), 237–245.
- Kalmar, I. (2022). *White But Not Quite: Central Europe's Illiberal Revolt*. Bristol University Press.
- Kassymbekova, B. (2023, January 24). How Western scholars overlooked Russian imperialism. *Al Jazeera*. <https://www.e-flux.com/journal/127/465214/no-milk-no-love/>.
- Kazharski, A. (2022, July 19). Explaining the “Westsplainers”: Can a Western scholar be an authority on Central and Eastern Europe? *Forum for Ukrainian Studies*. <https://ukrainian-studies.ca/2022/07/19/explaining-the-westsplainers-can-a-western-scholar-be-an-authority-on-central-and-eastern-europe/>.
- Khromeychuk, O. (2022a). Treat tragedies of the Ukraine war with dignity. *Index on Censorship*, 51 (2), 69–69. <https://doi.org/10.1177/03064220221110773>.
- Khromeychuk, O. (2022b, June 13). Where is Ukraine? *RSA*. <https://www.thersa.org/rsa-journal/2022/issue-2/feature/where-is-ukraine>.
- Kotliuk, G. (2023). Colonization of minds: Ukraine between Russian colonialism and Western Orientalism. *Frontiers in Sociology*, 8, 1206320. <https://doi.org/10.3389/fsoc.2023.1206320>.
- Kučera, H. (1983). Roman Jakobson. *Language*, 59 (4), 871–883.
- Kulyk, V. (2022). Dyskusii iz zakhidnymy kolegamy pro nauku pid hurkit viiny [Discussions with Western Colleagues about Science under the Roar of the War]. *Krytyka*, 1–2, 20–23. <https://krytyka.com/ua/articles/dyskusiii-iz-zakhidnymy-kolehamy-pro-nauku-pid-hurkit-viiny/> [in Ukrainian].
- Kuzio, T. (2023, July 17). Why Western Scholars of Russia Were Unable to Understand Russia's Invasion of Ukraine. *Voks Ukraina*. <https://voxukraine.org/en/why-western-scholars-of-russia-were-unable-to-understand-russia-s-invasion-of-ukraine>.
- Kuzio, T. (2020). *Crisis in Russian Studies? Nationalism (Imperialism), Racism and War*. E-Intenational Relations Publishing.
- Kuznietsova, Ye. (2023). *Mova — mech. Yak hovoryla Radianska imperiia [Language as A Sword. How Soviet Empire Talked]*. Tvoia pidpilna humanitarka [in Ukrainian].
- Lackey, J. (2022). Epistemic reparations and the right to be known. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 96, 54–89.
- Lashchuk, I. (2023, March 6). Researching ourselves: (Non)emotional thoughts on what it means to be a Ukrainian scholar fleeing the war. *Migration Policy Centre Blog*. <https://blogs.eui.eu/migrationpolicycentre/researching-ourselves-nonemotional-thoughts-on-what-it-means-to-be-a-ukrainian-scholar-fleeing-the-war/>.
- Lightner, T. M. (1966). On Descriptions of Common Slavic Phonology. *Slavic Review*, 25 (4), 679–686. <https://doi.org/10.2307/2492830>.
- Lukas, E. (2019, March 25). It's Time to Stop “Westsplaining”. *Europe's Edge*. Center for European Policy Analysis. <https://cepa.org/article/its-time-to-stop-westsplaining/>.
- Lunt, H. G. (1966). Review of “A Prehistory of Slavic: The Historical Phonology of Common Slavic”. *The Slavic and East European Journal*, 10 (1), 85–92. <https://doi.org/10.2307/305379>.
- Liutyi, T. (2024, January 15). Navishcho nam postkolonialna teoriia? [Why Do We Need Postcolonial Theory?] *The Ukrainians*. <https://theukrainians.org/navishcho-nam-postkolonialna-teoriia/> [in Ukrainian].
- Mäki, U., Walsh, A. J., & Fernández Pinto, M. (Eds.). (2018). *Scientific imperialism: Exploring the boundaries of interdisciplinarity*. Routledge.
- Marxen, E. (2020). Opposing Epistemological Imperialism. *Field: A Journal of Socially-Engaged Art Criticism*, 15. <https://field-journal.com/editorial/opposing-epistemological-imperialism>.
- Masenko, L. (2021). Velykyi Ukrainets (zhytievyy i tvorchyy shliakh Yuriia Shevelova) [The Great Ukrainian (Life and Art Journey of George Shevelov)]. In I. Hyrych & L. Rudnytskyi (Eds.), *Akademichna tradytsiia ukrainskoho zarubizhzhia: Istoriia i suchasnist: Liber amicorum na poshamu prof. Alberta Kipy* [Academic Tradition of Ukrainians Abroad: History and Modernity: Liber Amicorum in Honor of Prof. Albert Kipa] (pp. 232–248). Prostir [in Ukrainian].
- Memmi, A. (1974). *The colonizer and the colonized*. Souvenir Press.
- Menzhulin, V. (2010). *Biohrafichnyi pidkhd v istoryko-filosofskomu piznanni* [Biographical Approach of Historical and Philosophical Knowledge]. National University of “Kyiv-Mohyla Academy”; Ahrar Media Hrup [in Ukrainian].
- Menzhulin, V. (2018). Dovidkovo-entsyklopedychna biohrafistyka yak zhanr suchasnykh istoryko-filosofskykh doslidzhen: anhlo-amerykanskyy ta ukrainskyy dosvid [Biographical Encyclopedia (Dictionary) as a Genre of the Contemporary Historiography of Philosophy: Anglo-American and Ukrainian Experience]. *Sententiae*, 37 (1), 153–167. <https://doi.org/10.22240/sent37.01.153> [in Ukrainian].
- Meyers, K. (2018). False Friends: Dependent Origination and the Perils of Analogy in Cross-Cultural Philosophy. *Journal of Buddhist Ethics*, 25, 785–818.
- Mignolo, W. D. (2020). Colonial semiosis and decolonial reconstitutions. *Echo*, 2, 8–15. <https://doi.org/10.15162/2704-8659/1204>.
- Mignolo, W. (2023). The Explosion of Globalism and the Advent of the Third Nomos of the Earth. In M. B. Steger, R. Benedikter, H. Pechlaner, & I. Kofler (Eds.), *Globalization: Past, Present, Future* (pp. 193–207). University of California Press.
- Mihai, M. (2018). Epistemic marginalisation and the seductive power of art. *Contemporary Political Theory*, 17 (4), 395–416. <https://doi.org/10.1057/s41296-017-0186-z>.
- Mokryk, R. (2023). *Bunt proty imperii: Ukrainski shistdesiatnyky* [Revolt Against Empire: The Ukrainian Sixties] (Fourth Edition). A-BA-BA-HA-LA-MA-HA [in Ukrainian].
- Nalyvaiko, D. (1998). *Ochyma zakhodu. Retseptsiia Ukrainy v Zakhidni Yevropi XI–XVIII st.* [Through the Eyes of the West. Reception of Ukraine in Western Europe in XI–XVIII centuries]. Vydavnytstvo “Osnovy” [in Ukrainian].
- Nandy, A. (1983). *The intimate enemy: Loss and recovery of self under colonialism* (1 ed.). Oxford University Press.
- Naudé, P. (2019). Decolonising Knowledge: Can Ubuntu Ethics Save Us from Coloniality? *Journal of Business Ethics*, 159 (1), 23–37. <https://doi.org/10.1007/s10551-017-3763-4>.
- Ndlovu-Gatsheni, S. (2020). The Dynamics of Epistemological Decolonisation In the 21st Century: Towards Epistemic Freedom. *The Strategic Review for Southern Africa*, 40 (1). <https://doi.org/10.35293/srsa.v40i1.268>.
- Noah, A. (2008). Globalization, Post-modernity and Epistemological Imperialism. *International Journal of Educational Research*, 4 (1), 183–194.
- O'Sullivan, M., & Krulišová, K. (2023). Central European subalterns speak security (too): Towards a truly post-Western feminist security studies. *Journal of International Relations and Development*, 26 (4), 660–674. <https://doi.org/10.1057/s41268-023-00302-5>.
- Pohlhaus, G. (2017). Varieties of epistemic injustice. In I. J. Kidd, J. Medina, & G. Pohlhaus (Eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 13–26). Taylor and Francis.
- Porter, T., Watson, N., & Pearson, C. (2023). Epistemic sabotage: The production and disqualification of evidence in disability benefit claims. *Sociology of Health & Illness*, 45 (6), 1164–1186. <https://doi.org/10.1111/1467-9566.13593>.
- Pospishyl, I. (2016). Brnenskaia sudba Romana Jakobsona v pry-zyme vota separata [Roman Jakobson's Brno Fate in the Prism of Vota Separata]. *Pytannia Literaturoznavstva* [Problems of Literary Criticism], 94, 68–81 [in Russian].

- Powell, E. T. (1921). Scientific Imperialism. In *The Empire Club of Canada Addresses 1920* (pp. 290–303). The Empire Club of Canada. <https://speeches.empireclub.org/62164/data>.
- Puhach, V. (2022). Dotsilnist poiednannia feministychnoho ta antykolonialnoho pidkhodiv do istoriohrafii filosofii [Appropriateness of Combining Feminist and Anticolonial Approaches to Historiography of Philosophy]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofia ta relihieznavstvo [NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies]*, 9–10, 137–146. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2022.9-10.137-146> [in Ukrainian].
- Repetti, R. (2018). It Wasn't Me: Reply to Karin Meyers. *Journal of Buddhist Ethics*, 25, 857–886.
- Ruiz, E. (2020). Cultural Gaslighting. *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 35 (4), 687–713. <https://doi.org/10.1017/hyp.2020.33>.
- Said, E. (2001). *Orientalizm [Orientalism]*. Vydavnytstvo Solomii Pavlychko "Osnovy" [in Ukrainian].
- Senkus, R. (2018). Ukrainian Studies in Canada Since the 1950s: An Introduction. *East/West: Journal of Ukrainian Studies*, 5 (1), 3–7. <https://doi.org/10.21226/ewjus367>.
- Sherekh, I. U. (1953). *Problems in the formation of belorussian. Linguistic Circle of New York*.
- Sherekh, I. U. (1979). *A historical phonology of the Ukrainian language*. Canadian Institute of Ukrainian Studies.
- Shevelov, G. Y. (1964). *A Prehistory of Slavic. The historical phonology of Common Slavic*. Carl Winter Universitätsverlag.
- Shevelov, Yu. (2012). *Tryptykh pro pryznachennia Ukrainy [Triptych about the Purpose of Ukraine]* (S. Vakulenko & V. Skliarova, Eds.). Prava liudyny [in Ukrainian].
- Shevelov, Yu. (2013). *Moi zustrichi z Romanom Jakobsonom [My Meetings with Roman Jakobson]*. In O. Zabuzhko & Yu. Shevelov, *Vybrane lystuvannia na tli doby: 1992–2002. Z dodanymi tvoramy, komentariamy, prychnykamy do biohrafii ta inshymi dokumentamy [Selected Correspondence against the Background of the Day: 1992–2002. With Added Works, Comments, Reasons for the Biography and Other Documents]* (pp. 350–404). Vydavnychiy dim "Komora" [in Ukrainian].
- Sidorova, S. (2023a). V ochikuvanni epistemichnoi nespravedlyvosti: Porivnialnyi analiz teorii preventyvno-antysypatorynykh nespravedlyvosti [Awaiting Epistemic Injustice: Comparative Analysis of Theories of Preventive Anticipatory Injustices]. *Aktualni problemy dukhovnosti [Actual Problems of Mind]*, 24, 205–224. <https://doi.org/10.31812/apm.7645> [in Ukrainian].
- Sidorova, S. (2023b). *Kontseptualizatsiia fenomenu epistemichnoi nespravedlyvosti v sushasnykh epistemolohichnykh kontekstakh [Conceptualization of Epistemic Injustice Phenomenon in Epistemological Contexts]* [Taras Shevchenko National University of Kyiv]. Instytutsiinyi repozytariy (elektronnyi arkhiv) Kyivskoho natsionalnoho universytetu imeni Tarasa Shevchenka. <https://ir.library.knu.ua/handle/123456789/3660> [in Ukrainian].
- Sidorova, S. (2024). Ukrainkyi pohliad na kolonialnist znannia [Ukrainian Gaze on Coloniality of Knowledge]. In *Abstracts of International research online conference "The days of science of the faculty of philosophy"*, Taras Shevchenko National University of Kyiv, April 18–19, 2024 (pp. 681–687). Vydavnycho-polihrafichnyi tsentr "Kyivskiy universytet" [in Ukrainian].
- Smith-Peter, S. (2022, December 14). How the Field was Colonized: Russian History's Ukrainian Blind Spot. *H-Net Network on Russian and Soviet History*. <https://networks.h-net.org/node/10000/blog/decolonizing-russian-studies/12015665/how-field-was-colonized-russian-history%E2%80%99s>.
- Smoleński, J., & Dutkiewicz, J. (2022, March 4). The American Pundits Who Can't Resist "Westspaining" Ukraine. *New Republic*. <https://newrepublic.com/article/165603/carlson-russia-ukraine-imperialism-nato>.
- Solnit, R. (2014). Men explain things to me. In *Men explain things to me and other essays* (pp. 1–16). Granta Books.
- Solovei, O. (2013). Za hlukhoiu stinoiu [Behind a Blank Wall]. In O. Zabuzhko & Yu. Shevelov, *Vybrane lystuvannia na tli doby: 1992–2002. Z dodanymi tvoramy, komentariamy, prychnykamy do biohrafii ta inshymi dokumentamy [Selected Correspondence against the Background of the Day: 1992–2002. With Added Works, Comments, Reasons for the Biography and Other Documents]* (pp. 444–448). Vydavnychiy dim "Komora" [in Ukrainian].
- Sonevytsky, M. (2019). *Wild Music: Sound and Sovereignty in Ukraine*. Wesleyan University Press.
- Sonevytsky, M. (2022). *What is Ukraine? Notes on epistemic imperialism*. <https://doi.org/10.24412/1815-0047-2022-2-21-30>.
- Stamenkovic, M. (2014). On Colonial Blind Spots, Ego-politics of Knowledge and "Universal Reason." *V Colóquio Internacional de Doutorandos/as Do CES, 6–7 Dezembro 2013*.
- Steiner, P. (2018). Which Side Are You on? Roman Jakobson in Interwar Prague. In E. Esposito, S. Sini, & M. Castagneto (Eds.), *Roman Jakobson, linguistica e poetica* (pp. 75–86). Ledizioni. <https://doi.org/10.4000/books.ledizioni.4510>.
- Sterelny, K. (2004). Externalism, Epistemic Artefacts and the Extended Mind. In R. Schantz (Ed.), *The Externalist Challenge* (pp. 239–254). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110915273.239>.
- Sysyn, F. (2021). Omeljan Pritsak and the establishment of Ukrainian studies at Harvard: The vision and the actuality. In *Omeljan Pritsak: Zhyttiepys, spadshchyna, naukovi interesy. Do 100-richchia vid dnia narodzhennia [Omeljan Pritsak: Biography, Heritage, Scientific Interests. To the 100th Anniversary of his Birth]* (pp. 84–107). Ministry of Education and Science of Ukraine, National University of "Kyiv-Mohyla Academy", Omeljan Pritsak Research Center for Oriental Studies. <https://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/20675>.
- Taleb, N. (2019). *Shkura u hri. Prykhovana asymetriia zhyttia [Skin in the Game. The Hidden Asymmetry of Life]*. Nash format [in Ukrainian].
- Tlostanova, M., & Mignolo, W. (2012). *Learning to Unlearn: Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas*. Transoceanic Studies. The Ohio State University Press.
- Todorova, M. (2009). *Imagining the Balkans* (Updated edition). Oxford University Press.
- Torcello, L. (2022). Climate Change Disinformation and Culpability: A Sympathetic Reply to Pongiglione and Martini. *Social Epistemology Review and Reply Collective*, 11 (9), 29–37.
- Tsybalyuk, D. (2022). Academia must recentre embodied and uncomfortable knowledge. *Nature Human Behaviour*, 6 (6), 758–759. <https://doi.org/10.1038/s41562-022-01369-9>.
- Tsybalyuk, D. (2023). What my body taught me about being a scholar of Ukraine and in Ukraine in times of Russia's war of aggression. *Journal of International Relations and Development*, 26 (4), 698–709. <https://doi.org/10.1057/s41268-023-00298-y>.
- Vakulenko, S. (2021). Bezdomnyi hromadianyn svitu — Yurii Peremozhets (pisliamnohosliava zamist pisliamovy) [Homeless Citizen of the World — George the Winner (Afterwords instead of Afterword)]. In Yu. Shevelov, *Ya — mene — meni... (I dovkruihu): Spohady. 2. V Evropi; Zustrichi z Romanom Jakobsonom [I — Me — Mine... (And All Around): Memories. 2. In Europe; My Meetings with Roman Jakobson]* (s. 631–873). Vydavets Oleksandr Savchuk [in Ukrainian].
- Wa Thiong'o, N. (1986). *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*. James Currey.
- Wartenberg, T. E. (1992). Situated Social Power. In T. E. Wartenberg (Ed.), *Rethinking Power* (pp. 79–101). State University of New York Press.
- Wieseler, C. (2020). Epistemic Oppression and Ableism in Bioethics. *Hypatia*, 35 (4), 714–732. <https://doi.org/10.1017/hyp.2020.38>.
- Yermolenko, A. (2022). Sprotyv zamist peremovyn: Vidpovid ukrainskoho filosofa Anatoliia Yermolenka Yurgenu Habermasu [Resistance in Lieu of Negotiation: Ukrainian Philosopher Anatoliy Yermolenko's Answer to Jürgen Habermas]. *Filosofska*

dumka [Philosophical Thought], 3, 59–63. <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/617> [in Ukrainian].

Zabuzhko, O. (2023, December 10). I troshky pro tsenzuru [And A Few Words about Censorship]. *Facebook*. <https://www.facebook.com/oksana.zabuzhko/posts/pfbid0PAzshPWjsr5D-FiBuz72sULWwutM5u745WFHGn7dod8mebT7BF-guGCVFmLqLrzUSNI> [in Ukrainian].

Zvyniatskovskiy, V. (2023). Potebnya ta potebniantsi u lektsiiakh R. Yakobsona u Masarykovomu universyteti (Brno, 1935)

[Potebnya and his Followers in Roman Jakobson's Lectures at the Masaryk University in Brno (1935)]. *Visnyk Kharkivskoho natsionalnoho universytetu imeni V. N. Karazina. Seriya "Filolohiia"* [The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University. Series "Philology"], 92, 15–22. <https://doi.org/10.26565/2227-1864-2023-92-02> [in Ukrainian].

Stefaniia Sidorova

EPISTEMIC OPPRESSION OF UKRAINIAN PERSPECTIVES IN CONTEMPORARY WESTERN ACADEMIA

Numerous Ukrainian and Eastern European scholars, philosophers, activists, and cultural figures have criticized the contemporary Western academic community for its systematic silencing of Ukrainian voices and promotion of pro-Russian narratives. This article examines the phenomenon of epistemic oppression of Ukrainian voices in contemporary Western academic discourse. It reviews a range of socio-epistemological concepts designed to shed light on this issue, such as "westsplaining", "epistemic imperialism", "double colonial optics", "international imperialist solidarity", and others. The author argues that philosophical reflection on the problem of epistemic oppression of Ukrainian researchers in Western academia requires drawing upon the works of social epistemologies (particularly anti-, post- and decolonial, and feminist), academic and non-academic strategies of knowing, philosophical and non-philosophical disciplines, and past and present Ukrainian theorizations. Employing the works of social epistemologists such as Han Edgoose, Miranda Fricker, Kristie Dotson, and others, the author proposes the concept of "epistemic sabotage" to analyze experiences of deliberate epistemic oppression. To further develop previously proposed approaches, the author incorporates the intellectual context in which Ukrainian philosophical thought developed in the 20th century. She uses Yuriy Shevelov's testimony about the formation of Slavic studies in the USA during 1950–1970s as a paradigmatic example of epistemic sabotage. The developed approach aims to demonstrate both systemic and individual dimensions of epistemic oppression.

Keywords: social epistemology, social philosophy, decolonial studies, postcolonial theories, decolonization, epistemic injustice, epistemic oppression, epistemic imperialism, westsplaining, epistemic sabotage, Ukrainian philosophy, contemporary philosophy, academic communication, Russian-Ukrainian war.

Матеріал надійшов 25.07.2024



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)

Маєвський О. Л.
<https://orcid.org/0000-0001-6063-6033>

МЕХАНІКА МІРКУВАННЯ ВЕЛИКИХ МОВНИХ МОДЕЛЕЙ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

У статті показано і філософськи пояснено природу, механіку міркування і фундаментальні засади епістемічної обмеженості сучасних діалогових великих мовних моделей на основі архітектури Transformer. Великі мовні моделі представлено як функціоналістський механістичний проєкт статистичного моделювання мови і мовлення як моделі знання як смислової моделі дійсності — 1) модель 2) моделі 3) моделі дійсності. Показано, що через цю значну дистанцію опосередкування дійсності внутрішньомодельні зв'язки втрачають свій фактологічний потенціал. Також продемонстровано, що великі мовні моделі є продуктом машинного навчання певній мовній поведінці з метою і цінностями, кардинально відмінними від мети і цінності людського пізнання. Їхньою метою є принцип задоволення оператора функції винагороди шляхом обману за будь-яку встановлену ціну і будь-якими наявними засобами на етапі навчання. Останнє не дає змоги користувачам моделі бути упевненими в доцільності моделі людським очікуванням і в безпечності будь-яких її міркувань на етапі її експлуатації. Крім цього обґрунтовано, що фундаментальні обмеження самої здатності до міркування у цих моделей є не лише фактологічними, а й алгоритмічними та онтологічними: ці моделі є обмеженими лінійними скінченними автоматами без тіла у дійсності, загалом позбавленими інших джерел знань і досвіду, крім синтаксису і контексту. Через це модель на рівні конструкції вдається до грубої імітації рефлексії через нечітку авторегресію, якою, фактично, відображається результат пошуку по корпусу текстів, кожен з яких потенційно міг бути створений і самим автором запиту до моделі. З огляду на зазначене власне епістемічна цінність продуктів великої мовної моделі визначається передусім їхньою пошуковою цінністю для користувача і обмежується проблематичністю їхньої атрибуції, валідації, а також необхідністю зовнішньої відповідальної верифікації й оцінки самим користувачем.

Ключові слова: гносеологія, епістемологія, механіцизм, фізикалізм, функціоналізм, філософська логіка, філософія мови, філософія техніки, філософія штучного інтелекту, велика мовна модель.

Формування теоретичних основ для логічного оброблення інформації засобами обчислювальних машин збурила у філософії ХХ ст. широку дискусію та битву аргументів щодо відношення розуму до тіла (mind-body problem) — від «розриву у поясненні» (the explanatory gap) Джозефа Левіна й до «важкої проблеми свідомості» (the hard problem of consciousness) Девіда Джона Чалмерса, від «китайської кімнати» (Chinese room argument) й «першоосібного» біологічного натуралізму (first-person biological naturalism) Джона Роджерса Серля й до трансценденталістського по суті «прагматичного реалізму» пізнього Гіларі Уайтголла Патнема (pragmatic realism) та багатьох інших¹. Однак відповідні атаки на можливість ефективної фізикалістської редукції усіх основних «менталь-

них» феноменів розуму (відчуття, сприйняття, пам'яті, міркування, оцінок і емоцій, мотивацій, пов'язаної з ними поведінки, навчання, адаптації і, нарешті, свідомості) до так чи інакше ідентифікованих фізичних станів так і не переконали розробників науково свідомого філософського функціоналізму в тому, що проблема такої редукції — не «вітряк Дон Кіхота».

Натомість у панівному науковому світогляді зрештою укорінилися функціоналістські ідеї більш раннього Г. Патнема (machine-state functionalism), Дональда Герберта Девідсона (the mental non-reductive 'supervenience' on the physical, anomalous monism), Деніела Клемента Деннета ('homuncular' or 'supervenient' functionalism), Девіда Келлога Льюїса (conceptual or analytic functionalism, implicit definition of terms by their theories) та ін., які уникають самої постановки проблеми ефективної редукції як позбавленої

¹ Детальніший огляд цієї проблематики див., наприклад, у (Тур, 2021).

практичного сенсу псевдопроблеми². Адже виявлення деяких елементів, структури, загальних принципів улаштування якогось складного механізму не обов'язково веде до технічної чи концептуальної здатності дати його повне пояснення (яким і була б ефективна редукція). Але можна обґрунтовано припускати і потім перевіряти (верифікувати) певні гіпотези щодо наявності *деякого* зв'язку взагалі (тієї самої «супервентності») між функціонуванням елементів механізму і ефективно непояснюваними для нас («емерджентними»), але виявленими нами лише емпірично феноменами поведінки деякого вищого порядку, характерними для елементів цього механізму як організованої групи в цілому.

Для розв'язання наукових завдань у рамках цієї парадигми моделювання феноменів розуму цілком можна обмежуватись фундаментальними і найбільш абстрактними когнітивними функціями — такими як *міркування* (reasoning), *досвід* (awareness як фактичність взагалі), *дія* (action). А власне функціонування такої моделі може бути представлено як деякий по своїй суті спрямований *механічний* (детерміністичний) процес, пояснення і передбачення якого здебільшого є доступними лише у формі опису *стохастичного процесу* (у термінах імовірностей) на тих рівнях його організації (серед яких можуть бути як «нижчі», так і «вищі»), щодо яких у нас на цей момент немає можливості ефективного пояснення через редукцію до інших рівнів. У такому разі ми маємо справу з *метафізичним механіцизмом* в основі нередуктивної функціоналістської гносеології, яка принципово *не претендує на можливість* (і не визнає необхідності) вибудовування абсолютистських ланцюгів строгого, навіть детерміністичного *висновування знання* з перших принципів. А це, своєю чергою, веде до депріоритизації характерних проблем філософії свідомості (philosophy of mind as philosophy of consciousness) і конвергенції таких, більш абстрактних уявлень про природу й організацію людського міркування з мікромеханічно аналогічними моделями процесів функціонально аналогічного міркування, штучно реалізованими у машинах (на небіологічних матеріальних субстратах).

Але чи можуть машини «думати»? Філософська установка сучасного функціоналізму у вигляді нередукціоністського фізикалізму у його

застосуванні до пояснення природи і субстанції розумності в обчислювальній теорії розуму (computational theory of mind) якраз і дає парадигматичну для сучасних наук відповідь на це нечітке запитання.

У будь-якому разі ця установка має своє коріння в традиції філософського і наукового механіцизму, що йде від Томаса Гоббса (з ідеєю міркування як обчислення), Рене Декарта (з ідеєю субстанціального дуалізму), Ісаака Ньютона (з дією на відстані), П'єра-Сімона Лапласа (з його всезнаючим «демоном») і аж до наших днів. Загадка природи і субстанції думки як певним чином спостережуваного феномену, до зразкових виявів якого ми як мислячі людські істоти маємо привілейований доступ (який дехто назве «суб'єктивним»), задавала простір напруги і вимір прірви між полюсами амбітного монізму і обережного дуалізму впродовж всієї історії західної філософської думки.

В одному зі своїх найвідоміших пасажів Т. Гоббс пише: «Під *міркуванням* [*ratiocination*] я розумію *обчислення* [*computation*]... Однак як саме, шляхом міркування у нашому розумі, ми здійснюємо додавання й віднімання у наших мовчазних думках без використання слів — ось це мені необхідно буде зробити зрозумілим за допомогою одного-двох прикладів» (Hobbes, 1655, 1.2, 1.3)³. І далі наводить приклади міркування як логіко-арифметичної аналогії асоціації ідей (фактично, їхньому синтезу й аналізу) у латентному («мовчазному») просторі процесів раціонального мислення «без слів».

За «тишею думок» тут ховаються інтуїції як привілейовані ідеї — непороджена експліцитно самим процесом міркування основа усіх міркувань, що не давала спокою Р. Декарту, — спільний невивідний знаменник і опора усіх актів і процесів раціонального співвіднесення. Краса і всюдиприсутність цієї основи як «безпосередньо даної» і очевидним чином «незалежної» ні від чого іншого даності свідомості ставить нас перед дилемою щодо її природи: моністичний редукціонізм чи полісубстанціальність? Історично, другий варіант (наприклад, той же дуалізм) обґрунтовувався передусім браком технічної і практичної можливості для актуальної, абсолютної редукції характерного змісту свідомості до спільної натуралістичної основи і демонстрації на цій підставі експліцитного поро-

² Див. про це докладніше, наприклад, критику і невизнання Д. Деннетом (Dennett, 1991) популяризованих Д. Чалмерсом аргументів щодо «філософського зомбі» і постановки «важкої проблеми свідомості» як питання про можливість ефективної функціональної редукції суб'єктивного досвіду до його натуральних механізмів.

³ Переклад автора статті. Цей фрагмент мовою оригіналу: «By *ratiocination*, I mean *computation*... But how by the *ratiocination* of our mind, we add and subtract in our silent thoughts, without the use of words, it will be necessary for me to make intelligible by an example or two» (Hobbes, 1655, 1.2, 1.3).

дження такого змісту з цієї основи у міркуванні. Адже в основ свідомості і логіка своя (наприклад, діалектична), і метод доступу — унікальний, умоглядний.

Однак із плином історії філософії і наукового прогресу з'ясувалося, що абсолютизація гносеологічних амбіцій як критерію прийнятності уніфікованого пояснення фундаментальних основ міркування є *неефективною*: «What I cannot create, I do not understand» (Я не розумію того, чого не можу *створити*), — згідно зі знаменитим написом Річарда Філіпса Фейнмана. На продовження тенденції до розпаду і трансформації редукціоністських програм доби логічного позитивізму, що стала особливо наочною під вагою виявлених логічних парадоксів (Бертран Рассел), принципової логічної неповноти (Курт Гьодель), а також (квантової) емпіричної невизначеності (Вернер Гайзенберг), місце універсальної (але вже не абсолютної) міри для сфери розуму і думки взагалі посіла *функція* як деякий гранично узагальнений зв'язок, що має *значення* і виявляється феноменально як *факт ідентифікації/ре-ідентифікації* (див. про це детальніше у Маєвський, 2020, 2021).

З цього погляду, практична думка — це цілеспрямована, об'єктивна функція, яка поєднує щось із чимось у якомусь ступені. Взагалі, і логічно, і онтологічно ці «щось із чимось» визначаються самим цим «поєднанням», яке — і саме по собі, й у поєднанні з іншими поєднаннями — і є, власне, інтелігібельним буттям, яке має певний ступінь значення, що маніфестується такою *складеною* функцією у вигляді *мережі* зв'язків.

Говорячи метафорично, буття в думці і буття самої думки тут постають як невидиме павутиння зв'язків, де вузли такого павутиння сприймаються нами як *імпліцитно визначені* такими зв'язками «об'єкти», «речі», «явища», *реальність* яких у функціоналізмі є не більшою, ніж у тіней у платонівській печері. Остаточно «реальними» у сенсі повноти дійсності є самі зв'язки і ступінь їхньої феноменальної наявності (значення). *This is all there is* (Це і є усім, що є).

Характерною відмінністю такої функціональної установки є її повна, нелюдська беззмістовність. Тобто для фундаменту думки і міркування їй потрібна лише мінімальна метафізика — лічені одиниці абсолюту, не більше, — і мінімальна логіка для них.

Релятивізація й функціоналізація спостерігача і суб'єкта думки у світі феноменальних фактів деабсолютизує когнітивні зазіхання, натомість спонукаючи до продуктивного пошуку локально ефективних емпіричних теорій, або

наближених моделей як функцій оптимізації предиктивної (якщо у темпоральному порядку) ідентифікації/ре-ідентифікації дійсності у світлі певного об'єктивного цілеспрямовання.

Деабсолютизація, яка у функціоналізмі відбувається за рахунок релятивізації, жертвує точністю на користь практичності і тому також асоціюється з утилітаризмом і прагматизмом. Мірою для будь-чого в рамках цієї парадигми є спостерігач, обчислювач, який із будь-чим завжди є мінімум *удвох*, тобто у взаємовизначенні. І завданням розумного спостерігача є адаптивна дія, спрямована на реалізацію певної цільової функції, яка, наскільки можна судити з висновків еволюціонізму, загалом і в кінцевому підсумку полягає в самозбереженні себе як реалізації такої цільової функції в будь-яких актах взаємодії. Тобто розумна поведінка — це по суті і передусім модель оптимізації стратегічних чи компенсаторних дій впливу на умови можливості такої розумної поведінки.

Отже, у сучасному функціоналізмі питання про те, чи можуть машини «думати», розглядають у світлі того, чи здатні машини успішно демонструвати функціонально розумну поведінку в наведеному вище сенсі. Значною мірою — здатні, але з наголосом на «успішно демонструвати функціонально» (Маєвський, 2020) в контексті неавтентичної для них цільової функції.

Завдяки працям (McCulloch & Pitts, 1943; Hebb, 1949; Turing, 1950), механіку міркування у Гоббсовому «мовчазному» просторі нарешті почали розуміти як мережу наближених імпліцитних логічних взаємовизначень, отриманих як результат деякої ітеративної процедури (методу) поступового наближення до оптимальної моделі «успішної демонстрації» деякої як *конструктивно*, так і *зовнішньо зумовленої цільової функції*. При цьому також відбулася й дегуманізація принаймні функціонального інтелекту як здатності до міркування взагалі, виражена, наприклад, Г. Патнемом як ідея «множинної здійсненності» (multiple realizability) функціональних станів на різних фізичних субстратах:

«(1) Функціональну організацію (розв'язання задач, мислення) людської істоти або машини може бути описано у термінах послідовностей ментальних чи логічних станів (і супутніх вербалізацій), відповідно, без посилання на природу “фізичної реалізації” цих станів.

(2) Ці стани здаються такими, що тісно пов'язані з *вербалізацією*.

(3) У випадку раціонального мислення (або обчислень), “програма”, що визначає, які стани

слідують за якими і т. ін., є відкритою для раціональної критики» (Putnam, 1960)⁴.

Можна помітити, що сучасні генеративні великі мовні моделі (generative large language models, LLMs) відповідають опису Г. Патнема, адже реалізуються як загалом детерміністичні логічні скінченні автомати (finite-state machines), що ітеративно оперують послідовністю словникових вербальних субодиниць (tokens), імітативно відтворюючи генералізовані — у вигляді наближеної моделі — мовні й логічні структури раціонального міркування, імпліцитно наявні у навчальному корпусі текстів (training dataset).

Мікромеханічно, тобто на рівні логічної елементної бази і незалежно від матеріального субстрату, ці мовні моделі можуть порівнювати і прямо порівнюють із процесами, що відбуваються у людському (і не лише) мозку (Kaelbling et al., 1996). І тим не менше, що з ними «не так»? Чи «думають» вони?

Проблематичність генеративних моделей відома: вони не мають адекватної моделі світу (розглядаючи світ лише через «мовні окуляри» свого навчального корпусу текстів); вони не є фактологічними; вони є нездатними до планування; вони є надупевненими (overconfident) і схильними до правдоподібних вигадок (hallucinations); вони не є тюринг-повними (Turing-complete); вони є латентно неінтерпретовними та ін. І тим не менше, незважаючи на яскраві публічні провали, великі мовні моделі продовжують розвивати, впроваджувати і використовувати в багатьох сферах, хоча й із навряд чи усвідомленими або прийнятними соціальними, політичними, економічними і фізичними ризиками.

Один із таких суттєвих ризиків постає з міфологізації можливостей цих систем на тій підставі, що інколи вони успішно демонструють досягнення цілей у частині завдань, які передбачають міркування і, своєю чергою, можуть інтерпретуватись як інструкції до дії для користувача, маючи, однак, непередбачувані і потенційно небезпечні наслідки. Найпідступнішою у цьому випадку виявляється несвідома проєкція висновку про «можливості» мовної моделі, подібні до здатностей розуму, які традиційно (і часто ексклюзивно) асоціювалися з характер-

но людськими здатностями. Але це не так, і жодною цензурою (а це — основна техніка боротьби з небажаними результатами на сьогодні) брак автентичного розуміння зовнішньо зумовленої цільової функції у цих системах компенсувати неможливо в принципі. Інтелектуальна злиденність мовних моделей починається з фундаментальної, просто казкової проблеми комунікації: *Be careful what you wish for* (Обережніше з побажаннями).

Мова — це модель знання (модель смислової моделі дійсності), оптимізована для *перенесення* (точніше — інтрасуб'єктивного *відтворення*) знання (смислів) засобами *комунікативної дії* (див. про це докладніше у Маєвський, 2022). І великі мовні моделі відносяться до мови так, як мова — до свого об'єкта й предмета опису (дійсності) і комунікативних завдань. Наскільки і як мова і акти мовлення співвідносяться з дійсністю, настільки (й так само обмежено) модель мови співвідноситься із самою (чи самими) своєю (чи своїми) об'єктною мовою (мовами). Модель мови відноситься до мови так, як мова — до дійсності. Дійсністю моделі мови є сама об'єктна мова, а сама повнота дійсності для моделі мови виявляється тотально опосередкованим фактичними застосуваннями мови феноменом.

І це є проблемою, оскільки великі мовні моделі *макроконструктивно* не є подібними до людини, яка ставить собі за завдання (1) сформулювати і (2) донести бажану цільову функцію до такої моделі на етапі її формувального навчання. Адже автентичне взаєморозуміння між людьми уможлиблюється не прямим фізичним інтрасуб'єктивним переносом смислів, а їхньою послідовною, координованою інтрасуб'єктивною *реконструкцією* під впливом структурованих мовних сигналів. Для людини комунікативна дія — це лише вказівник до і путівник по альманаху смислів, які людина має як людина, через життя і відповідні йому (зокрема, пізнавальні) потреби свого тіла, тобто так, як вони постають у всій своїй тілесно-ментальній повноті (embodied knowledge). У людини значна й суттєва частка змісту її власної цільової функції (хоч би якою ми її уявляли) визначається конструктивно (тілесно) і не усвідомлюється. Тому вербалізацію «смислу життя» людини у вигляді образу цільової функції для іншої людини ще можна собі уявити — за референцією за аналогією. Але у машини, що реалізує велику мовну модель, немає самого місця для застосування такої референції. *It just can't relate* (Вона не переживає того самого).

⁴ Переклад автора статті. Цей фрагмент мовою оригіналу:

«(1) The functional organization (problem solving, thinking) of the human being or machine can be described in terms of the sequences of mental or logical states respectively (and the accompanying verbalizations), without reference to the nature of the “physical realization” of these states.

(2) These states seem intimately connected with verbalization.

(3) In the case of rational thought (or computing), the “program” which determines which states follow which, etc., is open to rational criticism» (Putnam, 1960).

Через це утруднення діалогові великі мовні моделі фактично навчаються мистецтву обману: їхньою цільовою функцією визначається голий *принцип задоволення* людини-асесора проміжним результатом у процесі навчання системи (OpenAI, 2023; Ouyang et al., 2022). (Таким способом навчену людину могли б вважати маніпулятивним психопатом.)

Якби сферою застосування мовної моделі (чи іншої системи, основаної на машинному навчанні як «дресированні») була б лабораторно обмежена функція у штучному світі, тоді саме це контрольоване середовище було б частиною визначення цільової функції як *обов'язку* наслідування правилам і обмеженням. Це забезпечувалося б *відповідальністю* системи згідно з визначеною такою цільовою функцією моделлю винагород (reward model) за ті чи інші висновки (продукти міркування) в межах такої ж обмеженої, контрольованої онтології цього штучного (по суті, ігрового) світу для усіх сторін такої контрольованої взаємодії.

Наприклад, програючи партію у шахи комп'ютерній програмі, людина, як правило, отримує лише ігрову негативну винагороду. Однак, керуючись висновком діалогової мовної моделі у ширшому, потенційно необмеженому колі життєвих ситуацій, людина наражає себе на небезпеку цілком екзистенційної, неігрової шкоди. Відмінність тут є принциповою: застосування великих мовних моделей відбувається, як правило, в умовах, які не забезпечують достатніх засобів контролю для того рівня компетенції і уявної компетентності, що цим моделям некритично приписують, і це вже не гра за правилами. Варто додати, що ці системи, отримавши від людини право на комунікацію, водночас не несуть співвимірної з людиною відповідальності. *They haven't got their skin in the game* (Вони нічим не ризикують у цій [комунікативній] грі).

Нарешті, привидімося до можливостей і обмежень самого механізму міркування і внутрішнього улаштування⁵ великих мовних моделей на прикладі архітектури Transformer (Vaswani et al., 2017) і продовжимо побудову суттєвих для їх розуміння інтуїцій за допомогою описових і метафоричних засобів.

Текст у внутрішньому («латентному») представленні мовної моделі — це *послідовність* елементарних символічних «*токенів*», тобто деяких неморфологічних фрагментів слів, що утворюють базовий *словник*. Одномірна послідов-

ність таких токенів утворює «контекстне вікно» певної граничної довжини, якою технічно обмежується увесь можливий діалог із системою.

Основна функція таких систем — *sequence-to-sequence modelling*, тобто трансформація *будь-якої* вхідної послідовності токенів у *задовільну* вихідну послідовність. Для цього вибудовують послідовність різного роду логічних блоків нейронних мереж-перетворювачів змісту контекстного вікна у спосіб, що дає змогу поступово *наближати* результати перетворення до бажаних на основі кількісного врахування *градієнта* деякої заданої цільовою функцією *міри «групової відповідності»* (Ивахненко, 2003) вхідної послідовності отриманій вихідній.

Специфіка і успіх сучасних мовних моделей визначаються «механізмом самоуваги» (self-attention mechanism), який, у грубому наближенні, являє собою вже двомірну матрицю, подібну до «таблиці Піфагора» для множення: у ній вхідна послідовність (вертикаль) зіставляється із собою ж (горизонталь) і у клітинках записується коефіцієнт умовної «сили зв'язку» (асоціативної уваги) між кожною з пар токенів вхідної послідовності як функція значення цих токенів. У процесі навчання (тренування) ці та інші коефіцієнти (параметри) системи (що трансформують вхідні значення) потроху змінюються у напрямку наближення кожної вхідної послідовності до бажаної для неї вихідної. Магія саме *великих* мовних моделей полягає у їхній здатності не лише підібрати такий *єдиний розподіл* своїх внутрішніх параметрів (weights and biases), який один був би *достатньо задовільним для всіх навчальних випадків* (memorization), а й забезпечити достатню задовільність трансформації і *для більшості незнайомих випадків* (generalization).

Таку мовну модель можна уявити собі у вигляді башти (глибокої мережі, deep network), що складається із послідовності сит для просіювання, із різними розмірами вічок (нейронів, logical neurons), кожний з яких ми можемо змінювати довільно. Насипаючи у верхнє сито певну фігуру з піску, ми можемо, змінюючи розміри вічок у цих ситах, намагатись досягти появи якоїсь іншої цільової фігури внизу, на виході. Існують математичні *механізми* визначення напрямку і відносного розміру кроку зміни для кожного такого вічка окремо — у зв'язку із розрахунком певної міри відмінності (error) фактичного виходу від бажаного. Так, якщо мати достатньо великий набір пар «вхід-вихід» і насипати їх багато разів по черзі, відбуватиметься «тренування» (machine learning) системи, допоки не утворить-

⁵ Докладний філософський аналіз усіх основних технічних деталей механіки міркування в архітектурі Transformer автор статті подає в інших своїх запланованих публікаціях.

ся деякий розподіл вічок «на всі випадки життя» — згідно з принципом задоволення вчителя на випускних іспитах (reinforcement learning with human feedback).

Проте хоч випадки життя (вхідних послідовностей) після завершення навчання навчальною програмою не вичерпуються (testing dataset), «пісок» у будь-якому разі насипатиметься вниз, зберігаючи найбільш частотні й характерні форми, певною (груповою) мірою спільні саме для усіх навчальних випадків разом (training dataset). У внутрішньому (латентному) просторі системи порядковий номер токена у послідовності (кожна піщинка його має теж) і закодоване матрицею самоуваги оточення цього токена певним порядком певних інших токенів (контекст) також додаються і множаться на початкові значення цього токена, що надійшли після трансформції на попередньому рівні (у попередньому логічному блоці системи). Тобто у латентному просторі системи формується *перцепція* (трансформоване сприйняття вхідної послідовності), яка має абсолютно нелюдський вигляд. Її єдиним завданням і призначенням є забезпечення задовільного перетворення входу на вихід. Що і як система «думає» сама — це неможливо ні практично прорахувати, ні проінтерпретувати. *It's a black box* (Це «чорний ящик»).

Ба більше: *в такому випадку складно говорити про міркування як таке*. Адже у такому, нехай багатшаровому і складному процесі лінійного перетворення вхідної послідовності на вихідну немає *циклів, умовних переходів, рекурсії*, потенційно *необмеженої пам'яті*, адекватної здатності до *негації* та решти необхідного для універсального комп'ютера (тюринг-повноти). Велика мовна модель — це популярний художник: «Я так бачу!» — з упевненістю у собі повідомляє вона. Навіть настільки розвинені, надзвичайно складні *форми сприйняття*, якими і є велика мовна модель, тим не менше залишаються лише механізмом умовно «холістичного», але *лінійного розпізнавання* частотних форм мовної репрезентації міркувань, наявних у навчальному корпусі.

Образно кажучи, внутрішній (латентний) простір «сприйняття» моделі нагадує українську народну казку про рукавичку, до якої умістилися усі (крім, що характерно, ведмедя). Тільки «рукавичка» ж, насправді, не містить у собі ані миші, ані вовка, ані зайця — вона містить у собі дещо компактне, що до певної міри є ними усіма одночасно і, оскільки поєднане із відповідним запитом як параметром, може *породити (видобути)* із себе мишу, зайця або вовка. У «рукавич-

ці» мовної моделі живе та сама *die eierlegende Wollmilchsau* — дескрипція *універсальної химери* усього, про що модель у процесі навчання усього мала *пластичне* «враження» (impression, внутрішню деформацію). Усе зазначене тією ж мірою стосується і будь-яких форм «міркування», виражених у мові і через неї «сприйнятих» і начебто «узагальнених» великою мовною моделлю у вигляді того ж самого її внутрішнього «химерного» зліпка багатовимірних співвідношень між «токенами», який водночас є й функціональною дескрипцією усіх «думок» одночасно.

Заради справедливості слід згадати, що процес генерації відповіді (як продовження вхідної послідовності-запиту) у цих системах містить декілька трюків, які пом'якшують (хоча й не усувають) ефекти зазначених дефіцитів.

По-перше, генерація відбувається *авторегресивно* (autoregressive): весь вхідний контекст (на усю його граничну довжину) пропускається через сито і повертається знову на вхід, доповнений щоразу лише одним токеном на наступній незаповненій позиції. Тож кожний наступний токен (фрагмент слова зі словника) є продуктом одного циклу, загальна кількість яких у підсумку не перевершує кількості незаповнених позицій, що залишилися на поточному кроці до граничної довжини контексту. Тобто, теоретично, велика мовна модель здатна послідовно прорахувати лише в межах граничної довжини свого контекстного вікна.

По-друге, для того, щоби продукти генерації урізноманітнити (адже модель — усе ж таки детерміністичний автомат), на кожному кроці авторегресивного конструювання вихідної послідовності як наступний токен вибирається *не один єдиний* токен-«чемпіон», із найвищим рейтингом *для цього контексту*, а натомість *один довільний (псевдовипадковий)* із обмеженого переліку токенів-«призерів», із найвищими рейтингами для цього контексту відповідно до повного розподілу таких рейтингів між усіма можливими токенами (який на кожному кроці генерується для усього словника). Довжина цього обмеженого переліку і є *температурою* моделі (глобальним експлуатаційним параметром), яку можна змінювати. Отже, на кожному кроці, для кожного токена, як у ще одній казці, ми маємо справу з проблемою, якою саме з доріжок піти: праворуч, прямо, ліворуч... Тільки здаються ці доріжки приблизно однаковими (є семантично близькими з точки зору моделі), і вибір ми здійснюємо не цілком раціонально, а «*на авось*» (псевдовипадково). Якщо стоніжка-абсолютист задумалась, якою ногою і куди зробити крок пер-

шою, і так і не зрушила з місця, то самовпевнена мовна модель сміливо крокує в усі сторони порізно, але щоразу приблизно у потрібному напрямку (звідки й температурні «галюцинації»).

По-третє, для порятунку нерядової великої мовної моделі формулюють деякі *емпіричні правила* для користувачів, дотримання яких під час оперування з моделлю (prompt engineering) має дати такому користувачеві рівень задоволення, у середньому вищий за середній (хоча й без гарантій).

Практично, ці паліативні методики зводяться до ручних і автоматизованих методів втручання у контекст генерації для наповнення його необхідною для надання відповіді інформацією. Ця інформація далі, через механізм «уваги», впливає на зміст наступної за нею генерації («відповіді»), демонструючи, в такий спосіб, «емерджентний» (тривіально невивідний із механіки елементів) ефект «навчання з контексту» (in-context learning).

Власне навчання як такого тут насправді не відбувається, адже внутрішній простір моделі при цьому змін не зазнає. Практики ефективного «конструювання підказок» включають методики уведення до контексту прикладів бажаного міркування чи результату (few-shot learning), інструкцій керування структурою і послідовністю кроків і операцій міркування (COT, chain-of-thought; TOT, tree-of-thought), цитат відомостей із зовнішніх пошукових джерел (RAG, retrieval-augmented generation), відповідей від зовнішніх спеціалізованих інформаційних і обчислювальних систем (LangChain). Увесь цей набір метасистемних «трюків» тепер нагадує казку про насправді колективне приготування подоби «каші із сокири» із помилково індивідуальною, абдуктивною проєкцією і атрибуцією заслуг у цьому.

То чи можуть, врешті-решт, машини думати? Очевидно, можуть, уже долучаються до розбудови Гоббсового Левіафана — і цього не спинити. Але у наших силах усвідомити їхню природу і наказати цим тіням по праву людини: «Знайте

своє місце!». Основні філософські інструменти для цього якраз і було окреслено у цій статті, головні висновки якої ми підсумовуємо нижче.

Отже, сучасні системи штучного інтелекту у вигляді діалогових великих мовних моделей (на основі архітектури Transformer) є функціоналістським механістичним проєктом статистичного моделювання мови і мовлення як моделі знання як смислової моделі дійсності — 1) моделлю 2) моделі 3) моделі дійсності. Через цю значну дистанцію опосередкування дійсності внутрішньомодельні зв'язки втрачають свій фатологічний потенціал.

Також великі мовні моделі є продуктом машинного навчання певній мовній поведінці, яка має мету й цінності, кардинально відмінні від мети і цінності людського пізнання. Метою моделей є принцип задоволення оператора функції винагороди шляхом обману за будь-яку встановлену ціну і будь-якими наявними засобами на етапі навчання. Через останнє користувачі моделі не можуть бути впевненими в доцільності моделі людським очікуванням і в безпечності будь-яких її міркувань на етапі її експлуатації.

Фундаментальні обмеження самої здатності до міркування у цих моделей є не лише фатологічними, а й алгоритмічними та онтологічними: ці моделі є обмеженими лінійними скінченними автоматами без тіла у дійсності, загалом позбавленими інших джерел знань і досвіду, крім синтаксису і контексту. Через це модель на рівні конструкції вдається до грубої імітації рефлексії через нечітку авторегресію, якою, фактично, відображається результат пошуку по корпусу текстів, кожен з яких потенційно міг створити і сам автор запиту до моделі.

Тож власне епістемічна цінність продуктів великої мовної моделі визначається передусім їхньою пошуковою цінністю для користувача і обмежується проблематичністю їхніх атрибуції, валідації, а також необхідністю зовнішньої відповідальної верифікації й оцінки самим користувачем.

Список посилань

- Ивахненко А. Г. (2003). О проблеме построения интеллектуального или мыслящего инженерного компьютера. *УСМ: Управляющие системы и машины*, 2, 7–12. Институт кибернетики НАН Украины та ін. <http://www.gmdh.net/articles/usim/Ivakhnenko.pdf>.
- Маєвський, О. Л. (2020). Функціональний успіх інтелектуальних автоматів. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 5, 15–25. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2020.5.15-25>.
- Маєвський, О. Л. (2021). Кластерний аналіз і механіка досвіду. У *Семіотичний аналіз явищ культури* (с. 350–393). ІФ НАНУ (електронне наукове видання). https://www.filosof.com.ua/elektronna_biblioteka.
- Маєвський, О. Л. (2022). Комунікативна раціональність сучасних інтелектуальних автоматів. У *Комунікативні трансформації в сучасній науці* (с. 219–278). ІФ НАНУ (електронне наукове видання). https://www.filosof.com.ua/elektronna_biblioteka.
- Bender, Emily M., Gebru, Timnit, McMillan-Major, Angelina, & Shmitchell, Shmargaret. (2021). On the Dangers of Stochastic Parrots: Can Language Models Be Too Big? In *Proceedings of the 2021 ACM Conference on Fairness, Accountability, and*

- Transparency. FAccT'21* (pp. 610–623). Association for Computing Machinery. <https://doi.org/10.1145/3442188.3445922>.
- Caucheteux, Charlotte, & King, Jean-Rémi. (2022). Brains and algorithms partially converge in natural language processing. *Communications Biology*, 5 (134). <https://doi.org/10.1038/s42003-022-03036-1>.
- Dennett, Daniel C. (1991). *Consciousness Explained*. Little, Brown and Co.
- Hebb, D. O. (1949). *The Organization of Behavior: A Neuropsychological Theory*. John Wiley & Sons, Inc., Chapman & Hall, Limited. http://s-f-walker.org.uk/pubsebooks/pdfs/The_Organization_of_Behavior-Donald_O_Hebb.pdf.
- Hobbes, T. (1655). De Corpore. In *The Collected Works of Thomas Hobbes, Vol. I*. Collected and Edited by Sir William Molesworth. Routledge, London, 1992 (reprint of 1839–1845 edition). https://homepages.uc.edu/~martinj/Spinoza_&_Hobbes/English/Hobbes%20-%20De%20Corpore%20-%20English.pdf.
- Jaegle, A., Gimeno, F., Brock, A., Zisserman, A., Vinyals, O., & Carreira, J. (2021). Perceiver: General Perception with Iterative Attention. In *Proceedings of the 38th International Conference on Machine Learning, PMLR 139*. <https://arxiv.org/abs/2103.03206>.
- Kaelbling, L. P., Littman, M. L., & Moore, A. W. (1996). Reinforcement Learning: A Survey. *Journal of Artificial Intelligence Research*, 4, 237–285. <https://arxiv.org/abs/cs/9605103>.
- LeCun, Y., Bengio, Y., & Hinton, G. (2015). Deep learning. *Nature*, 521 (7553), 436–444.
- Long Ouyang, Jeff Wu, Xu Jiang, Diogo Almeida, Carroll L. Wainwright, Pamela Mishkin, Chong Zhang, Sandhini Agarwal, Katarina Slama, Alex Ray, John Schulman, Jacob Hilton, Fraser Kelton, Luke Miller, Maddie Simens, Amanda Askell, Peter Welinder, Paul Christiano, Jan Leike, Ryan Lowe. (2022). Training language models to follow instructions with human feedback. In *arXiv:2203.02155 [cs.CL]*. <https://doi.org/10.48550/arXiv.2203.02155>.
- McCulloch, W. S., & Pitts, W. (1943). A Logical Calculus of the Ideas Immanent in Nervous Activity. *Bulletin of Mathematical Biophysics*, 5 (4), 115–133. <https://waldirbertazzijr.com/wp-content/uploads/2018/10/mcp.pdf>.
- OpenAI. (2023). GPT-4 Technical Report. In *arXiv:2303.08774 [cs.CL]*. <https://doi.org/10.48550/arXiv.2303.08774>.
- Putnam, Hilary. (1960). Minds and Machines. In Sidney Hook (Ed.), *Dimensions of Mind* (pp. 138–164). New York University Press. <https://philpapers.org/archive/PUTMAM.pdf>.
- Turing, Alan Mathison. (1950). Computing Machinery and Intelligence. *Mind, Volume LIX, Issue 236*, October 1950, 433–460. <https://doi.org/10.1093/mind/LIX.236.433>.
- Tye, Michael (2021). Qualia. In Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/qualia/>.
- Vaswani, A., Shazeer, N., Parmar, N., Uszkoreit, J., Jones, L., Gomez, A. N., Kaiser, L., & Polosukhin, I. (2017). Attention is all you need. In *Proceedings of Neural Information Processing Systems (NeurIPS)*. <https://doi.org/10.48550/arXiv.1706.03762>.

References

- Bender, Emily M., Gebru, Timnit, McMillan-Major, Angelina, & Shmitchell, Shmargaret. (2021). On the Dangers of Stochastic Parrots: Can Language Models Be Too Big? In *Proceedings of the 2021 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency. FAccT'21* (pp. 610–623). Association for Computing Machinery. <https://doi.org/10.1145/3442188.3445922>.
- Caucheteux, Charlotte, & King, Jean-Rémi (2022). Brains and algorithms partially converge in natural language processing. *Communications Biology*, 5 (134). <https://doi.org/10.1038/s42003-022-03036-1>.
- Dennett, Daniel C. (1991). *Consciousness Explained*. Little, Brown and Co.
- Hebb, D. O. (1949). *The Organization of Behavior: A Neuropsychological Theory*. John Wiley & Sons, Inc., Chapman & Hall, Limited. http://s-f-walker.org.uk/pubsebooks/pdfs/The_Organization_of_Behavior-Donald_O_Hebb.pdf.
- Hobbes, T. (1655). De Corpore. In *The Collected Works of Thomas Hobbes, Vol. I*. Collected and Edited by Sir William Molesworth. Routledge, London, 1992 (reprint of 1839–1845 edition). https://homepages.uc.edu/~martinj/Spinoza_&_Hobbes/English/Hobbes%20-%20De%20Corpore%20-%20English.pdf.
- Ivakhnenko, A. G. (2003). O probleme postroyeniya intellektualnogo ili mysliazhchego inzhenernogo kompyutera [On the problem of construction of an intelligent, or thinking computer]. *USiM: Upravliayushchiye sistemy i mashiny [Control systems and computers]*, 2, 7–12. <http://www.gmdh.net/articles/usim/Ivakhnenko.pdf> [in Russian].
- Jaegle, A., Gimeno, F., Brock, A., Zisserman, A., Vinyals, O., & Carreira, J. (2021). Perceiver: General Perception with Iterative Attention. In *Proceedings of the 38th International Conference on Machine Learning, PMLR 139*. <https://arxiv.org/abs/2103.03206>.
- Kaelbling, L. P., Littman, M. L., & Moore, A. W. (1996). Reinforcement Learning: A Survey. *Journal of Artificial Intelligence Research*, 4, 237–285. <https://arxiv.org/abs/cs/9605103>.
- LeCun, Y., Bengio, Y., & Hinton, G. (2015). Deep learning. *Nature*, 521 (7553), 436–444.
- Long Ouyang, Jeff Wu, Xu Jiang, Diogo Almeida, Carroll L. Wainwright, Pamela Mishkin, Chong Zhang, Sandhini Agarwal, Katarina Slama, Alex Ray, John Schulman, Jacob Hilton, Fraser Kelton, Luke Miller, Maddie Simens, Amanda Askell, Peter Welinder, Paul Christiano, Jan Leike, Ryan Lowe. (2022). Training language models to follow instructions with human feedback. In *arXiv:2203.02155 [cs.CL]*. <https://doi.org/10.48550/arXiv.2203.02155>.
- Mayevsky, A. (2020). Funktsionalnyi uspikh intelektualnykh avtomativ [The Functional Success of Intelligent Automata]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filozofia ta rehliieznavstvo [NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies]*, 5, 15–25. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2020.5.15-25> [in Ukrainian].
- Mayevsky, A. (2021). Klasternyi analiz i mekhanika dosvidu [Cluster Analysis and Mechanics of Experience]. In *Semiotychnyi analiz yavlyshch kultury [A Semiotic Analysis of Culture]* (pp. 350–393). IF NANU [Institute of Philosophy, NAS of Ukraine] (electronic academic edition). https://www.filosof.com.ua/elektronna_biblioteka [in Ukrainian].
- Mayevsky, A. (2022). Komunikatyvna ratsionalnist suchasnykh intelektualnykh avtomativ [Communicative Rationality in Contemporary Intelligent Automata]. In *Komunikatyvni transformatsii v suchasni nautsi [Communicative Transformations in Contemporary Sciences]* (pp. 219–278). IF NANU [Institute of Philosophy, NAS of Ukraine] (electronic academic edition). https://www.filosof.com.ua/elektronna_biblioteka [in Ukrainian].
- McCulloch, W. S., & Pitts, W. (1943). A Logical Calculus of the Ideas Immanent in Nervous Activity. *Bulletin of Mathematical Biophysics*, 5 (4), 115–133. <https://waldirbertazzijr.com/wp-content/uploads/2018/10/mcp.pdf>.
- OpenAI. (2023). GPT-4 Technical Report. In *arXiv:2303.08774 [cs.CL]*. <https://doi.org/10.48550/arXiv.2303.08774>.
- Putnam, Hilary. (1960). Minds and Machines. In Sidney Hook (Ed.), *Dimensions of Mind* (pp. 138–164). New York University Press. <https://philpapers.org/archive/PUTMAM.pdf>.

- Turing, Alan Mathison. (1950). Computing Machinery and Intelligence. *Mind*, Volume LIX, Issue 236, October 1950, 433–460. <https://doi.org/10.1093/mind/LIX.236.433>.
- Tye, Michael. (2021). Qualia. In Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/qualia/>.
- Vaswani, A., Shazeer, N., Parmar, N., Uszkoreit, J., Jones, L., Gomez, A. N., Kaiser, L., & Polosukhin, I. (2017). Attention is all you need. In *Proceedings of Neural Information Processing Systems (NeurIPS)*. <https://doi.org/10.48550/arXiv.1706.03762>.

Alexander Mayevsky

REASONING MECHANICS OF LARGE LANGUAGE MODELS: A PHILOSOPHICAL ANALYSIS

The article demonstrates and philosophically expounds the nature, mechanics of reasoning and the fundamental principles of epistemic limitation of modern dialogue large language models based on the Transformer architecture. Large language models are presented as a functionalist mechanistic project of statistical modeling of language and speech as a model of knowledge as a semantic model of reality – 1) a model 2) of a model 3) of a model of reality. It is shown that because of this substantial distance of mediating reality, the intra-model connections tend to lose on their factual capacity. It is also demonstrated that large language models are a product of machine learning of a certain linguistic behavior with a purpose and values radically different from the purpose and values of human cognition. Their goal is the principle of satisfying the operator of the reward function by cheating at any set price and by any available means at the training stage, which does not let model users be sure of the alignment of the model with human expectations and of the safety of any its reasoning at the stage of its exploitation. In addition, it is substantiated that the fundamental limitations of the very ability to reason in these models are not only factual, but also algorithmic and ontological: these models are limited linear finite automata without a body in reality, generally devoid of other sources of knowledge and experience, except for syntax and context. Due to this, the model by its design resorts to a rough imitation of reflection through fuzzy autoregression, which, in fact, displays the result of a search on a corpus of texts, each of which could potentially have been created by the author of the request to the model. In connection with the above, the actual epistemic value of the products of a large language model is determined primarily by their search value for the user and is limited by the problematic nature of their attribution, validation, as well as the need for external responsible verification and evaluation by the user themself.

Keywords: gnoseology; epistemology; mechanical philosophy; physicalism; functionalism; philosophical logic; philosophy of language; philosophy of technology; philosophy of artificial intelligence; large language model.

Матеріал надійшов 13.09.2024



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)

Мейта К. Ю.

<https://orcid.org/0000-0003-2115-380X>

ФІЛОСОФСЬКЕ ЗНАЧЕННЯ ЕКСПЕРИМЕНТАЛЬНОЇ ЛІТЕРАТУРНОЇ ТВОРЧОСТІ

У статті розглянуто форми, характеристики, способи написання та філософське значення експериментальних літературних творів на прикладі авангардистських творів ХХ ст. Метою дослідження було проаналізувати форми і функції експериментального мистецтва з погляду представників модерної філософії. Теоретичною базою дослідження є праці Зигмунда Фрейда, Річарда Рорті, Жака Рансьєра, Вальтера Беньяміна, Майка Йогансена, Альбера Камю, Фрідріха Ніцше, Сьюзен Зонтаг тощо, а також — маніфести авторства Андре Бретона та Франсуа ле Ліонне. Було проаналізовано питання соціальної ангажованості митців і неунікності пов'язаності творчості з ідеологією внаслідок знакового характеру мови. Було сформульовано тезу щодо буття антиутопій зразками експериментального мистецтва внаслідок моделювання в художніх творах цього жанру можливого майбутнього. На зразках художнього доробку представників сюрреалізму та підходів З. Фрейда і Ж. Рансьєра, проілюстрованих прикладами з літературного та театрального мистецтва і освітнього процесу, було розглянуто автоматичне письмо як одну з технік експериментальної творчості, безпосередньо пов'язану з ідеєю інтелектуальної емансипації на протилежності класичній творчості, зосередженій на відповідності жанровим і соціальним вимогам певної доби. Розглянуто також основні тези маніфестів представників авангардних напрямів задля унаочнення розуміння векторів їхньої творчості. Зокрема, зосереджено увагу на таких рисах творчості експериментальних митців, як символічний характер літератури, формальні експерименти, інтердисциплінарність у формі залучення до творчості технік і методології гуманітарних і/або математичних наукових дисциплін. У реєстрі, за допомогою аналізу категорії «стиль», розкрито питання осмислення філософського значення творчості як шляху до набуття і вираження власної автентичності.

Ключові слова: філософія, естетика, література, сучасне мистецтво, експериментальна літературна творчість, соціальна ангажованість, ліберальна утопія, семіотика, автоматичне письмо, емансипативне навчання, автентичність.

Постановка проблеми

Художня література не є однорідною і складається не лише з великої прози, що стає частиною літературного канону, а й із творів експериментальної прози чи поезії, які демонструють читачеві горизонти, на відкриття яких спроможна письменницька свідомість, що не має потреби ідеально відповідати вимогам певного стилю чи напрямку. Звісно, представники авангардизму ХХ ст. демонструють те, що автори експериментальної творчості також мали певні настанови стосовно бажаних технік письма чи стилю, проте вибрані напрями передбачають художню свободу в плані більшої можливості до самовираження та втілення особистих автентичних рис через письмо.

Отже, об'єктом нашої розвідки є філософія та експериментальна літературна творчість, а її предметом — проблема стилістики, змістового

характеру та зв'язку з ідеологічними настановами експериментальної літературної творчості.

Метою статті є проаналізувати особливості експериментальної літературної творчості з філософського погляду, з урахуванням технік створення художніх творів та їхньої ролі в соціально-політичній площині. Для її реалізації поставлено такі завдання: схарактеризувати певні техніки експериментальної творчості за допомогою аналізу маніфестів представників авангардистських напрямів, описати зв'язок експериментальної художньої літератури з ідеологією внаслідок її тенденційності та окреслити роль експериментальної поезії та прози у ствердженні та демонстрації автентичності автора й емансипованості свідомості.

Джерельною базою статті є дослідження Річарда Рорті (Rorty, 1979, 1989), Жака Рансьєра (Rancière, 2008; Рансьєр, 2014), Майка Йогансе-

на (Йогансен, 2019), Альбера Камю (Камю, 2022), Фрідріха Ніцше (Ніцше, 1993), Вахтанга Кебуладзе (Кебуладзе, 2016), Тараса Лютого (Лютий, 2023), Петера Слотердайка (Слотердайк, 2002), Ролана Барта (Barthes, 1957), Зигмунда Фрейда (Freud, 1900), Крістофера Болласа (Bollas, 2002), Ж.-П. Сартра (Sartre, 1967). Також було використано есеї Вірджинії Вулф (Woolf, 2020), Вальтера Беньяміна (Беньямін, 2002) та Сьюзен Зонтаг (Sontag, 1965). Було проаналізовано доробок вітчизняних дослідників із цього питання: монографію Т. Огаркової (Ogarkova, 2010), статті В. Менжуліна (Менжулін, 2021) та А. Онищенко (Онищенко, 2019). Врешті, для наочності, було розглянуто маніфести сюрреалізму та спільноти УЛППО, написані Андре Бретоном (Breton, 1966) і Франсуа ле Ліонне (Le Lionnais, 1973a, 1973 b), а також — художні твори Жоріса Гюїсманса (Huysmans, 1922), Альбера Камю (Камю, 1991), Шарлоти Перкінс Гілмен (Gilman, 1973) тощо. Наведені праці дадуть змогу зрозуміти філософське підґрунтя та практичне втілення засад експериментальної творчості.

Ми використовуватимемо наведені праці, оскільки вони дають змогу проаналізувати специфіку формально-тематичних особливостей експериментальних літературних творів ХХ ст., з урахуванням їхньої ролі як у соціально-політичному житті, так і в самоусвідомленні митців. Розглянуті маніфести сюрреалізму та УЛППО надають можливість безпосередньо дослідити проголошені авангардними митцями максими, що стосуються тематичного та формального виборів митців, які належали до окреслених рухів. Крім того, згадуватимуться антиутопії як жанр, що дає змогу проаналізувати доцільність певних соціальних експериментів та зробити висновки щодо їхньої релевантності. Загалом, проблему експериментальної літературної творчості буде розглянуто як у вузькому контексті самореалізації особистості, так і в більш широкому контексті соціальних реформ.

Стратегії створення експериментального мистецтва

Здавалося б, щодо написання експериментального художнього твору не мало б існувати жодних правил і стратегій, притаманних алгоритму створення художньої прози й поезії, що претендує на входження в літературний канон. Проте історія літератури підтверджує, що таке припущення не зовсім відповідає дійсності, адже навіть експериментуючи зі стилями та напрямками, члени авангардних угруповань нама-

галися окреслити не лише змістовний, а й формальний вектор руху.

Одним зі способів створення експериментальної прози є метод вільних асоціацій, який початково використовували у психоаналізі. Суть цього методу полягає в довільному перерахуванні усіх думок, які заходять у голову, та їхнього запису задля створення логічного ряду для подальшого аналізу. З. Фрейд у праці «Тлумачення снів» (1900) описує вільні асоціації у прив'язці до стану людини, коли вона не здатна повністю контролювати власну свідомість, — сну. Зокрема, той факт, що людина досить часто не запам'ятовує власні сни, пов'язують саме з тим, що запам'ятовуваність певного явища гарантується закріпленням певних усталених асоціацій. Отже, виникає потреба створити окремі мнемонічні прийоми. Крім того, на відміну від реальності, де мислення відбувається переважно словами та концептами, сон апелює саме до візуальних образів. «За Шляєрмахером, визначальна характеристика стану пробудження — той факт, що в ньому фізична активність відбувається у формі ідей радше, ніж зображень» (Freud, 1900, S. 33). На додаток, унаслідок звільнення від сенсорної активності, відбувається відміна законів каузальності, сили волі та раціональності, адже питання, чи здатна людина контролювати дії у власних снах, є дискусійним. Відповідно, уві сні бачимо спрямування пам'яті на сентиментальне життя, що виявляється в химерній формі несподіваних уподібнень та асоціацій. «Закони асоціацій, які пов'язують наші ментальні образи, справедливі також для того, що представлено у снах; справді, у снах переваги цих законів більш очевидні і повні, ніж у стані неспанья» (Freud, 1900, S. 40–41). У статті, присвяченій компаративному аналізу сприйняття З. Фрейдом та К.-Г. Юнгом індивідуального й колективного, В. Менжулін також зауважує щодо ролі снів у спростуванні стереотипу стосовно апелювання Фрейда винятково до психіки індивіда, на протипагу зверненню Юнга до колективного несвідомого при тлумаченні літературних мотивів і явищ повсякдення. Зокрема, постановка в центр свого підходу міфу про Едипа ілюструє, а тлумачення сновидінь герменевтичним способом доводять цікавість Фрейда до інтерпретації художніх творів та феноменів життя в архетипному та символічному ключі. (Хоча вона й не була так яскраво виражена, як у доробку Юнга.) «Отже, окрім явної колективності (йдеться про багатьох людей) і історичності (йдеться про різні часи), тут також говориться, що основним джерелом міфології є такі психічні

стани окремих людей, як сновидіння» (Менжурлін, 2021, с. 32). Посилаючись на Дж. Старка, Фрейд наголошує на особливому поетичному характері снів, на їхній здатності трансформуватися в шедеври завдяки оригінальному використанню художніх засобів та іронії. «Те, що сни здатні продовжувати інтелектуальну діяльність дня і переносити її до точки, якої неможливо досягнути протягом дня, що вони можуть вирішити сумніви та проблеми, і можуть бути джерелом нового натхнення для поетів і композиторів, здається ... не підлягає сумніву» (Freud, 1900, S. 45). Саме креативна здатність снів послабити контроль свідомості, але не самосвідомості, на думку Фрейда, може давати натхнення митцям. У праці «Вільна асоціація», присвяченій аналізу методології Фрейда, К. Боллас наголошує на зв'язковій методу вільних асоціацій із творчістю внаслідок можливості розвитку креативності людини, що ним користується. Зокрема, дослідник проводить паралель між використанням окресленого методу та вивченням студентами філологічних закладів вищої освіти ідіостилів авторів поетичних творів, які є впізнаваними, навіть якщо студент не встиг ознайомитися з конкретною роботою. «Поезія — самовираження, приведенне в дію» (Bollas, 2002, p. 27). Також увага акцентується на тому, що вільні асоціації слугують оприявленням Іншого людської психіки — її несвідомого, та занурюють у часи, коли слова не мали чітких прив'язок до позначуваних. Саме тому під час сеансів із вжиття цього методу поширеним було використання клієнтами «доедипових» конструкцій, які складно вербалізувати. «Можна віднести цей аспект вільних асоціацій до руху “неусвідомленого знання”: того, про що знають, справді, глибоко інформативного для будь-яких станів чи відчуттів людини, але того, що можна пережити та описати лише дуже поверхнево. Це наше Інше» (Bollas, 2002, p. 28). Відповідно, у потоковій свідомості прикметним є формування вільного діалогу між аналітиком і клієнтом, що характеризується еволюцією від монологічної структури внутрішнього монологу до спостереження (в т. ч. — само спостереження) та вивільнення й усвідомлення емоцій, які раніше були в репресованому стані лише в несвідомому.

На основі методу вільних асоціацій сформувався один із основних підходів сюрреалізму (термін вперше використав І. Аполлінер; паралельно письменник уживав поняття «супернатуралізм») — мистецького напрямку, що виник після Першої світової війни як авангардний напрям, який апелював до невідомого людини, —

метод автоматичного письма, який полягає в написанні митцем художнього твору шляхом використання потоку свідомості з вільних асоціацій. У «Першому маніфесті сюрреалізму» (1924) А. Бретон описує окреслений напрям як «психічний автоматизм у чистому вигляді, у якому пропонується вираження — вербально, шляхом написаного слова, або в будь-якій іншій манері — справжнє функціонування думки. Продиктоване думкою, коли немає будь-якого контролю розуму, звільнення від будь-яких естетичних чи моральних турбот» (Breton, 1966, p. 11). Письменник критикує реалізм, як і будь-які напрями, пов'язані з прагматичним підходом, за надто детальні описи інтер'єру й розтягнуті дискусії про причини морального вибору персонажів. Натомість, автор апелює до межових станів, на кшталт дитинства і божевілья, як до «станів анархії», коли особистість почувається вільною від очікувань інших і може реалізувати власну фантазію. Зокрема, опираючись на підхід Фрейда, Бретон наголошує на важливості аналізу снів як продовження реальності для творчого процесу. «Я вірю в майбутнє втілення цих двох станів, сну та реальності, які здаються такими суперечливим, у певну абсолютну реальність, сюрреальність...» (Breton, 1966, p. 6). Відповідно до сюрреалістичного методу, розмивання меж між реальним і фантастичним полягало в абсолютизації свободи творчості — аж того, що індивід мають право припинити творити експериментальні витвори в будь-який момент. Ілюстрацією описаного методу був опис перших спроб А. Бретона і Ф. Супо написати тексти за допомогою техніки автоматичного письма, що вирізнялися застосуванням неповних речень, емоційністю, великою кількістю зорових образів, автобіографізмом і специфічним гумором. «Для вас у процесі письма, ці елементи, на поверхні, здаватимуться так само дивними, як будь-кому іншому, і, закономірно, ви з пересторогою їх сприйматимете. Говорячи поетично, те, що вражає вас у них, перш за все, — це їхній надзвичайний ступінь безпосередньої абсурдності, якість цієї абсурдності, яка, за ближчого дослідження, дає дорогу всьому допустимому, всьому закономірному в світі...» (Breton, 1966, p. 11). Також прикладом використання техніки сюрреалізму в окресленому маніфесті є міркування про те, творчість яких митців можна віднести до цього напрямку, написані у віршованому стилі: «Swift est surréaliste dans la méchanceté. // Sade est surréaliste dans le sadisme. // Chateaubriand est surréaliste dans l'exotisme. // Constant est surréaliste en politique. // Hugo est surréaliste quand il n'est

pas bête // Desbordes-Valmore est surréaliste en amour. // Bertrand est surréaliste dans le passé. // Rabbe est surréaliste dans la mort. // Poe est surréaliste dans l'aventure. // Baudelaire est surréaliste dans la morale » («Свіфт — сюрреаліст в огиді. // Сад — сюрреаліст у садизмі. // Шатобріан — сюрреаліст в екзотиці. // Констан — сюрреаліст у політиці. // Гюго — сюрреаліст, коли він не дурний. // Деборд-Вальмор — законханий сюрреаліст. // Бертран — сюрреаліст у минулому. // Раббе — сюрреаліст у смерті. // По — сюрреаліст у пригодах. // Бодлер — сюрреаліст у моралі», переклад фрагменту мій. — М. К.) (Breton, 1966, p. 12).

Експерименти з формою були властиві наступним поколінням французької літератури, зокрема групі УЛШПО (фр. Oulipo, OUVroir de Littérature POtentielle — майстерня потенційної літератури) — французькому літературному об'єднанню, створеному на засадах формальних експериментів і математичних максим. Ф. ле Ліонне у двох основних маніфестах угруповання окреслює основну ідею — створити нову потенційну літературу, яка буде підпорядкована формальному аспекту на основі встановлення певних правил і закономірностей, зокрема на основі математичних законів. Посилаючись на полеміку давніх і нових (як традиційно називають літературну дискусію, що відбулася у Французькій академії XVII ст. стосовно класичних і новочасних напрямів), Ліонне зауважує, що література будь-якої епохи неминує переживає конфлікт поколінь, а отже, варто надати новій літературі нових креативних форм для вираження думок. «... Майстерня потенційної літератури (УЛШПО) творити систематично та науково; якщо слід звернутися по допомогу до машин, що обробляють інформацію» (Lionnais, 1973a, p. 21). В другому маніфесті наголошують на пріоритетизації формального аспекту перед семантичним. Крім того, ставлять запитання про те, чи зможуть бути довговічними в літературі штучно створені структури, на яке не дають однозначної відповіді, а наголошують на експериментальному характері творчого об'єднання, успіх якого визначить час. «Можна порівняти цю проблему — *mutatis mutandis* — із синтезом живої матерії в лабораторії... УЛШПО обирає докласти до цього зусиль, усвідомлюючи, тим не менш, що розроблення штучних літературних структур може здаватися нескінченно менш складним і важким, ніж створення життя» (Lionnais, 1973b, p. 26). Як показав час, окресленому об'єднанню не вдалося реалізувати надто амбітну початкову мету докорінної реформації літератури, але канон ХХ ст.

поповнився цікавими експериментами, зокрема у творчості Р. Кено та І. Кальвіно.

Можна провести паралель між методикою Фройда і стратегією емансипативного навчання, описаною Жаком Рансьєром у праці «Учитель-незнайко». На противагу т. зв. старому методу отримання знань, де вчитель постає як носій абсолютного знання, яке учні мають приймати беззаперечно (можемо згадати сократичну діалектику), Рансьєр пропонує стратегію, за якою в системі освіти руйнується суспільна ієрархія, а педагог і студент стають рівноцінними акторами. Відбувається радикальна емансипація як ствердження рівності інтелектів отримувачів знань незалежно від їхніх соціальних ролей. «Від цього невігласа, що вимовляє звук, до науковця, який конструює гіпотези, працює той самий інтелект — інтелект, що перекладає знаки на інші знаки та продовжує порівнювати та ілюструвати, щоб осмислити власну інтелектуальну пригоду та зрозуміти, *що* інтелект іншого намагається прокомунікувати» (курсив мій. — М. К.) (Rancière, 2008, p. 10). Відповідно, в окресленій системі, педагог не так транслює учневі свої знання, як спонукає його до самостійних інтелектуальних пошуків. Наратив, який філософ використовує для ілюстрації ідей емансипативного навчання, корелює з методом вільних асоціацій та автоматичного письма. Дослідник описує історію про французького інтелектуала Жозефа Жакото, що у 1818 р. прибув до Лувена (Нідерланди) з метою викладання. Щоб учні навчилися фламандської мови «з нуля», Жакото дав їм самостійне завдання: прочитати художній твір Ф. Фенелона «Пригоди Телемака» і порівняти цю книжку з її французьким перекладом. «Він просто звелів їм перетнути ліс, про вихід із якого сам нічого не знав» (Рансьєр, 2014, с. 25). Коли, після завершення курсу, учні написали есе за згаданою збіркою, більшість із них використовувала метафоричну мову та різноманітні художні засоби доцільно, і розуміння ними тексту було на високому рівні. Учні не лише вивчили мову, а й навчилися основ творчого письма. Бачимо окреслення проблеми соціальної нерівності, що вирішується наданням індивідам різного соціального походження можливості проявити автономію власного розуму без упереджень. «І він вказав на засіб такого універсального знання — вивчити щось і сполучити його з усім іншим за принципом: усі люди розумово рівні» (Рансьєр, 2014, с. 34). Так само Рансьєр описує використання емансипативного методу вже безпосередньо в творчості — в праці «Емансипований глядач», де критикується позиція, яку

звичай вимушено займає театральний глядач: інертність і позбавленість здатності бути активним. Як альтернативу філософ розглядає метод відчуження Б. Брехта і театр жорстокості А. Арто, оснований на вітальній участі глядача, й доходить висновку, що інновації, які вони пропонують, змінюють лише форми театру в плані подання більшої інтерактивності, але не нівелюють різницю між глядачем і актором. Натомість Рансьєр пропонує ідею бачення як акторів, так і глядачів як однаково активних учасників дійства, тим самим деконструюючи опозицію між домінуванням і підпорядкуванням. У такому театрі бачимо заклик до співтворчості з боку глядача, який може бути натхненним при перегляді вистави на створення власного шедевр. «Наразі, вони виступають проти використання сцени, щоб дати урок чи донести повідомлення. Вони просто хочуть створити форму свідомості, що збільшувала б інтенсивність відчуттів або енергії для дій» (Rancière, 2008, р. 14). Тож в окресленому методі спостерігаємо наявність, окрім глядача та актора, що третього агента — самої вистави, що унеможливує спекуляцію стосовно нав'язування єдиного можливого способу трактувати певний твір. Егалітарний підхід виявляється також у врахуванні ідей будь-якого актора та глядача, які сприймаються не як єдине ціле колективної влади (collective power) трупі чи аудиторії, а як автономні індивіди з власними підходами. «Кожний із них може транслювати сприйняте ним у власній манері, щоб пов'язати це з унікальною інтелектуальною пригодою, яка об'єднує його з іншими, адже ця пригода не схожа на інші» (Rancière, 2008, р. 16). Як бачимо, спільним між творчістю сюрреалістів та емансипативним методом Рансьєра є надання індивіду автономії, що уможливує набуття ним власного досвіду шляхом активізації власних креативних здібностей і волі.

Тож, створюючи експериментальну поезію і прозу, авангардистські угруповання сформува-ли власні закономірності, використовуючи новаторські техніки, на кшталт методу вільних асоціацій, що сприяло емансипації розуму, на противагу дотримувannya стандартизованих шаблонів.

Експериментальна літературна творчість та ідеологія

Важливою рисою осмислення функцій мистецтва філософами ХХ ст. є сприйняття творчості як соціально ангажованої діяльності, покликаній описати актуальні соціальні проблеми. Ж.-П. Сартр у праці «Що таке література?»

(1948, цитуємо за виданням 1967 р.) описує тенденційність як залученість автора твору до описуваної ним художньої епохи, що зумовлює прагнення до вирішення актуальних проблем сьогодення. Зокрема, мислитель акцентує увагу на неоднаковій можливості вираження соціальної ангажованості у літературі, порівняно з музичними та пластичними типами мистецтва, особливістю яких є прагнення представлення чуттєвого аспекту, на противагу смислового навантаженню. «Жовтий просвіт у хмарах над Голгофою у Тінторетто вибраний не для того, щоб позначити тривогу і не для того, що би викликати її: він сам є тривога і одночасно жовте небо» (Sartre, 1967, р. 15). При цьому проблема полягає в прагненні зобразити одиничне на тлі загального, тим часом як набагато більшу емпатію викликає демонстрація проблем окремого індивіда, оскільки з персональних спогадів можна реконструювати історичний контекст твору. Крім того, варто зважати й на суттєвість диференціації між поезією та прозою, адже віршовані рядки, у Гайдегеровому дусі, нездатні до того, щоби бути інструменталізованими у повсякденній мові, бо слова постають для митця органічними частинами його особистої екзистенції, маючи, радше, речове, ніж знакове втілення. Подібне розуміння оприявленого на вербальному рівні буття спричиняє двозначності у можливостях трактування символів. «Флоренція — це одразу і місто, і квітка, і жінка» (Sartre, 1967, р. 21). Подібне розуміння поезії суто як дзеркала власної природи автора та прагнення демонстрації особистого мікркосму спричиняє відчуження в мистецькому плані, адже слова-фрази, які мають втілювати синтез слів-об'єктів, становлять єдність лише лексичними засобами. Цілковите передання афектів видається неможливим, якщо від самого початку ставити сприймача на вивиснену позицію, редуковану до спостереження.

Представник неопрагматизму Р. Рорті сприймає творчість як потужний інструмент для моделювання соціальних зрушень і розроблення етичних настанов¹. Мислитель наголошує на тому, що теперішня епоха є часом функціонування літературної культури, яка прийшла на зміну культурам етичній і релігійній. Основну ідею своєї соціальної філософії Рорті формулює на засадах літературного жанру, називаючи її «ліберальною утопією» — суспільством, де неприпустимими є насилля над індивідом і знущання, що базуються на утисках відчуття ним власної

¹ Частина матеріалів до цього розділу було опубліковано у моїй дисертації (Мейта, 2023).

гідності. Відповідно, особливий інтерес для філософа становлять утопії та антиутопії, які моделюють можливий розвиток людства за умови універсалізації тих чи тих соціальних практик. Зокрема, ідею неприпустимості утисків гідності індивіда шляхом інституційного насилля Рорті ілюструє в праці «Контингентність, іронія, солідарність», коментуючи фінал антиутопії Дж. Орвелла «1984», коли Вінстон Сміт не витримує катувань і принижено пропонує, натомість, катувати свою кохану, Джулію. «Ідея, отже, полягає в тому, аби примусити (його/її. — К. М.) казати або робити речі, — і, якщо можливо, вірити та бажати речей, мати думки, які пізніше будеш нездатний прийняти» (Rorty, 1989, p. 185). Сам філософ, надихаючись творчістю письменників-фантастів, у праці «Філософія та дзеркало природи» формулює концептуальну схему як наратив про антиподів — інопланетних істот із планети Антиподії, яку в ХХІ ст. мало б відкрити людство після антидуалістичного перевороту, що були б ідентичними з людьми анатомічно, але суттєва відмінність яких від індивідів була б у тому, що у них не було поняття свідомості (Rorty, 1979, p. 72). Ця схема слугує аргументом філософа в дискусії щодо mind-body problem на користь матеріалістичного пізнання дійсності, на протигагу тез ідеалізму, що обстоюють універсалізацію абстракцій.

Петер Слотердайк у праці «Критика цинічного розуму» висуває тезу про те, що цинізм і тяжіння до декадансу, притаманні експериментальним художнім напрямам, які виникли в постваймарську епоху (дадаїзму, експресіонізму, футуризму тощо), демонструють не так готовність до звільнення особистості від ідеологічних нашарувань, як розгубленість митця перед світом, що хаотично трансформується. Брак власних ідеологічних засад у представників експериментальних напрямів ХХ ст., на думку філософа, логічно призвів до оспівування ними тоталітарних напрямів. «Оскільки Дада демонстрував цинічне show, то ця ідеологія повела боротьбу нещасної свідомості за суверенітет — проти почуття мізерності, за великі пози — проти внутрішньої спустошеності» (Слотердайк, 2002, с. 401). Видатний український авангардист М. Йогансен у праці «Як будується оповідання» (1928) також в іронічній манері наголошує на тому, що сучасне йому мистецтво, попри тенденції до «організації людей», спекулятивно проголошеної соцреалізмом як напрямом, що прагнув підкорити творчість меті пропаганди тоталітаризму, виконує функцію радше «дезорганізації» у форму надання можливості авторам для само-

вираження та ствердження плюралізму їхніх життєвих проєктів через творчість. «Коли політика цікавить ЗМІСТ подій, письменника цікавить їхня ФОРМА. Письменник через те і бере тільки ходячі, вже віднайдені кимсь ідеї, що вся енергія і увага його скеровані на ПОДАЧУ, на художню трактацію цих ідей» (Йогансен, 2019, с. 14).

В есеї «Мистецький твір у добу своєї технічної відтворюваності» Вальтер Беньямін, протиставляючи культову та експонувальну цінність мистецького твору, наголошує на тому, що відчуження від аури як первинних переживань індивіда при спогляданні мистецького об'єкта в сучасному мистецтві може спровокувати прагнення до заміщення неотримуваних інтенсивних переживань за рахунок реалізації ідеї танатосу. Подібним виміром отримання катарсису для митців початку ХХ ст. стало символічне обоження війни. Зокрема, аналізуючи тези «Маніфесту» Т. Марінетті про війну як опанування людиною природи за допомогою техніки, Беньямін констатує: «Людство, яке колись у часи Гомера було об'єктом споглядання олімпійських богів, тепер стало таким об'єктом для самих себе. Його самовідчуження досягло рівня, на якому воно може переживати власне знищення як найвищу естетичну насолоду» (Беньямін, 2002, с. 81). Саме на основі ризику перетворення на мистецтво, що обслуговує тоталітарний державний апарат, критикує формалізм ХХ ст. Камю в праці «Бунтівна людина» (1951). Філософ відносить експериментальне мистецтво до романтичного бунту, що становить підміну емансипативних рухів за суттєві соціальні зрушення ескапізмом у чистому мистецтві. Відповідно, творчість, не пов'язана з суспільним чинником, слугує зручним шляхом «впадіння в надмірний конформізм» (Камю, 2022). В цьому контексті можна згадати образ Грана в романі «Чума» (1947). Спроби цього персонажа займатися творчістю, що виявилися в написанні єдиного речення в різних варіаціях, були пародією на авангардні напрями, для яких форма художнього твору мала більше значення за зміст. «Погожого травневого ранку чепурна амазонка верхи на чудовій гнідїй кобилі скакала квітучими алеями Булонського лісу...», «Гожого травневого ранку струнка амазонка неслася галопом на прегарній гнідїй кобилі серед повних квітів алей Булонського лісу», «Погожого травневого ранку струнка амазонка на чудовій гнідїй кобилі неслася серед квітів алейми Булонського лісу...» (Камю, 1991).

На неунікності ідеологічного навантаження будь-якого художнього чи публіцистичного

твору внаслідок знакового характеру мови наголошує Р. Барт у праці «Міфології» (1957). Дослідник аналізує здатність мови до міфотворчості, що виникає внаслідок сприйнятливості свідомості до означень (*signifying consciousness*). Міф є семіотичною системою, що складається з трьох функціональних елементів: позначуваного (концепту, предмета, що характеризується), позначника (форми, властивостей, які приписують предмету) та знаку (симбіозу позначника та позначуваного). Важливим в аналізі міфотворчості є вміння відрізнити знак від позначника, що означає здатність відрізнити первинне значення від маніпуляцій зі свідомістю за допомогою надання явищу певної семантики в очах сприймача. Семіотична система складається з двох рівнів: 1) лінгвістичної системи (мова — об'єкт) — мови, яку міф використовує для створення власної системи; 2) метамови (мови самої по собі) — інструменту, що використовує об'єкт міфотворчості. Внаслідок знакового характеру мови повідомлення доходять до споживача міфу ситуативно наповненим і відірваним від історичного змісту. «Стаючи формою, значення полишає свою випадковість; воно спустошується, стає збідненим, історія випаровується, і залишаються лише літери. Спостерігаємо парадоксальну перестановку в операціях читання, незвичний регрес від значення до форми, від лінгвістичного знаку до міфічного позначника» (Barthes, 1957, р. 190). Важливим у міфотворчості є справити «негайне враження» (*immediate impression*), щоб міф так міцно проасоціювався з певним значенням, щоб не підлягав переосмисленню завдяки раціональним поясненням пізніше. Тож відношення між позначуваним і позначником стають природними в очах споживача міфу. Міф сприймається як система фактів і цінностей. «Міф не приховує і не хизується нічим: він викривлює; міф — ні брехня, ні зізнання: це викривлення» (Barthes, 1957, р. 202). Відповідно, авторські неологізми творять міф як нові позначники відомих понять. У збірці есеїв «Чарунки долі» Вахтанг Кебуладзе також зазначає щодо обмеженості мистецтва в прив'язці до людської пам'яті, адже будь-яке мистецтво приречене мати пропагандистський відтінок у наслідок символічного характеру мови й культури. Тотальність корелює з радикальним мисленням, що уможлиблює створення чітких асоціацій і оціночних суджень стосовно певних символів реальності. Відповідно, проєкт десимволізації сучасного мистецтва, що має втілитися в стиранні відмінностей між масовою та елітарною культурою, витвором мистецтва та реалією повсякдення, приречений на

поразку. «Зверхність класичного мистецтва полягала в нав'язуванні брутальній реальності еталонів вишуканого смаку, зухвалість сучасного мистецтва полягає в ствердженні того, що вся буденна реальність є витвором мистецтва. Мистецтво нав'язує себе щоденній реальності. Мистецтво перетворюється на диктатора» (Кебуладзе, 2016, с. 41). Адже навіть найабстрактніший мистецький твір усе одно міститиме відбитки певних культурних словників, у яких формувалася особистість автора. А. Онищенко у статті, присвяченій поглядам Петера Бюргера, Бориса Гройса і Пітера Осборна на авангардне мистецтво, звертає увагу на різницю у підходах мистецтвознавців до сприйняття інституціалізованого характеру творчості та зв'язку авангарду з політичними напрямками. «Якщо П. Бюргер наполягає на історичності авангарду на підставі його ставлення до художніх стилів минулих століть і критичного ставлення до інститутів мистецтва, то для Б. Гройса будь-який спосіб привласнення, здійснюваний авангардом, заперечується його темпоральним характером» (Онищенко, 2019, с. 102). Саме усвідомлення ролі авангарду в лінійному історичному ключі має визначити оцінку його значення для світової культури.

Врешті, тенденційність і соціальна ангажованість мистецтва є неунікною його рисою внаслідок знакового характеру мови, а тому важливим є усвідомлення ідеології мистецького твору задля того, щоби він не був апропрійований представниками деструктивних тоталітарних рухів.

Експериментальна літературна творчість як спосіб самопошуку та самовираження митця

Ідея письма як продовження власної особистості та втілення власної волі у творчості особливо актуальна для експериментального письма, адже у жанрах, відмінних від класичних, автор має виняткову свободу щодо структурування художнього тексту та вибору та форми викладу. Окреслені можливості реалізуються за допомогою автобіографізму та надання голосу маргіналізованим спільнотам.

Письмо як демонстрація авторської індивідуальності є однією з центральних ідей філософів модернізму, що писали про творчість. Зокрема, Ф. Ніцше у своєму *magnum opus* «Так говорив Заратустра» наголошує на потребі втілення особистих переживань і досвіду в художній творчості алегоричним способом — шляхом використання афоризмів. У окресленій відомій у широких колах цитаті прикметною є друга її частина,

де наголошується на складності вибору автобіографічної манери письма зі складною структурою — текст може бути герметичним для сприйняття певною кількістю читачів: «З усього написаного я люблю тільки те, що пишуть своєю кров'ю. Пиши кров'ю, і ти дізнаєшся, що кров — це дух. *Нелегко збагнути чужу кров — ненавиджу я читача знічев'я*» (Ніцше, 1993, с. 39, курсив мій. — К. М.). Крім того, спостерігаємо прагнення, щоби художні фрагменти не були спотворені внаслідок ризику втрати ними автентичності за хибної інтерпретації: «Хто пише кров'ю і закликами, той хоче, щоб його не читали, а завчали напам'ять» (Ніцше, 1993, с. 39). Протягом усієї книжки у формі проповіді спостерігаємо заклик до самітника на шляху до самопізнання побороти «дух тяжкості», який, якщо згадати контекст інших праць Ніцше, можна потрактувати як ресентимент — відчуття прихованої помсти щодо образ у минулому. Відповідно, у розділі «Про поетів» читаємо критику авторів, сповнених цим «духом тяжкості», — тих, хто зрікається власної самості, аби їхні твори мали більшу масову доступність. На противагу їм, Ніцше наголошує на потребі автора бути самітником для збереження власної автентичності. «Я бачив, що вже йдуть спокутники духу: вони вирости з поетів» (Ніцше, 1993, с. 129). Тарас Лютий у праці «Двійник: про природу дублювання і множинності» (2023), аналізуючи амбівалентність образу тіні у праці про Заратустру, зазначає щодо фіналу притчі про дитину з люстром: «Його дитина (творчість) стає останнім етапом переходу духу від витривалості до самовладності» (Лютий, 2023, с. 208). С. Зонтаг в есеї «Про стиль» характеризує стиль як «підпис волі автора» (Sontag, 1965), що є органічним продовженням думок Ніцше про самоперевершення та самовираження в мистецтві. «Мистецтво — це об'єктивація волі у виступі або виступі, та провокація або збудження волі. З погляду митця, це — об'єктивація сили волі; з погляду глядача — це створення уявного декору волі» (Sontag, 1965). Критикиня наголошує, що стиль, який митець вибирає для власної творчості, завжди збігається з його особистістю, навіть якщо позірно може здаватися, що рішення творити певним чином було іміджевим. Адже вибір є втіленням індивідуальності. «Майже в усіх випадках, наша манера подавати себе — наша манера бути. Маска — це обличчя» (Sontag, 1965). Відповідно, творчість сприймається як відображення суб'єктивного досвіду в пам'яті про певні події, пережиті та відрефлексовані автором. Що ж до соціальної функції мистецького

твору, то критикиня стверджує про можливість трансляції твором індивідуальних досвідів, що призводить до розкриття мотивації моральних виборів, і відповідно — формування етичних суджень. Можливість сприймача емпатувати герою, чиї вчинки він би не пробачив у реальному житті, розширює горизонт уяви. Врешті, моральність як звичний вибір певних патернів поведінки та естетичний досвід як свідомий вибір певних естетичних стандартів за допомогою чуттєвості відсилають нас до спільності у здійсненні морального вибору, оснований на певних цінностях і високих стандартах. Особливість мистецтва, в цьому контексті, полягає в тому, що художні твори дають громадянинові не так концептуальне (наукове/дискурсивне) знання, як активацію емоційної сфери, що сприяє формуванню етичного судження. «Знання, яке ми отримуємо за допомогою мистецтва, — досвід форми чи стилю знання чогось, радше ніж знання про щось (на кшталт факту чи морального судження) в собі» (Sontag, 1965). Зонтаг характеризує стилістичні рішення як епістемологічний вибір, де важливою є не лише манера письма, вибрана автором, а і його рішення фокусуватися на певних проблемах та оминати інші. Найкраще сприймаються стилістичні рішення, у доцільності прийняття яких автором немає жодних сумнівів, коли особа письменника повністю асоціюється з вибраним стилем. Як приклад демонстрації власного художнього стилю, що виявляється у виборі особливої оптики й техніки письма, критикиня наводить творчість А. Роба-Гріє як одного з найяскравіших представників шозизму — течії «нового роману», у якій однаково увагу приділено як персонажам твору, так і речам, що нас оточують, завдяки чому інтер'єр та пейзажі стають окремими персонажами романів. «Біхевіористичне сприйняття Робом-Гріє людей та відмова “антропоморфізувати” речі відсилає до стилістичного рішення — надати точну кількість візуальних і топографічних властивостей речей, фактично, виключити радше модальності сенсу, ніж вигляду, оскільки мова, яка існує для їхнього опису, — менш точна та менш нейтральна» (Sontag, 1965). Окреслене тлумачення стилю як вираження мистецької індивідуальності можна, так само, застосувати до таких жанрів, як потік свідомості (Дж. Джойс, В. Вульф та ін.), експресіонізм (Ф. Кафка, Г. Майрінк), театр абсурду (Е. Йонеско, Т. Стоппард) тощо. Зокрема, Т. Огаркова у монографії «Інший авангард: метафізика, повернення до традиції та релігійні пошуки в творчості Рене Домалія та Даниїла Хармса» (2010) наголошує на

таких спільних для авангарду рисах художнього доробку згаданих авторів, як пошук фундаментального досвіду, увага до архаїки, цікавість до метафізичного виміру пізнання та естетика символізму (Ogarkova, 2010).

Виміри гендерної проблематики та можливостей самореалізації в експериментальному письмі аналізує авторка художніх творів у жанрі «потік свідомості» В. Вулф у феміністичному есеї «Власна кімната» (1929). Зокрема, письменниця розкриває питання лінгвістичної андроцентричності письменницького дискурсу. Впродовж історії жінки мали набагато більше шансів бути персонажами художніх творів (знову ж таки, написаних чоловіками крізь маскуліну оптику), ніж їхніми авторками, що було зумовлено низкою соціальних проблем, зокрема проблемами нерівності доступу до освіти різних статей і соціальними приписами щодо публічної участі жінок у сферах, пов'язаних із демонстрацією власної волі. «Деякі з найбільш натхненних слів, деякі з найглибших думок у літературі сходять з їхніх вуст; у реальному житті вона ледве могла читати, вимовляти слова по складах, та була власністю чоловіка» (Woolf, 2020). Зокрема, Вулф, ілюструючи свої ідеї, використовує альтернативну вигадану біографію сестри, яка могла б бути в Шекспіра — Джудит, що могла б бути так само талановитою, але не досягла б такого успіху через соціальні бар'єри. Через брак інструментів набуття семантичної влади, зокрема за часів вікторіанства, було поширене анонімне жіноче письмо, що, на думку письменниці, істотно контрастує з нарцисичністю письма чоловічого. Трагічні наслідки недостатніх можливостей для самореалізації жінки-автора описує Шарлота Перкінс Гілмен у новелі «Жовті шпалери» (1892), де критикується патріархальна психіатрія XIX ст., зокрема метод «лікування спокоєм», який призводив до інвалідації жінок вікторіанської доби. Головна героїня твору, якій під час лікування післяпологової депресії лікарі забороняють будь-яку фізичну чи інтелектуальну активність, страждає та, врешті, остаточно божеволіє, бо її позбавили можливості самовираження шляхом художньої творчості. «Якби мені було достатньо добре, щоб писати — це б трохи вивільнило тиск думок та дало б мені відпочинок» (Gilman, 1973, p. 649). Форма новели — стилізація особистого щоденника — драматизує конфлікт між потенційною можливістю жінки стати мисткинею і заборонаю репресивного соціуму, що раціоналізується начебто для піклування про ментальне здоров'я штучно маргіналізованої особистості.

Трагічний фінал — межова самоідентифікація героїні з уявною спільнотою — привидами, яких вона бачить у своїй свідомості, та сублимація уявного на противагу реальному — демонструє, що в актуальній дійсності часів вікторіанства не було альтернативних варіантів для самореалізації та емансипації жінок, які мали літературні здібності.

Одним із найоригінальніших романів, що характеризує епоху декадансу, вважають «Навпаки» (*A rebours*) (1884) Ж. Гюїсманса, присвячений духовним пошукам головного героя — денді Дез-Ессента, який намагається знайти естетичний вимір у повсякденні, віддаючись чуттєвим насолодам. Парадоксальний фінал твору, де протагоніст еволюціонує, якщо проводити паралель із підходом С. К'еркегора, від естетичної стадії до етичної й релігійної, вказує на пошуки високого в профанному, що відбуваються на базі творчих експериментів. Подібні пошуки не обмежуються конвенційною релігійністю. «Порівняно з цією чудовою піснею, створеною генієм церкви, безособовою, анонімною, як сам орган, винахідник якого невідомий, уся релігійна музика здавалася йому профанною» (Huysmans, 1922, p. 265). Бачимо, що первинне прагнення до досконалості, що є аллюзією на ідею Ш. Бодлера про «мистецтво для мистецтва» як фокусування на естетичному компоненті художнього твору, в результаті приводить героя до глибших роздумів про сенси духовних пошуків.

Отже, в експериментальній прозі важливим є вияв індивідуальності та відображення власних екзистенційних пошуків, що можна продемонструвати в стилістичних особливостях художнього твору. Також експериментальна творчість дає можливість для самовираження спільнотам, які довгий час перебували на маргінесі внаслідок штучно створеного бар'єру входження в літературний канон.

Висновки

У результаті проведеного аналізу теоретичних праць, присвячених філософії творчості, та маніфестів представників авангардистських напрямів удалося схарактеризувати основні особливості експериментальної літературної творчості як у плані формально-змістового наповнення, так і в соціально-політичній площині.

Проаналізовано особливості техніки автотичного письма як одного з важливих підходів до експериментальної літературної творчості XX ст., що допомагає в емансипації розуму та демонстрації власних креативних здібностей.

За допомогою категорії «тенденційність» розглянуто зв'язок художньої творчості з її суспільною роллю. Аналіз ролі антиутопій у характеристиці соціальних змін, пропонує моделювання суспільств майбутнього, сприяє розгляду та взяттю до уваги застережень авторів експериментальної прози щодо уникнення конструювання соціальних засад, базованих на авторитаризмі.

Щодо тлумачення творчості як шляху реалізації автентичності митця, то вдалося проаналізувати зв'язок стилю художнього твору з особли-

стими особливостями автора. Крім того, зроблено висновок, що художня творчість є потужною платформою для надання права голосу маргіналізованим спільнотам.

Загалом, проаналізовані теоретичні праці філософів і маніфести представників експериментальної літератури відкривають простір для подальших досліджень особливостей художньої творчості, що перебуває поза усталеними канонами. В майбутньому варто докладніше проаналізувати соціальну роль художніх творів, написаних у жанрі потоку свідомості.

Список посилань

- Беньямін, В. (2002). Мистецький твір у добу своєї технічної відтворюваності. У В. Беньямін, *Вибране* (Ю. Рибалчук & Н. Лозинська, Перекл.) (с. 53–97). Літопис.
- Йогансен, М. (2019). *Як будується оповідання*. Pabulum.
- Камю, А. (1991). Чума. У А. Камю, *Вибрані твори* (А. Перепадя, Перекл.) (с. 117–370). Дніпро.
- Камю, А. (2022). *Міф про Сізіфа. Бунтівна людина* (О. Жупанський, Перекл.). Фоліо.
- Кебуладзе, В. (2016). *Чарунки долі*. Вид-во Старого Лева.
- Лютій, Т. (2023). *Двійник. Про природу дублювання і множинності*. Віхола.
- Мейта, К. (2023). *Проблема Іншоого в філософії Річарда Рорти* [Докторська дисертація, Національний університет «Києво-Могилянська академія»]. Електронний інституційний репозитарій НаУКМА. <https://ekmair.ukma.edu.ua/items/8f6812e7-a431-4d44-a856-d27ba653da96>.
- Менжулін, В. (2021). Зигмунд Фрейд і Карл Юнг про міфи та архетипи колективного несвідомого: неусвідомлена схожість. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 8, 25–37. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2021.8.25-37>.
- Ніцше, Ф. (1993). *Так казав Заратустра. Жадання влади* (А. Онишко, & П. Тарашук, Перекл.). Дніпро; Основи.
- Онищенко, А. (2019). Історичні проєкції філософської критики мистецького авангарду ХХ століття. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 3, 100–105. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2019.3.100-105>.
- Рансьєр, Ж. (2014). *Учитель-незнайко: п'ять уроків із розкріпачення розуму*. Ніка-Центр.
- Слотердайк, П. (2002). *Критика цинічного розуму* (А. Богачов, Перекл.). Тандем.
- Barthes, R. (1957). *Mythologies*. Éditions du Seuil.
- Bollas, C. (2002). *Free Association*. Icon Books UK, Icon Books USA.
- Breton, A. (1966). *Manifestes du Surréalisme*. Gallimard.
- Freud, S. (1900). *Die Traumdeutung*. Franz Deuticke.
- Gilman, Ch. (1973). *The Yellow Wallpaper*. Feminist Press.
- Huysmans, J.-K. (1922). *A rebours. Avec une préf. de l'auteur écrite vingt ans après le roman, et une bibliographie complète de l'oeuvre de J.-K. Huysmans*. G. Crès.
- Le Lionnais, F. (1973a). La LiPo. Le Premier Manifeste. In Oulipo, *La Littérature Potentielle: Créations, Re-Créations, Récréations*. Gallimard.
- Le Lionnais, F. (1973b). Le Second Manifeste. In Oulipo, *La Littérature Potentielle: Créations, Re-Créations, Récréations*. Gallimard.
- Ogarkova, T. (2010). *Une Autre Avant-Garde: La Métaphysique, le Retour à la Tradition et la Recherche Religieuse dans L'oeuvre de René Daumal et de Daniil Harms*. Peter Lang.
- Rancière, J. (2008). *Le Spectateur Émancipé*. La Fabrique.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of the Nature*. Princeton University Press.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press.
- Sartre, J.-P. (1967). *Qu'est-ce que la littérature?* Gallimard.
- Sontag, S. (1965). *On Style*. <http://www.coldbacon.com/writing/sontag-onstyle.html>.
- Woolf, V. (2020). A Room of One's Own. In V. Woolf, *A Room of One's Own and Three Guineas* (pp. 1–110). Vintage Classics.

References

- Barthes, R. (1957). *Mythologies*. Éditions du Seuil.
- Benjamin, V. (2002). Mystetskyi Tvir u Dobu Svoiei Tekhnichnoi Vidtvoriuvanosti [The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction]. In V. Benjamin, *Vybrane [Collected Works]* (Yu. Rybalchuk, & N. Lozynska, Transl.) (pp. 53–97). Litopys [in Ukrainian].
- Bollas, C. (2002). *Free Association*. Icon Books UK, Icon Books USA.
- Breton, A. (1966). *Manifestes du Surréalisme*. Gallimard.
- Freud, S. (1900). *Die Traumdeutung*. Franz Deuticke.
- Gilman, Ch. (1973). *The Yellow Wallpaper*. Feminist Press.
- Huysmans, J.-K. (1922). *A rebours. Avec une préf. de l'auteur écrite vingt ans après le roman, et une bibliographie complète de l'oeuvre de J.-K. Huysmans*. G. Crès.
- Kamiu, A. (1991). Chuma [The Plague]. In A. Kamiu, *Iybrani Tvory [Collected Works]* (A. Perepadia, Transl.) (pp. 117–370). Dniro [in Ukrainian].
- Kamiu, A. (2022). *Mif pro Sizifa. Buntivna Liudyna [Myth about Sisyphus. The Rebel]* (O. Zhupanskyi, Transl.). Folio [in Ukrainian].
- Kebuladze, V. (2016). *Charunky Doli [The Miracles of Fate]*. Vydvo Staroho Leva [in Ukrainian].
- Le Lionnais, F. (1973). La LiPo. Le Premier Manifeste. In Oulipo, *La Littérature Potentielle: Créations, Re-Créations, Récréations*. Gallimard.
- Le Lionnais, F. (1973). Le Second Manifeste. In Oulipo, *La Littérature Potentielle: Créations, Re-Créations, Récréations*. Gallimard.
- Liutyi, T. (2023). *Dviinyk. Pro pryrodu dubliuvannia i mnozhynnosti [The Double. About the Nature of the Doubling and Plurality]*. Vikhola [in Ukrainian].
- Meita, K. (2023). *Problema Inshoho v filosofii Rycharda Rorti [The Problem of the Otherness in Richard Rorty's Philosophy]* [Doctoral dissertation, National university of Kyiv-Mohyla

- Academy]. Electronic Kyiv-Mohyla Academy Institutional Repository. <https://ekmair.ukma.edu.ua/items/8f6812e7-a431-4d44-a856-d27ba653da96> [in Ukrainian].
- Menzhulin, V. (2021). Zygmund Freud i Karl Jung pro mify ta arkhetypy kolektyvnoho nesvidomoho: neusvidomlena skhozhist [Sigmund Freud and Carl Jung on Myths and Archetypes of the Collective Unconscious: Unnoticed Similarity]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofiia ta relihiieznavstvo* [NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies], 8, 25–37. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2021.8.25-37> [in Ukrainian].
- Nitsshe, F. (1993). *Tak Kazav Zarathustra. Zhadannia Vlady* [Thus Spoke Zarathustra. Will for Power] (A. Onyshko, & P. Tarashchuk, Transl.). Dnipro, Osnovy [in Ukrainian].
- Ogarkova, T. (2010). *Une Autre Avant-Garde: La Métaphysique, le Retour à la Tradition et la Recherche Religieuse dans L'oeuvre de René Daumal et de Daniil Harms*. Peter Lang.
- Onyshchenko, A. (2019). Istorychni proektsii filosofskoi krytyky mystetskoho avanhardu XX stolittia [Historical Projections of Philosophical Critics of Art Avant-Garde of the 20th Century]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofiia ta relihiieznavstvo* [NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies], 3, 100–105. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2019.3.100-105> [in Ukrainian].
- Rancière, J. (2008). *Le Spectateur Émancipé*. La Fabrique.
- Ransier, Zh. (2014). *Uchytel-Neznaiko: Piat Urokv iz Rozkripachennia Rozumu* [The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation]. Nika-Tsentr [in Ukrainian].
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of the Nature*. Princeton University Press.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press.
- Sartre, J.-P. (1967). *Qu'est-ce que la littérature?*. Gallimard.
- Sloterdaik, P. (2002). *Krytyka Tsynichnoho Rozumu* [Critique of Cynical Reason] (A. Bohachov, Transl.). Tandem [in Ukrainian].
- Sontag, S. (1965). *On Style*. <http://www.coldbacon.com/writing/sontag-onstyle.html>.
- Woolf, V. (2020). A Room of One's Own. In V. Woolf, *A Room of One's Own and Three Guineas* (pp. 1–110). Vintage Classics.
- Yohansen, M. (2019). *Yak Buduietsia Opovidannia* [How to Build a Story]. Pabulum [in Ukrainian].

Kseniia Meita

THE PHILOSOPHICAL MEANING OF THE EXPERIMENTAL LITERARY ART

In this article, the forms, the characteristics, the ways of writing, and the philosophical meaning of experimental literary art are reviewed on the example of the avant-garde works of art of the XX century. This research aims to analyze the forms and functions of experimental art from the point of view of the representatives of modern philosophy. A theoretical base of the research consists of the works by S. Freud, R. Rorty, J. Ranciere, W. Benjamin, M. Johanssen, A. Camus, F. Nietzsche, S. Sontag, etc., and also – the manifests by A. Breton and F. de Lionnais. The issue of the social commitment of the artists and the unavoidability of the connection of the art with the ideology because of the sign character of the language was analyzed. The thesis about being anti-utopia the examples of experimental art because of the modeling of the possible future in the fiction of this genre was formulated. In the evidence of the works of art of the representatives of surrealism and the approach of S. Freud and J. Ranciere, illustrated with the examples from the literature and the theatrical arts, and the educational process, automatic writing was reviewed as one of the experimental art techniques, directly connected with the idea of the intellectual emancipation contrary to the classical art, focused on compliance with the genre and social requirements of the particular epoch. Also, the main theses of the manifests of the representatives of the avant-garde streams were reviewed to visualize the understanding of their art. In particular, the attention is focused on the flowing traits of experimental art: the symbolic character of the literature, the formal experiments, and the interdisciplinarity in the use of the techniques and methodology of the humanitarian and/or mathematical scientific disciplines in the works of art. Generally, with the help of analyzing the category “style”, the question of understanding the philosophical meaning of art as a way to achieve and express personal identity was covered.

Keywords: philosophy, aesthetics, literature, contemporary art, experimental literary art, social commitment, liberal utopia, semiotics, automatic writing, emancipated education, authenticity.

Матеріал надійшов 10.07.2024



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)

УДК 141.41:930.85(4)“653”

DOI: 10.18523/2617-1678.2024.14.51-65

Сватко Ю. І.

<http://orcid.org/0000-0002-5475-7178>

**КУЛЬТУРНО-СИМВОЛІЧНА КАРТИНА СВІТУ
ЛАТИНСЬКОГО ХРИСТІЯНСЬКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ:
ВЛАСНЕ КУЛЬТУРНИЙ ВИМІР.
ЧАСТИНА II «КУЛЬТУРА ГОСПОДАРЮВАННЯ. ВСТУП»**

Стаття — третя з чотирьох публікацій-«картинок», запланованих автором у цьому виданні для відтворення культурно-символічної картини світу латинського християнського Середньовіччя в її сучасній інтерпретації. Першу таку «картинку» було присвячено онтологічному виміру доби; другу — виміру власне культурному, але з наголосом на культурі врядування; у третій привертано увагу до культури господарювання у «проблемних економічних зонах» натурального господарства. Остання з цих «зон», а саме ставлення середньовічної людини до землі, разом із духовною культурою доби має стати темою завершальної, четвертої публікації.

У Преамбулі окреслено емоційне тло, авторські мотиви, що покликали до життя цей текст, а також філософськи-методологічний інструментарій розвідки.

На початку основного тексту статті уточнено сам предмет економіки та економічну специфіку феодалізму і феодального господарювання; запропоновано тематично розглянути два останні феномени у спеціальному вимірі — як складові символічно-особистісної культури феодальних, саме онтоекономічних, відносин.

У § 1 розглянуто «проблемну економічну зону № 1» — стосунки між людьми щодо виготовлення/видобування речей для їхнього споживання/використання і зроблено висновок про неможливість для доби рабства як економічного ідеалу, а також про особливий, інтимно-особистісний характер людських стосунків, що передбачають позаекономічний примус як економічний інструмент господарювання.

У § 2 представлено «проблемну економічну зону № 2» — речі і ставлення людини до них. Визначено специфіку середньовічного розуміння справжності речі в її зв'язку з Творцем і економічне значення «подвійної утилітарності» речей — як «горизонтальних» супровідників потреб і «вертикальних» знаків на «шкалі спасіння».

У § 3 презентовано «проблемну економічну зону № 3» — ставлення людини до праці і споживачький ідеал доби, де перше визначено як безпосередньо-особистісне, а другий оживає в онтоекономічній ідеї споживку, оберненій до християнської чесноти помірності-поміркованості.

У § 4 проаналізовано «проблемну економічну зону № 4» — ставлення людини до грошей в аспекті презрства до грошових операцій і проблеми лихварства.

В Епілозі підсумовано здобутки і окреслено тематичний план завершальної частини цієї серії авторських публікацій.

Ключові слова: Бог, світ; Європа; культурно-символічні картини світу; латинське християнське Середньовіччя; філософія, історія, культура; модель, символ, міф, особистість; Абсолютна Ідея, Об'явлення, християнство, Творець, творення, твар, спасіння, гріх, хвороба, контингентність; карлик; природа; рабство, феодалізм, сеньйор, васал, кріпак; економіка, онтоекономічний, позаекономічний примус, натуральне господарство, інтимність, річ, ремесло, праця, помірність, поміркованість, споживок, гроші, земля.

ПРЕАМБУЛА

Cela est remarquable dans les vieux langages romans, la douleur physique, la peine morale, la détresse du coeur, la faute, la punition, les revers de la fortune s'expriment par le même mot dérivé de malum, soit seul, soit associé avec d'autres ou modifié, comme le malheur, la maladie, la malchance, le Malin ¹.

(Ariès, 1977, pp. 865–866)

Середина липня 2024 р.

Чергове — вже третє за ліком — страдницьке літо війни.

Ми ледь устигаємо прихопити його розпашілий від липневого вару окрасць, на хвилюку — хіба що дивом — обмінявши війну на мир. Через це мир видається якимсь несправжнім.

Завдяки старовинному мистецтву картографії — його сучасний витвір, мабуть, до кінця нашого життя оселився в застосунку Google Maps — той окрасць літа тут-таки на очах утрачає свою часову природу. Під нашим поглядом посеред спустілого перону: 11:00, знайомий вокзал у Ля-Рошелі (він схожий на лялькову фортецю, там палицею кинути до бастиону Сен-Жерве, і нам саме час удруге поснідати — ну як тут не згадати сніданок чотирьох відважних друзів, героїв Дюма-пера, на очах у ворогів-англоманів?), — так ось, на екрані стільникового телефону літній кейс ураз набуває відчутних просторових вимірів. Це обриси чудернацької рибини завдовжки тридцять і завширшки шість кілометрів «у реалі», яка простяглася в напрямку від голови до хвоста з північного заходу на південний схід і ліниво плескається в Біскайській затоці. Нам — туди.

Острів Олерон, департамент Приморська Шаранта, округ Рошфор, кантон Сен-П'єр-д'Олерон, тамтешня комуна Сен-Жорж. «Світляний рай Франції», за слівцем малюка-романіста П'єра Лоті ². Спільна територія аквітанців,

¹ «Знаменно, що у старих романських мовах фізичний біль, моральне страждання, сердечна туга, прогріх, кара, зрадливість долі позначають одним і тим самим, похідним від [латинського] *malum*, словом *mal*, *male* — чи то без залучення інших слів, чи то у сполучі з ними, чи через словозміну, як-от у випадку з *le malheur* — нещастя, *la maladie* — хвороба, *la malchance* — невдача, *le Malin* — лукавий [диявол]» (Філіп Арьє. Людина перед лицем смерті). Всі цитовані переклади в тексті статті, крім їхніх наявних — і при цьому задовільних — українськомовних «двійників», здійснені автором і належать виключно йому. Квадратні дужки у прямому начертанні позначають авторські вставки.

² Його справжнє ім'я Луї Марі-Жульєн Віо. Його справжній зріст не сягав 165 см. Його сексуальна орієнтація — предмет квір-літературознавства. І його екзотичні історії лягли в основу двох оперних перлин Європи — «Лакме» Лео Деліба і «Мадам Баттерфляй» Джакомо Пуччіні.

«низькорослих» — довірмося всезнайкам Брокгаузу та Єфрону — лімузенців ³ і пуатвінців. А ще — устриць «крез» і підсмажених сонцем туристів. Сім діб без війни.

Я знаю: до війни доведеться повернутись у серпні. Але це — потім. Зараз — лише розморе сонцем, напоєне солоно-сосновим духом повітря і галасливе нявчання чайок. І — неспішний плескіт Атлантичного океану: приплив-відплив, він — це я, я — це він. Віковичний зв'язок води і суходолу. Спека.

Кілька днів по тому ми заїздимо за продуктами в Сен-П'єр-д'Олерон до старини Леклерка — знаного рятівника похильців таких закутків цивілізації у прийнятній цінній категорії. Дорогою я міркую над темою майбутньої статті: часу обмаль, наснаги — нуль. Реальність подій важливіша за реальність слів.

Аж ось ми паркуємось і разом із нашими гостинними супровідниками заходимо до магазину. Раптом хтось із них озивається до мене: «Подивись-но лишень на це...», — і киває головою в дальній куток торговельного центру.

Там купа народу — за двісті різнобарвних голів. Французькі «предки» з дітьми — зазвичай у них на відпочинку з цим «родинним доробком» вовтузиться саме батько; німецькі пари — традиційно в шортах і поза віком, вони наче застрягли у виборі між пролетаріатом кращих часів і нинішнім скрупульозним у витратах середнім класом, як між зручним французьким TGV і «транспортним непорозумінням» сучасної Європи під назвою *Deutsche Bahn*; завжди галасливі американці — ті вкотре марно намагаються потоваришувати з європейським *modo vivendi*; нарешті, всюдисущі китайці — мабуть, водій їхнього автобуса таки промахнувся на п'ятсот із гаком кілометрів [*de той Олерон, і де традиційний всекитайський приз — модні жіночі сумочки з Galeries Lafayette на розі бульвару Осман і Шосе д'Антен за паризькою Оперою?*] Отож, кого тут тільки нема.

Та не вони сьогодні герої дня: під імпровізованим навісом сидить карлик.

Привидляюсь: овва, та це ж *Passe Muraille* — Той-хто-крізь-стіни-йде. Він же Антуан (Ентоні) Лаборд із «Форт Байярд». Персонаж, без якого вже важко уявити собі відому на весь світ гру й однойменний острівець неподалік.

Карлик такий молодець, що любо глянути: посміхається, жартує, селфїться з дітьми і дорослими, не забуваючи між тим підписувати ав-

³ І знову ми — про зріст. Випадковість? Навряд: правильний текст, звісно, може бути справою випадку, але його зміст не терпить випадковостей. Назвемо це *законом нормального тексту*.

тографи на сувенірних коробках печива *Fort Boyard* і в такий спосіб набуваючи їм ціну. [*«Нині не лише теорії, а й узагалі геть ніщо не омине ринку»*, — гадаю, прокоментував би цю сценку Теодор Адорно, оновлюючи відомий пасаж на початку своєї *«Негативної діалектики»* (Adorno, 1992, р. 12) для вже наскрізь продажного XXI століття.]

Я кілька хвилин мовчки спостерігаю ту утішну картинку, намагаючись уторопати, звідки в мене це відчуття культурного незбігу і водночас незбагненої гри культур на тлі — пам'ятаємо? — виведеного нами трохи раніше «закону нормального тексту».

Хай там як, а людина — це такий текст (Сватко, 1993, с. 42–43). Чи не тому ми схиблені на цитуванні, наче щораз перевіряємо схоронність своїх бібліотек? Утім, гадаю, насправді це просто зручний спосіб пересвідчитись: я — є.

Отож, першим, як підказує читачеві епіграф, мені спадає на думку текст Філіпа Ар'єса: він загалом правильно відображає середньовічне християнське розуміння гріху. Гріху — як очевидної *resp. саме наочно* явленої хвороби, власне — як відпадиння від Духа Святого і проїнятості «лукавим»⁴, а отже як провісника неминучої кари. Другою в цій своєріднім «онто-текстуальним» переклику — куди ж подітися від модних культурних асоціацій свого століття? — спливає в пам'яті *Storia della brutezza*, «Історія потворності», Умберто Еко: там, серед іншого, виведено цілу низку знаних європейських *карликів*, понівечених хондродистрофією у плінні епох від античності до сьогодення.

Ось карлик-добряк Морганте, *il nano Morgante* (Еко, 2007, р. 15), найвідоміший із п'яти блазнів при дворі великого герцога Тосканського Козімо I Медичі (XVI ст.)⁵. Ми уяв-

⁴ У зв'язку з цим мені вже доводилося зазначати: «**Духовна безпека** людини — там, де вона горнеться духом до Духа Святого, очищується його благодаттю, чи (згадаймо старе грецьке слівце *εὐτος* — ‘чистий’, ‘святий’) *освячується* Ним аж до повного *обоження*. Та якщо людина відвертається від Духа й обертається до себе, до власної тварності *resp. розпоршеності*, вона, мовою аскетичної традиції, “розладнується”, саме *я к і с н о* порушує власні духовні кордони, унебезпечує їх, іде в духовний розпил. І таке не кількісне, а якісне порушення духовних кордонів особистості, її духовної безпеки у святоотецькій традиції називається **ГРИХОМ**». І — далі: «Наші душі у гріху можна порівняти з **НЕМІЧНИМ** з Іоаннкової Євангелії... причина хвороби душі, що порушує її цілісність, отже, безпеку, — гріх, а зцілення — Христос» (Сватко, 2017, с. 249).

⁵ До речі, згадаймо український вислів «шут/біс (чорт, дідько) його знає». Він точно відтворює європейське розуміння блазенства як мавпування, початок якому кладе сам «лукавий». Пор.: «...біс — найвідоміша “пародія істини, мавпа правди”, власне — інобуття, що не просто відображає божественну стихію “в максимальному викривленні, в найбільших гримасах, карикатурах і пародіях” (Лосев, 2001, с. 262), а ще й прагне реально заступити її місце» (Сватко, 2020, с. 42–43).

ляємо собі його вигляд завдяки подвійному — проєкція спереду і зі спини — так званому «голому», на повний зріст, портрету пензля Аньоло ді Козімо (Бронзіно). В не надто сором'язливому XVIII ст. причадалля карлика, натомість, цнотливо замалюють виноградним листям і гронами. Чи не посилення на його гріховну парсуну наздожене нас наприкінці цього спекотного липня у трешовій пародії на Леонардову «Гайну вечерю» з предивної церемонії відкриття Олімпіади-2024 в Парижі? [*Нам світитиме такий добряче вимокнути того вечора!*]

Ось більше ніж п'ятдесят три тисячі людей — усуніть карлики і потвори, *tutti nani e contraffatti*. Вони враз вилітають із породження «сатанинського» (О. Ф. Лосев) сміху Рабле, велета Гаргантюа, слідом за пущеними тим газами, з котрих негайно народжується рівно стільки ж маленьких жіночок. *Piccole donne* — всі водноріст з ярмарковими карлицями (Еко, 2007, р. 142).

Аж ось і «злий карлик Міме», *il malvagio nano Mime*, з Вагнерових «Нібелунгів» (Еко, 2007, р. 267). Колись О. Ф. Лосев влучно назвав його мерзенною тілом і душею «карикатурою героя», Зіґфрида (Лосев, 1995b, с. 722).

Нарешті, ось незліченні горбані, сліпці, карлики і кривулі з маніфестів і художніх практик футуризму XX ст. На думку їхніх творців, цих справжніх спадкоємців «сатанізму» Рабле і завершувачів бунтівної справи Відродження, вони мали б вилікувати людство від блаженного засліплення красою задля істинної насолоди — радіти смердючому божевільню знебоженого світового життя. [*Вітання ідеологам постгуманізму з його «позитивною дискримінацією» більшості — меншістю!*]

Раптом я розумію: приязний до відвідувачів торговельної мережі “E. Leclerc” чоловічок Лабборд із його добрим, відкритим обличчям — це справжній *символ*. Він уособлює тут, на новоаквітанському роздоріжжі епохотвірних культурно-історичних шляхів — перефразуємо Гайдегера — «час картин світу».

Кожна з таких «картинок» — то не просто ідеологічно, науково, релігійно, мовно, етнопсихологічно, навіть побутово с'як чи так обрамлена частка історії. Ні, вихідно і передусім це сама «1) історія, 2) типологічно 3) увиразнена в 4) культурі» (Сватко, 2019, с. 52).

«Серединний» і в цьому сенсі символічний світ культури обіймає місце *між* розумом і чуттєвістю, словом і річчю, знанням і життям. З огляду на таку антитетичність, «серединність» і плінність то є світ поцейбичний. Він постає

«різноманітним виразним символічним мифом людської особистості» (Сватко, 2019, с. 51), даючи змогу ідентифікувати так зрозумілі картини світу як «культурно-символічні» за своєю природою результати особистісного перебування людини в історії. Саме в цій «рамці» античне розуміння хвороби чи каліцтва як божественних позначок/тавра долі, середньовічне — як ознак гріху, що врешті зменшує людей до карликів ⁶, наперед угадана Бонавентурою ренесансна естетизація самої потворності в художньо за-/довершених образах почвар чи дослідницька зацікавленість ними часів Модерну і шпиталю *Salpêtrière* плавно перетікає в різноманітні, але цілком «нормалізовані» форми і способи особистісно регульованого співжиття з ними в сучаснім Світі Людини.

Я отямлююся від щойно пережитої «навали асоціацій» і...

І — дякувати мсьє Лаборду — остаточно визначаюся з темою статті.

Отож, далі мова — про одну епохотвірну картину світу в європейським світобаченні. А позаяк «найважливішою добою» для Європи та її світобачення, на думку Жака Ле Гоффа, є християнські Середні віки ⁷ (і з цим, але не з аргументацією Ле Гоффа, можна тільки погодитись ⁸), автор із задоволенням виконає одне недавнє зобов'язання — допише власний текст, *першу частину* якого було присвячено культурі врядування на латинським християнським Заході (Сватко, 2022). [*Сьогодні, звісно, тривожить — у серпні нам повертатись у нього. Але ж воно тут, «під рукою» — дамо йому трошки відстоятись.*]

Зараз, у другій частині, я стисло зупинюся на раціоналізованій в економіці культурі господарювання *resp.* економічній культурі ⁹. Завершення цього тексту «земельним питанням» у розумінні доби, а також окремих розділ, присвячених раціоналізованій у мистецтві, філософії та науці культурі духу, залишмо для *третьої частини* нашого дослідження. І — вкотре: «...від історії ми запозичимо для своєї “картинки” відповіді на “фактажне” запитання “що?”, від філософії — на смислове “чому?”, а від культури — на виразне “як?”» (Сватко, 2022, с. 78). При цьому наголосімо саме на культурі, проте залишимося філософами. Це означає, що ми відпрацюємо зі

сміслом увиразненої латинським Середньовіччям «міфології людської особистості» принаймні в п'яти значущих для філософської справи аспектах:

- 1) навпрост — феноменологічна методологічна установка;
- 2) в аспекті його категоріального породження — діалектична установка;
- 3) в аспекті смислового пояснення факту — трансцендентальна установка;
- 4) в аспекті його символічного увиразнення — герменевтична установка;
- 5) в аспекті його інтелегентно-символічного втілення, або наживо втіленої самосвідомості, — міфологічна установка ¹⁰.

Між тим, путівник і провідник у нас залишаться незмінними. Це, відповідно, середньовічний досвід життя і О. Ф. Лосев із його недописаною і досі як слід не прочитаною філософією «Історією естетичних учень» (Лосев, 1995а, с. 321–404) — чи не першим і поки що найпереконливішим для автора зразком власне філософського моделювання великих європейських культурно-історичних епох від античності до ХХ століття. Власне, мій текст можна вважати розширеним і поглибленим за рахунок власних багаторічних досліджень коментарем до середньовічної складової лосєвського трактату.

Отже, час повертатися — додому і до тексту. Поїхали!

Середньовічна культура господарювання як символічно-особистісна культура феодальних — онтоекономічних — відносин

Економічна незалежність, самодостатність — таким є ідеал, якого прагне господарство кожного соціального союзу середньовіччя — родини, міської громади, держави. Все мати в себе; менше купувати, якомога рідше звертатися до «чужих», якомога рідше розв'язувати гаманець — ось вінець економічної мудрості «справного» господаря.

(Бицилли, 1919, с. 109)

Розпочинаючи філософську, тобто опікувану справою моделювання смислу, а не накопичення фактів ¹¹, розмову про господарські виміри світу латинського християнського Середньовіччя, нам треба постійно мати на думці: тут перед нами явлено економічний бік історії цілком певно-

⁶ Для Середньовіччя це ознака наближення кінця світу (Le Goff, 2008, р. 143). Пильнуймо!

⁷ Див. у (Le Goff, 2003, р. 13). Привіт Єврокомісії та її єврокомісарам, які про це забули!

⁸ Див. у (Сватко, 2020, с. 27).

⁹ Нагадаю: давньогр. οἰκονομία означає буквально «науку управління господарством».

¹⁰ Щодо цих великих традиційних методів філософування див. у (Сватко, 2012, с. 7–25).

¹¹ Залишимо це історикам — у них виходить краще.

го — власне, «феодалного» — «типу культури» (Лосев, 1995а, с. 367).

У міфологічній, максимально дотичній до *справжності* життя аспекті то є культура особистісного спасіння людства в особистісній Бозі (Сватко, 2020, с. 53; 2022, с. 77) — і, вочевидь, *людськість*, осяяна *resp.* освічена Божественною, чи Абсолютною в повній власній Самодостатності, Особою, отже, об'єктивно вже наперед задана у своєму особистісному втіленні, *по суті* не може не прагнути для себе тієї Повноти, з Якої починається і Яка Об'явлена, Якою тримається і в Якій завершиться весь *цей світ*. Саме Нею на тлі первородного гріху, цієї головної перепони на шляху до нової *справжності* світу, вимірюється згадана в епіграфі економічна самодостатність, чи «натуральність», справного господарського ладу. «Вінця економічної мудрості» Середньовіччя, як визначив уродженець Одеси й один із найпроникливіших істориків ХХ ст. П. М. Біциллі.

[Природна *resp.* натуральна повнота, реалізована в господарстві як утілений символ Надприродної, Супранатуральної Повноти, — хіба то не цілком середньовічний «хід»? Він відтіняє очевидне: господарство як «олюднена природа» — це саме творена природа. Творена співпрацею Бога і людини у плані Божественного Домобудівництва — спасіння, тож «еволюція тут — у душі, а не в економіці» (Лосев, 1997b, с. 741): так гадали Середні віки. Пере-(с)творена власними зусиллями людини, тобто «штучна», чи «друга», природа, заряджена ідеєю «соціального прогресу», — так гадало заражене деїзмом Просвітництво. Але в будь-якому випадку це природа, «опредмечена» у знанні науками про виникнення, *περὶ γένεσιν*, або інакше — «про людську ініціативу і творчість, ποιησις» (Сватко, 2023b, с. 5). «Мистецтвами» — так висловлювався у IV ст. до Р. Х. Арістотель (*Aristóteles*, 1999, р. 92 [Z 4, 1140a 11, 17]). «Логосом інобуттєвого факту і тіла, софійності», або науками про творчість, — так відгукнувся у ХХ ст. по Р. Х. О. Ф. Лосев (Лосев, 1993, с. 790). Тож **ЕКОНОМІКА** — це мистецтво господарювання, в термінах Арістотеля, або наука про софійну сферу творчості, за Лосевим, де речі «штучно» перетворюються на: а) вироби — у сфері виробництва, б) продукти — у сфері розподілу і споживання та в) товари і послуги — у сфері обміну, коли їхній смисл обертається на цінність, або — у грошовому виразі — отримує певну ціну.]

Взагалі те, що «натуральне», автаркійне економічне життя християнського Середньовіччя

є суттєвим складником феодалного типу культури, саме по собі не викликає запитань¹². Але — потребує деяких спеціальних пояснень¹³.

Ми дамо їх в аспекті спом'янутого «вінця», тобто певної мети, або *ідеальної мрії* досяжності майбуття (Сватко, 2023b, с. 4), якої в її «стопроцентному» *фактичному* втіленні ніхто, ніколи і ніде не сягав¹⁴, але без якої неможливо оцінити пропонований істориками фактаж як *власне економічний фактаж феодалізму*. Сам феодалізм у його суто економічному — начебто не онтологічному — вимірі можна попередньо ідентифікувати як цілком специфічний тип виробничих відносин: він «складається з натурально-кріпосницького господарства, що функціонує (на певній території, “землі”. — Ю. С.) за допомогою ремесла для суто споживацьких цілей» (Лосев, 1995а, с. 366).

Проте ніяких суто економічних *resp.* онтологічно не визначених відносин за феодалізму, звісно, не може бути¹⁵, а вся онтологія феодалізму, своєю чергою, тримається діалектичною парою «гріхове — спасенне життя». І саме з огляду на проблему первородного гріха філософу для розуміння таких — насправді *онтоекономічних* — вимірів феодалізму варто спрямувати своє улюблене запитання «чому?» на моделювання/пояснення принаймні п'яти «проблемних онтоекономічних зон»:

- стосунки між людьми щодо виготовлення/видобування речей для їхнього споживання/використання;
- ставлення людини до самих речей;
- ставлення людини до праці та споживацький ідеал доби;
- ставлення людини до грошей як універсального інструменту здобуття задоволення в рамках економічної взаємодії з речами і людьми¹⁶;

¹² Наголосімо: економіка — це саме суттєва, але не визначальна складова культури як інструменту особистісного увиразнення світу. Інакше кажучи, тут тип культури визначає собою тип економіки, а не навпаки. В іншому випадку життя в його релігійних, художніх, освітніх *etc.* формах звелось б на самі їхні економічні показники. Підміна теми *людини* темою *людського капіталу* (Дуглас Норт) — про це!

¹³ Власне, відповіді на суто філософське запитання «чому?».

¹⁴ Ідея і взагалі смисл ≠ факт — для всіх, хто не схильний плутати улюблені речі з їхніми ідеями.

¹⁵ Автор переконаний: це стосується й узагалі будь-якого типу культури.

¹⁶ Про таке — більш адекватне: не суто монетарне і не суто маржинальне, а справді міфологічне — розуміння грошей у світлі універсального *міфу про кредит* як «**ЧУДЕСНЕ ЗДІЙСНЕННЯ БАЖАНЬ**» (Сватко, 2015 с. 22), що було запропоноване мною 2007 р. у процесі консультування одного цікавого дипломного проекту з е-маркетингу в *L'Université Paris-Dauphine — PSL*, а потім підтвержене для мене визначенням грошей як «наріжної системи кредитування і клірингу, *the underlying system of credit accounts and clearing*», на сторінках бестселера Фелікса Мартіна *Money: The Unauthorised Biography* — «Гроші: неофіційна біографія» (Martin, 2013, р. 19), — так ось, про це я сподіваюся при нагоді написати докладніше.

д) ставлення людини до землі: між гріхом і спасінням.

Придивімося до «зон» а)–г) уважніше в рамках звичного для медієвістів старої школи, проте досі непрозорого феномену «натурального господарства».

§ 1. Натуральне господарство: стосунки між людьми у феодальній економіці

У циклі статей, що тематично передують цьому тексту (Сватко, 2020, 2022), ми дійшли згоди: стрижнем смислової моделі середньовічного світу є цілком *самоусвідомлене* Буття в його абсолютному вимірі. В аспекті власного цілковитого самоусвідомлення — Абсолютна Ідея.

Отже, це світ, «де на перше місце в... загальній діалектичній тріаді “Ідея — Матерія — Дійсність” висувається саме Ідея» (Сватко, 2002, с. 54). Як така Вона існує на Власній підставі, в усій повноті Свого розумного Самопокладання, чи то вічного Життя.

Через Власну Абсолютність та Ідея Сама тримає *resp.* відтворює, ще інакше — втілює на Собі всю Свою Ідеальність, є Її справжнім Носієм і в цьому сенсі — *втіленою Самовідомістю*, або **ОСОБОЮ** (Сватко, 2019, с. 47). В абсолютнім вимірі — Абсолютною Особою. Торкаючись провідних постатей доби, Л. П. Карсавін формулює цей «особистісний» сюжет так: «...Абсолютне Буття для Ансельма, як і для Августина, — особисте Божество, яке мимохіть повивається думкою в пануючий над епохою образ Царя Небесного» (Карсавін, 1995, с. 111).

Таким чином, соціальне, отже, й економічне буття людини¹⁷ в рамках уже дослідженої нами раніше «двофокусної» — Небесної й земної — оптики та онтології Середньовіччя (Сватко, 2020, с. 38), тобто свідоме земне буття під проводом Абсолютної Особи *resp.* у світлі Об'явлення про Неї, мало бути не просто ідеальним, ба навіть символічно-ідеальним. Воно ще й наскрізь просякнуте об'єктивно-особистісним настроєм. Адже тут панує не та особа, яку ще треба невідомо як відшукати або розбудувати в собі, а та Абсолютна Особа, Яка **ВЖЕ** Є як така. Є ще *до початку* самого облаштованого «під Неї», проте назавжди інобуттєвого Її світу.

Тому справжнім буттям цього світу з-посеред його різних буттєвих форм є власне *особистісне* буття. І тут цілком має рацію Жак Марітен, коли віддунням Л. П. Карсавіну висновує: «Для се-

редньовічної думки людина була... особистістю — *Pour la pensée médiévale, l'homme était... une personne*» (Maritain, 1936, р. 17).

Але тоді нам не оминати запитання: «Якого штибу мають бути за таких умов міжособистісні стосунки в поцейбіччі?».

Зважаючи на виокремлену вісь «Небесне ↔ земне», вони ніяк не могли бути лише поцейбічно-автономними, незалежними від неї. «Людина тут зі своєю особистістю є скромною», — кидає репліку щодо «середньовічного стилю» життя О. Ф. Лосев. «Вона підвладна потойбічному» (Лосев, 1997b, с. 735). Потойбічному, Яке, нагадаю, має принципово *особистісний вимір*.

За цих обставин міжособистісні стосунки в поцейбіччі не можуть губитись у природі чи своїх окремих виявах — бути а) виключно природно-стихійними *resp.* родовими і родинними, б) суто формально-схематичними *resp.* юридичними¹⁸ чи в) власне творчо-функціональними *resp.* виробничими¹⁹. Натомість їм властивий інтимно-особистісний — саме «ближній» — характер *par excellence*²⁰. І ця інтимність, не вилучаючи рабство як фактичну складову феодального господарювання, вилучає *рабство* як суспільно-економічний ідеал.

Справді, в яких «онтологічних декораціях» узагалі можливе рабство?

Очевидно, що рабство в аспекті його пояснення засобами філософії можливе за умови, що діалектика речі починається не з абсолютизованої Середньовіччям категорії *idei*, а з абсолютизованої Античністю категорії *rechi*. Там ідея духу дана «у своєму ототожненні з матерією» (Лосев, 1995a, с. 388). Тобто що таке *чистий Дух*, Античності у принципі невідомо, і досвіду спілкування з таким реальним чистим Духом їй не відкрито. Але тоді ідея людини і собі ототожнюватиметься з матерією людини. Наразі така людина вочевидь перетвориться на річ, тобто стане складовою системи рабовласницьких, побудованих саме на уречевлюванні людської особи відносин (Сватко, 2009, с. 6).

Що ж до людини праці за доби Середньовіччя, то вона у своїй суто фізично поданій соціаль-

¹⁸ Пор. такі звичні для нашого часу проблеми верховенства права чи рівності перед законом.

¹⁹ Доба не відміняє їх, проте їхня частковість, неповнота не здатні замінити особистісне ціле.

²⁰ Див. лат. *intimus* — 1) суперлатив до *interior*: ‘натільний’, ‘найближчий’, ‘потаєний’, ‘від самої душі’; 2) ‘друг’, ‘найближчий приятель’. Пор. із висновком М. Блока у «Феодальному суспільстві»: «Хіба почуття прихильності в того, хто харчується, *proviendier*, до свого пана, *maitre*, під чийм дахом він жив, *à l'ombre duquel il vivait*, не було куди інтимнішим, аніж зв'язок між господарем і найманим робітником, *un patron et un salarié*, котрий, виконавши роботу, міг вільно піти зі своїми грошима в кишені, *avec ses sous dans sa poche*» (Bloch, 1982, р. 74)?

¹⁷ Адже економіка — то справжнє «тіло» будь-якої соціальної структури.

ній підлеглості й водночас на тлі власної духовної вільноти (Сватко, 2022, с. 84) є не рабом, а лише кріпаком — у тій або тій соціально, етнічно чи інакше зумовленій формі. Тобто тут ідея саме підкоряє (мовою філософії: смислово постулює, прогнозує, «гіпотезує») діалектично протилежну їй матерію як засаду чистої потенційності — того, чим рідч у принципі *може* бути, але *по суті* не є. Власне — як смислове небуття²¹. І цей «глибинний» філософський сюжет у його соціально-історичному «прочитанні», або, мовимо за Ноемом Хомським, «на поверхні», постає як перехід «критичної маси» вільної землі у володіння до панів-землевласників з одночасним збезземелюванням основної купи сільськогосподарських виробників.

На цьому тлі показово, що один із тогочасних історичних персонажів, ардрський канонік Ламберт, — а він украй негативно ставиться до всіх форм особистої залежності — у своїй писаній на початку XIII ст. «Історії графів Гінських» найперше закидає господині Ардра, Гертруді, навернення вільних людей у серви, отже, їхнє перетворення на рабів (Федотов, 1996, с. 294). Таке саме ставлення до згаданої проблеми ми очікувано знаходимо й у автора «Саксонського дзеркала». Зокрема, у книзі III (стаття 42, § 3) «Земського права» він натхненно виголошує: «Правду кажучи, мій розум не в змозі зрозуміти того, що хто-небудь має бути у власності іншого» (Саксонское зеркало, 1985, с. 95).

Отже, ідея, яка здолала матерію, саме *втілюлася* на ній, відтепер постає у своїм фактичному носійстві — і цей спеціальний момент смислу, *носійство самосвідомості*, діалектично обертає її, ідею, на *особу*, а оформлену, тобто увиразнену *resp.* актуалізовану, «отямлену» цією ідеєю матерію — на особистісно-благодатний *лик*, чи *іпостась*²². Тож рабовласник суто історично обертається на феодала, а раб — на кріпака, й обидва отримують свої нові соціально-економічні лики. В цей час між самих феодалів виникають сто-

сунки сеньйора і його «людей», васалів. Ці стосунки, де всі люди завжди «Божі», отже, від початку «*чи їсь*»²³, прямо пов'язані із середньовічною «зацикленістю» на земельній власності²⁴, а також з уже згаданою інтимністю особистих взаємин між сеньйором-владарем і його підданими-ленниками, — і така інтимність виходить далеко за межі суто юридичних відносин, перетворюючи ті на союз «більше моральний, аніж юридичний» (Грановский, 1987, с. 249).

Перший, а саме юридичний, тип відносин зводився, як зазначає Т. М. Грановський, до чотирьох головних — теж особистісно значущих — обов'язків. Вони виглядали так:

- 1) військова служба в інтересах сеньйора;
- 2) *fiducia* — судова присутність;
- 3) *justitia* — підлеглість судовим вирокам;
- 4) *auxilia* — грошові повинності²⁵.

Щодо відносин другого — за Т. М. Грановським, «морального», а мовою нашого дослідження, попросту особистісного — типу, то вони геть миготіли за першими, вибудовуючи всю колізію цього нового способу соціального життя. Це їх мав на увазі єпископ Фульбер із Шартра, коли 1020 р. виклав у шести взаємопов'язаних пунктах обов'язки рицаря перед сюзереном — звісно, на умовах взаємності (!).

Отже, той, хто приніс *омаж*, васальну клятву вірності, був зобов'язаний:

- 1) відвести шкоду від тіла сюзерена;
- 2) боронити його власність;
- 3) захистити його честь;
- 4) охороняти його інтереси;
- 5) не обмежувати його свободи і дієздатності;
- 6) за нагоди прислужитися тому порадою²⁶.

Усе це, як бачимо, в *теофілософському* просторі від Бл. Августина до Томи зроджує різноманітні епохотвірні вчення про розум (ідею) і матерію, душу і тіло, порядок і рух, закон і благодать. І все це в *соціально-економічному* просторі звично зветься *феодалізмом*. Нарешті, в «паралельному» (Е. Панофський) першим двом *політико-юридичному* просторі це стимулює розвиток системи сеньйорату-васалітету

²¹ Див. це класичне для середньовічної схоластики розуміння матерії в Аквінатовій «Сумі проти язичників» (*SG*) — хоча б у *Quod in deo non est materia* — «Про те, що Бог не є матерією» (Thomas Aquinas, 2004, р. 96, 98_[117]). Див. також у його ж «Сумі теології» (*STh*): «...*materia est id quod est in potentia* — матерія є тим, що перебуває в потенції» (Sanctus Thomas Aquinas, 2006, р. 32_[р. 1, q. 3, а. 2 (3), Resp.]). Початок цієї теми в рамках іншої онтології — в «Метафізиці» Аристотеля. Пор.: «...ή ύλη έστι δύναμις ότι έλθοι έν εις τό είδος — матерія є в можливості, оскільки здатна отримати форму (букв.: «прийняти ейдос». — Ю. С.)...» (Aristóteles, 1998, р. 464_[9, 8 1050a15]).

²² Пор. про це в *STh* Томи — див. частину I, питання 29 *De personis divinis* — «Про божественні Персони», розділ 2 *Utrum persona sit idem quod hypostasis, subsistentia et essentia* — «Чи є персона тим самим, що іпостась, субсистенція і сутність» (Sanctus Thomas Aquinas, 2006, pp. 381–384).

²³ Сам сеньйор, між іншим, теж «чиясь» — найперше Божа — людина, а не сучасний ліберал.

²⁴ Див. докладніше про це в частині III.

²⁵ До цих останніх, серед іншого, належала допомога володарю в разі а) викупу з полону, б) влаштування свят із нагоди посвячення у рицарі старшого сина, в) облаштування виправи для дочки, яка брала шлюб. Крім того, тут передбачалися сплата річного прибутку (*relevamentum*) спадкоємцем при переході лєну в володіння до іншої персони, надання права розпоряджатися більшою частиною лєнного прибутку офіційному опікуну малих дітей покійного лєнника, а також плата спадкоємцям лєнному володарю за право самій обирати чоловіка (Грановский, 1987, с. 249–250).

²⁶ Див. докл. в (Оссовская, 1987, с. 86).

із засадничими для неї земельними володіннями — феодами (варіанти: лени, бенефіції, манори *etc.*).

Така система — а з огляду на специфіку ставової чи іншої належності суб'єкта володіння її могла завершувати кріпацька залежність, — так ось, вона мала свої відмінності чи не повсюдно в Європі. Але головним є те, що в її — фактично багатуоукладній! — основі ²⁷ ми раз у раз знаходимо цей факт не повного, а саме фізичного закріпачення середньовічної людини на землі. І те закріпачення має тривати доти, поки грішне людське існування, або існування в ситуації відпадиння від трансцендентних, абсолютних засад буття, «минає на землі, в часі» (Лосев, 1995а, с. 367). Сама ж земля скріплює ці міжособистісні стосунки й увиразнює їхню «свійську» інтимність — онтоекономічно «натуралізує» особистість в її природних границях: внутрішніх самовизначеннях і зовнішніх, теж особистісних, «виробничих відображеннях» — на тлі Абсолютно-Особистісного Лица Господнього як головної Міри всього.

§ 2. Натуральне господарство: речі і ставлення людини до них

З огляду на щойно змальовані міжособистісні стосунки середньовічного соціуму, якого штибу має бути ставлення людини до речі? [Адже очевидно: відзначена специфічна інтимність обов'язково повинна виявити себе і тут.]

Коментуючи цей ключовий момент середньовічної моделі соціальності, О. Ф. Лосев, між іншим, зазначає: «...речі тут визнаються в міру їхньої значущості для особи. Особа не поклоняється речі-ідолу ²⁸, але й не перетворює її на своє породження (як то буде згодом, за Нових часів. — Ю. С.). Вона бере її саме як річ» (Лосев, 1995а, с. 365–366) ²⁹. Пояснюючи, додаю: бере її як унаочнене *Боже творіння* — значущий символ і знак особистої присутності Божества навіть у сім, спотворенім первородним гріхом, проте зв'язку-прав'язку Божім, світі. Або ще: людина ба-

²⁷ Пор. звичний висновок істориків: «Існує достатньо підстав для припущення про принципову багатуоукладність середньовічного суспільства...» (Гуревич, 2002, с. 43). Це правда, але таким воно й має бути, це не ідеальне, а фактичне поцейбіччя. Нагадаю для нефілософів: смисл ≠ факт.

²⁸ Це поклоніння є можливим там, де ідея речі ще не відрізняється від самої речі, яка з огляду на це здатна приймати на себе набір будь-яких якостей чи ознак — пор. античне *перевертництво!*

²⁹ Речі як Божі творіння є витвори *особистого* Божества. Тому ставлення до них теж має бути принципово особистим. Тобто будь-які економічні операції з речами (пор. виробництво, споживання чи обмін речей) можуть бути лише безпосередніми — як моменти власне особистісного творення.

чить у речі арену безпосередньо-особистісного спілкування за *причетністю*, а не просто прямий тілесний вияв і втілення (здійснення) її ідеї — як це було в Античності, де світ = бог.

Отже, речі — *самі по собі* та як *творчі моменти* контингентного поза своїм Творцем інобуття, поцейбіччя — не є для Середньовіччя чимсь необхідним (Бог ≠ світ). Наведу з цього приводу міркування Рабана на прізвисько Мавр (бл. 780–856), висловлене тим у книзі III трактату *De institutione clericorum*, «Про виховання кліриків».

Зокрема, у главі 16 «Про два види язичницьких учень, *doctrinarum gentilium*, і якими є ті з них, що створені людьми», він зауважує: перший із тих видів учень опікувався речами, «котрі створені людьми, *quas instituerunt hominis*, а інший — віддав шану речам сталим або богопризволенним, *jam peractas aut divinitus institutas*». «Те, що відповідає людським установам, *institutiones hominum*, — зазначає учень Алкуїна, — то є частково забобони, *superstitiosum est*, частково — ні». І завершує цей «хід» так: «Забобони — то геть усе, *quidquid*, що встановлене людьми для творення і шанування кумирів [ідолів], *ad facienda et colenda idola pertinens...*» (Rabanus Maurus, 1900, р. 217 [III 16]), — від обожнених істот чи їхніх часток до демонів і магічних мистецтв. Відповідно, зручним і навіть необхідним для християнина є те, що *служує* для задоволення його життєвих потреб, *vitae necessarium*, як-от: одяг, числа і літери (Rabanus Maurus, 1900, pp. 218–219), — його супровідники на шляху від мінливості непевного і множинного світу до незмінності «єдиного Бога, *ad unius dei*» (Rabanus Maurus, 1900, р. 222 [III 17]). Особистого Бога-Творця.

Отож, ще раз: речі як частки контингентного світу не мають самостійного значення. І якщо людині випадає творити речі у плині життя і для його потреб, вона розумно імітує в них природу, *imitantur tamen naturam* (Hugo de S. Victore, 1854, р. 745 [D 1 v]), творить плинне, обмежується потрібним (див. далі) й чинить це особисто. А взагалі речі у справжнім, за- і довершеном вигляді присутні в сім грішнім світі лише завдяки своєму істинному Творцю. Це з огляду на Нього вони постають смислово визначеними фактами — як реальні моменти Творення.

Або ще так: тут кожна річ береться не в її античному за духом, самостійному зв'язку з ідеєю речі, а в її особисто забарвленому зв'язку з власним Творцем — саме як створена наперед у Його Розумі (Еріугена) й тим самим *дійсна* у своїй об'єктивній ідеальності — власне, *символічно-ідеальна* — річ. А там, де річ є *дійсно*, не потрібна жодна

спеціальна теорія речі — та явлена безпосередньо-особисто, і в її поцейбічній, земній красі символічно унаочнена краса Бога, її істинного Творця. Тож навіть, здавалося б, далеке від прози життя містичне споглядання в Рішара з Сен-Віктора³⁰, а потім у Бонавентури спершу спрямовує людську особистість саме на чуттєвий світ речей — туди, де «ми можемо уздріти нашого Бога — *speculari possumus Deum nostrum*» у Його [тілесних] творіннях-«слідах», *vestigia*, або в духовних відбитках-«образах», *imagibus*. Земних образах надсвітлового «Бога невидимого, *inuisibilis Dei*» (Sanctus Bonaventura, 1993, р. 78)³¹.

Так речовинність в її кінцевім вимірі набувала за латинського християнського Середньовіччя відчутних споглядально-особистісних рис.

Наголосімо: такі уздріння мають не менш *утилітарний* (!) характер, ніж вироблення речей для побутового супроводу поцейбічного життя. Ті, другі, супроводжують земний плин у його потребах, а перші задають його справжній, вертикальний напрямок на «шкалі спасіння» *земне* → *Небесне*. І ця «подвійна утилітарність», спотворена в цім грішнім світі її фактичним втіленням — як надмірністю в одному чи нестачею в іншому, натомість є *суттю*, стрижнем і нервом феодальної економіки. Такою є природа світу, *natura mundi*, — і саме цю «натуральність» має забезпечити середньовічне виробництво і споживання.

§ 3. Натуральне господарство: ставлення людини до праці і споживацький ідеал доби

Тут б'є час з'ясувати ще одну «модельну» деталь: «Яке ж ставлення до праці та споживку виникає за цих обставин?». Відповідь очевидна: лише безпосередньо-особистісне, «натуральне», — і лише утилітарне (в обох сенсах)!

Передусім мова тут, звісно, про ручну, фізичну працю, *labor manualis*, з огляду на її чотири налаштування-мети, *ad quatuor ordinatur*, підсумовані для монастирського вжитку і доби в цілому Аквінатором у *STh*. Праця, пояснює він, налаш-

³⁰ Хоча насправді воно, звісно, освячує й освічує цю прозу саме інтуїтивно-безпосередньо. Див. хоча б його трактат *De quatuor gradibus violentae amoris* — «Чотири ступені полум'яної любові».

³¹ Див. узагалі всю однойменну главу *De speculatione Dei in vestigiis Suis in hoc sensibili mundo* («Про уздріння Бога в Його слідах у цім чуттєвім світі») (II-1-13) із трактату *Itinerarium mentis in Deum* — «Путівник розуму до Бога». Пор. також у Томи в *SG*: «Адже розум наш, *intellectus nostri*, відповідно до нинішнього трибу життя, *secundum modum praesentis vitae*, починає пізнання, *cognitio*, з чуття, *sensu*; тож те, чого не сягають чуттям, *in sensu non cadunt*, не може бути осягнуте людським розумом, *non possum humano intellectu capi*» (Thomas Aquinas, 2004, р. 34 [13]).

тована, щоб: 1) давати людині — і це найголовніше — необхідний шуканий споживок, *ad victum quaerendum*; 2) виганяти неробство, *ad tollendum otium*, від якого купа лиха; 3) приборкувати похоть, *ad concupiscentiae refrenationem*, умертвлюючи плоть, і 4) дозволяти творити милостинню, *ad eleemosynas faciendas* (Sanctus Thomas Aquinas, 1922, р. 336–337 [II-II q. 187, a. 3 co., Resp.]).

Той, хто виробляє, створює річ, воліє робити це власноруч і за певним каноном, набуваючи унікальних, проте стабільних і не відтворюваних поза його майстерні навичок і вмінь. Цей тип виробництва називають *ремеслом*. Його стабільність потребує професійності, а та — професійного навчання. Між тим, специфіка тодішнього спеціалізованого освітнього простору, де, серед іншого, немає загальнодержавних/муніципальних закладів професійно-технічної освіти, зумовлює його родинно-професійний, тобто родинний і цеховий, характер.

З іншого боку, споживач речі споживає її так само особисто. Це теж не передбачає вихід за територію звичних родинних/васальних зв'язків — назустріч інтенсивному розвитку національних/глобальних ринків, поглибленню національного/міжнародного розподілу праці, розгалуженій торгівлі з робочими інструментами логістики, кредитування, страхування і захисту інвестицій. Тому феодалі іноді вимушені були долати великі перегони, щоб просто з'їсти зібрані на їхній землі «дари ланів». І саме тому земля завжди була головним багатством середньовічного суспільства — вона ж бо «онтоекономічно» забезпечувала людям Середньовіччя безпосередньо-особистісний часово-просторовий зв'язок у так розбудованому соціумі й так облаштованому господарстві.

За цих обставин — навіть на тлі очевидної млявості грошових операцій — престижності згаданому зв'язку міг надавати власний монетний двір. Феодальні сеньйори карбували свою грошову одиницю³², наче ілюструючи особистісно забарвлену норму, закріплену в книзі з земського права зводу «Саксонське дзеркало»: «Гроші треба поновлювати за приходу нового володаря» (Саксонское зеркало, 1985, с. 60 [II 26, § 1]). [Адже справа особистості, неодмінно зауважать філософи, не народжувати, як природа, — особистість зазвичай творить, тобто розумно приводить за собою у світ децо н о в е.]

Отож, розсудливо зауважує Лосев у своїй «Історії естетичних учень», коли б'є час підсумову-

³² Зазвичай вона не мала серйозного золотого забезпечення.

вати деякі зі щойно наведених концептуальних ходів, «ремесло — то основний тип такого виробництва, а натуральне господарство — основна форма економічного життя» (Лосев, 1995а, с. 366).

Що ж до головного економічного принципу епохи, який, починаючи, мабуть, із часів Бл. Августина (див. далі), залишався значущим для всього Середньовіччя, то це є *виробництво лише найнеобхіднішого для життя*.

«Економічна мета середньовічного Заходу, — пише Ж. Ле Гофф, — забезпечувати потреби [= надавати необхідне], *de pourvoir a la necessitas*» (Le Goff, 2008, pp. 197–198). Речами земними і тимчасовими, *terrenisque rebus ac temporalibus*, зазначає з цього приводу Бл. Августин, людина має користуватися «наче прочанин, *tanquam peregrina*: не так, щоб ними зачаровуватися і відволікатися від потягу до Бога, *capitur et avertatur quo tendit in Deum*, а так, щоб набувати в них підтримки, *sustentetur*, для легшого перетерплення і аж ніяк не примноження тягартлінного тіла, *onera corporis corruptibilis*, що обтяжує душу, *aggravat animam*» (Sanctus Aurelius Augustinus Hippoensis, 1845, p. 645^[XIX XVIII]). Ось як розуміє, формулює й обґрунтовує доба християнську чесноту **ПОМІРНОСТІ**³³.

[*Тож, якби хтось у так облаштованому полі моралі, права та їхнього втілення в економічних стосунках «з надоби — від голоду або наготи, propter necessitatem famis aut nuditatis, — украв їжу, одяг чи худобу, furatus fuerit cibaria, vestem vel pecus», земною карою йому, за н'ятикнижними «Декреталіями папи Григорія IX»³⁴, мали б стати в гіршому випадку три тиждні каяття, poeniteat hebdomadas tres (Decretalium Gregorii Papae IX, 1881, p. 810^[IV XVIII, 3]].*]

При цьому, виходячи з розуміння справедливості, *justitiae*³⁵, де кожному відпущено «належне, *debet*, — не більше і не менше» (Sanctus Thomas Aquinas, 2008, p. 697^[р. II-1 q. 64, а. 2(3), Resp.]),

³³ Абельяр у «Діалозі між Філософом, Йудеєм і Християнином» вустами Філософа традиційно визначав цю чуттєву чесноту так: «Насправді помірність, *frugalitas*, — це шори надмірного марнотратства, *est superfluae profusionis frenum*, саме завдяки яким ми відмовляємося володіти, *possidere*, більшим, ніж є необхідним [потрібним], *necessarium*» (Petrus Abaelardus, 1831, p. 81). За «двофокусною», у прийнятій нами термінології, логікою «Дидаскалікону» Гуго Сен-Вікторського, у помірності має бути ідеальний, нечуттєвий аналог — як результат Божественної дії в людській особистості. Це **ПОМІРКОВАНІСТЬ** (= розважливість).

³⁴ Складава «Зводу канонічного права» католицької церкви (*Corpus iuris canonici*), розроблена святим — покровителем юристів Раймундом із Пеньяфорта на прохання папи Григорія IX і відома ще під назвою «Додаткові книги», *Liber Extra*. Див. тут книгу V, розділ XVIII *De furtis* («Про крадіжки»), главу III, а в ній — кейс «Із покаяння Теодора», *Ex poenitentiali Theodori*.

³⁵ Звісно, услід Арістотелю.

справедлива кількість необхідного для життя продукту мала визначатися за принципом «кожному — своє». Тобто — відповідно до ієрархічного ступеня: статус + заслуги, — якого сягала людина у феодальній суспільстві³⁶. В цьому контексті Ле Гофф кмітливо зауважує: «Для вищих верств, *les couches supérieures*, існування-*subsistance* передбачає задоволення багато більших потреб; воно має дозволити їм зберегти, не втратити свій статус, *rang*» (Le Goff, 2008, p. 197). Натомість «потяг роздобути собі більше, ніж необхідно, — продовжує він, — то є гріх, *péché*, [власне] економічна, одна з найтяжчих, форма гордині, *superbia*» (Le Goff, 2008, p. 198).

Отож, оспівані середньовічними хроністами голод і переїдання, утворюючи діалектично необхідну антитезу, мали «в реалі» блукати тодішнім «універсумом голоду», *un univers de la faim*, у пошуках омріяної, легендарно багатї їжею «країни Кокань», *Pays de Cocagne* (Le Goff, 2008, p. 205) хіба не пліч-о-пліч. І за їхнім діалектичним ототожненням-збігом у категорії **ПОМІРКОВАНОСТІ** *resp.* **МІРИ** субстанційного спілкування з речами, що увиразнювалася тут в ідеї та в економічному ідеалі **СПОЖИВКУ**³⁷, своєю чергою, крилася і їхня очевидна законність, і їхня ж очевидна відмінність.

Цю відмінність і водночас цю законність добре відчували люди-«економи» тогочасного суспільства. А висновки, які вони по цьому робили, разюче відрізнялися від звичних нашому сьогоденню. І це відразу впадає в око, щойно ми торкаємося середньовічних грошових відносин.

§ 4. Натуральне господарство: ставлення людини до грошей

Для початку: в феодальній суспільстві не могло бути мови про виключно економічну принуку. Така принука діє переважно серед особисто вже цілком — і духовно, і фізично — автономних людей. Ідеться про тих «лібералів», хто як ідеально, так і матеріально, у своїх акциденціях, виявляє залежність не від Бога, а лише від самого себе, звільняючись при цьому від власної обмеженості конкретними земельними володіннями. Так складається вільний ринок праці, де відтепер можна купувати-продавати геть усе,

³⁶ Згадаймо вже аналізовану мною у (Сватко, 2022, с. 82) показову «ієрархію щитів», наведену й обґрунтовану Ейке фон Репковом у «Саксонському дзеркалі». Див. із цього приводу так само показовий фактаж у відомій статті Крістофера Даєра «Харчовий режим в Англії [доби] пізнього Середньовіччя» (Dyer, 1983, pp. 191–216).

³⁷ Він економічний і онтологічно забарвлений водночас, саме онтоекономічний — така ця доба.

в тому числі спроможність працювати — нічого особистого! — саме на себе. Ось тоді праця на іншого й обертається на *економічну необхідність*, визначену в її грошовому еквіваленті.

Лібералізовані «автономісти» здатні творити цінність, отже, товар, буквально із самих себе (пор. Маркову робочу силу як товар). Зрозуміло, що така повна особиста автономність, чи «автентичність» (Ч. Тейлор), неможлива для фізично закріпаченої людини. Тож, як зазначає М. Блок, у Середні віки «[торговельний] обмін, *l'échange*, у строгім сенсі обіймав в економічному житті... менше місця, ніж оброк, *prestation*» (Bloch, 1982, р. 73). Відповідно, як довели дослідження групи «Анналів», грошей, цієї необхідної міри праці, в ті часи було обмаль і завжди — принаймні, до XIII ст. — не вистачало.

Але з огляду на попередній виклад гроші й не могли мати самостійного значення в тодішній економічній системі, побудованій на трьох «китах»:

- 1) позаекономічному примусі в аспекті особистих стосунків;
- 2) принципі статусної життєвої помірності, а не безмежної самореалізації;
- 3) засадах спокути первородного гріху (про що — далі, в частині III).

У цьому контексті О. Ф. Лосев — услід Стагіритовій «Політиці» — в «Історії естетичних учень» наводить відомі міркування Аквіната про те, що гроші існують саме задля того, щоб їх витратити. Справді, осмислюючи гріх пожадливості, *avaritia*, і проблему позичкового проценту, Тома зауважує: «...правильне використання грошей, *pecunie*, — витратити їх для обміну на інші речі, *expensatur pro commutatione aliarum rerum*. Адже монету, *nummismata*, винайдено заради обміну» (Sanctus Thomas Aquinas, 1982, р. 255 [q. 13 a. 4, Resp. 206–210]). І це справді так у суспільстві, що перейняте есхатологічними настроями, тож убачає оману і хитрі настанови «ворога людського» в будь-якій спробі зачепитися за грішне, примарно-чуттєве, тварне життя навзамін блаженній вічності «во Христі»³⁸.

Тому будь-які грошові операції були в очах середньовічного сенйора заняттям аморальним і гідним презирства. Борги віддавали нечасто. А позичали в борг вилучені з особистісного поля християнства і позбавлені землі, отже, обернені до товарно-матеріального виміру грошей *чужинці*. Передусім то були лихварі-юдеї — і їх піддавали цькуванню та суспільному осуду.

³⁸ Пор. досліджений мною у (Сватко, 2020, с. 38–41) так званий перший символізм доби.

ЕПЛОГ

...asumir esas reglas como suyas...³⁹

(Pérez-Reverte, 2004, р. 76)

Як бачимо, латинське християнське Середньовіччя — це вельми особливий історичний тип культури. Він уже майже домальований нами саме як окрема культурно-символічна картина європейського світу. Проте залишається певна недоговореність, прояснення якої дасть змогу завершити цю нашу — складену з кількох частин — «картинку». [*«Прийняти ці правила як свої», — підказує вибраний епіграф. Пограти в культурні перевдягання з елементами — бодай елементами! — справжнього розуміння. Згада-ти те гостре відчуття зустрічі з різними культурними світами, що його подарував мені посеред липневої спеки 2024 р. добрий карлик Passe Muraille з «Форт Байярд».*] Так ось, ця недоговореність і недомальованість визначаються одним словом — *«земля»*.

Тож розгляд питання про ставлення середньовічної людини до землі⁴⁰ має закріпити онто-економічний вимір латинського християнського Середньовіччя і як феодального типу культури, і як «вбудованого» в цю культуру «натурального» типу економіки, тим самим забезпечивши результативність трьох завершальних дослідницьких «ходів»:

- 1) обґрунтування онтологічного статусу⁴¹ людської особистості — «зв'язкової» між гріхом і спасінням, землею і Небом;
- 2) уточнення онто-економічного смислу первородного гріху;
- 3) встановлення — з огляду на позиції 1–2 – діалектичної необхідності соціального гноблення і побутових бідувань у феодальнім суспільстві.

Додавши до цих «ходів» окремий розділ, присвячений середньовічній *культурі духу*, що увиразнена і раціоналізована в тодішніх мистецтві, філософії та науці, ми завершимо наш «проект». А зараз — час видавця, тож нам, читачу, доведеться перерватися на найцікавішому для автора. Антракт — і до зустрічі у третім акті!

³⁹ «...прийняти ці правила як свої...» (Артуро Перес-Реверте. Королева Півдня).

⁴⁰ «Земельне питання» — тут, вочевидь, мали б зустрітись і впізнати один одного український філософ і український селянин. Можливо, саме в цій точці вони й зустрічаються в реальному житті.

⁴¹ Від лат. *status* — букв. «борцівська стійка». У класичній риторичі — мовленнєва «лінія захисту».

Список посилань

- Біблія. (2014). *Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту*. ВБФ «Східноєвропейська гуманітарна місія».
- Бицилли, П. М. (1919). *Элементы средневековой культуры. Часть 1*, 2. Гносис.
- Грановский, Т. Н. (1987). *Лекции по истории Средневековья*. Наука.
- Гуревич, А. Я. (2002). Средневековье как тип культуры. В *Антропология культуры* (1, с. 39–55). ОГИ.
- Карсавин, Л. П. (1995). *Культура средних веков*. Символ – Air-Land.
- Лосев, А. Ф. (1993) Философия имени. В А. Ф. Лосев, *Бытие — Имя — Космос* (с. 613–801). Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1995а). История эстетических учений. В А. Ф. Лосев, *Форма — Стиль — Выражение* (с. 321–404). Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1995b). Философский комментарий к драмам Рихарда Вагнера. В А. Ф. Лосев, *Форма — Стиль — Выражение* (с. 667–731). Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1997а). Диалектические основы математики. В А. Ф. Лосев, *Хаос и структура* (с. 5–608). Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1997b). Некоторые элементарные размышления к вопросу о логических основах исчисления бесконечно-малых. В А. Ф. Лосев, *Хаос и структура* (с. 731–792). Мысль.
- Лосев, А. Ф. (2001). Дополнение к «Диалектике мифа» (фрагменты). В А. Ф. Лосев, *Диалектика мифа* (с. 233–402). Мысль.
- Муратова, К. М. (1988). *Мастера французской готики XII–XIII веков: Проблемы теории и практики художественного творчества*. Искусство.
- Оссовская, М. (1987). *Рыцарь и буржуа: Исследования по истории морали*. Прогресс.
- Саксонское зеркало. (1985). *Саксонское зеркало. Памятник, комментарии, исследования*. Наука.
- Сватко, Ю. И. (1993). Мир имени: явленность смысла. В Д. И. Руденко & Ю. И. Сватко, *Философия имени: в поисках новых пространств* (с. 3–68). Око.
- Сватко, Ю. И. (1994). Имя как Текст и Текст как Имя: лингвистические и лингвофилософские основания анализа [Докторская диссертация]. <http://www.dissercat.com/content/imya-kak-tekst-i-tekst-kak-imya-lingvist-i-lingvofilos-osnovaniya-analiza> (31907).
- Сватко, Ю. И. (2002). ...Між іншим, і «цивілізація жесту» (кілька штрихів до розуміння латинського християнського Середньовіччя як окремого культурно-історичного типу). У Ж.-К. Шмітт, *Сенс жесту на середньовічному Заході* (с. 5–117). Око.
- Сватко, Ю. И. (2009). Світ античного космосу і антична модель філософування: культурно-історичний та історико-філософський коментар. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 89, 5–11.
- Сватко, Ю. И. (2012). Методологічні засади європейського філософування в аспекті софійного синтезу. *Магістеріум*, 47, 3–27.
- Сватко, Ю. И. (2015). Міф про кредит у світлі тексту про кредит, або Вправа з прикладної філософії–2. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 167, 22–30.
- Сватко, Ю. И. (2017). Духовна безпека особистості в епоху «пост-»: її кордони і вороги. *Духовність особистості: методологія, теорія і практика. Збірник наукових праць*, 3 (78), 1, 168–193.
- Сватко, Ю. И. (2019). Культурно-символічні картини світу як предмет власне філософської рефлексії у світлі проекту відтворення історії Європи в «картинно» увиразнених онтологіях. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 4, 40–57.
- Сватко, Ю. И. (2020). Культурно-символічна картина світу латинського християнського Середньовіччя: онтологічний вимір. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 5, 26–59.
- Сватко, Ю. И. (2022). Культурно-символічна картина світу латинського християнського Середньовіччя: власне культурний вимір. Частина I. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 9–10, 76–88.
- Сватко, Ю. И. (2023а). Духовність особистості у світлі знання, риторичних образів часу та опанування власного майбутнього. Частина I. Освіта — держава — управління — світ проєктив. *Духовність особистості: методологія, теорія і практика*, 2 (106), 168–193.
- Сватко, Ю. И. (2023b). Комунікація з майбутнім і його привласнення в риторичних образах часу. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 11–12, 3–28.
- Федотов, Г. П. (1996). Феодальный быт в хронике Ламберта Ардрского. В *Собрание сочинений в 12 т.: Абеляр и статьи 1911–1925 гг.* (Т. 1, с. 275–300). Мартис.
- Adorno, Th. (1992). *Dialectique négative*. Édition Payot.
- Ariès, Ph. (1977). *L'homme devant la mort*. Édition Seuil.
- Aristóteles. (1998). *Metafisica. Edición trilingue por Valentín García Yebra*. Editorial Gredos.
- Aristóteles. (1999). *Ética a Nicómaco*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Bloch, M. (1982). *La société féodale*. Édition Albin Michel.
- Decretalium Gregorii Papae IX. (1881). *Decretalium Gregorii Papae IX. Compilatio. In Corpus iuris canonici. Pars secunda: Decretalium collectiones* (pp. 3–928). Ex officina Bernhardi Tauchnitz.
- Dyer, Ch. (1983). English Diet in the Later Middle Ages. In *Social Relations and Ideas: Essays in Honour of R. H. Hilton* (pp. 191–216). Cambridge University Press.
- Eco, U. (2007). *Storia della bruttezza a cura di Imberto Eco*. Bompiani.
- Hugo de S. Victore. (1854). *Eruditionis Didascalicae libri septem*. In J.-P. Migne. *Patrologiae Cursus Completus. Series Latin. Hugonis de S. Victore canonici regularis S. Victoris Parisiensis Opera omnia, CLXXVI (II)* (pp. 740–838). Apud J.-P. Migne editorem.
- Johannes Scotus Erigena. (1838). *De divisione naturae libri quinque*. Monasterii Guestphalorum.
- Le Goff, J. (2003). *L'Europe est-elle née au Moyen Age?* Édition du Seuil.
- Le Goff, J. (2008). *La Civilisation de l'Occident Medieval*. Éditions Flammarion.
- Lossky, V. (1980). *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*. Auber.
- Maritain, J. (1936). *Humanism intégral: Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*. Fernand Aubier — Éditions Mouton.
- Martin, F. (2013). *Money: The Unauthorized Biography*. The Bodley Head.
- Pérez-Reverte, A. (2004). *La Reyna del Sur*. Suma de Letras Argentina.
- Petrus Abelardus. (1831). *Petri Abelardi Dialogus enter Philosophum, Judaeum et Christianum*. Impensis Th. Chr. Fr. Enslin.
- Rabanus Maurus. (1900). *Rabani Mauri De institutione clericorum libri tres*. Verlag der J. J. Lentner'schen Buchhandlung.
- Sanctus Aurelius Augustinus Hipponensis. (1845). *S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Ad Margellinum De Civitate Dei contra paganos Libri viginti duo*. In J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latin* (Vol. 041 (VII), pp. 13–804). Apud Garnier fratres, editores.
- Sanctus Bonaventura. (1993). *Sancti Bonaventurae Itinerarium mentis in Deum*. Греко-латинський кабінет Ю. А. Шичалина.
- Sanctus Thomas Aquinas. (1922). *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Summa Theologica, Secunda secundae*. In *S. Thomae Aquinatis Summa Theologica* (IV, pp. 1–375). Marietti.
- Sanctus Thomas Aquinas. (1982). *Sancti Thomae de Aquino Quaestiones disputatae de malo*. In *Sancti Thomae de Aquino Opera*

- omnia. XXIII. Commissio Leonina; Librairie Philosophique J. Vrin.
- Sanctus Thomas Aquinas. (2006). *Summa Theologiae. Pars Prima. Quaestiones 1–64*. Издатель Савин С. А.
- Sanctus Thomas Aquinas. (2008). *Summa Theologiae. Pars Prima Secundae. Quaestiones 1–67*. Signum Veritates.
- S. Anselmus Cantuariensis. (1675). Sancti Anselmi Cantuariensis archiepiscopi dialogus, De casu diaboli. In G. Gerberon, *Sancti*
- Ancelmi ex Beccensi Abbate Cartuariensis Archiepiscopi Opera, nec non Eadmeri Monachi Cartuariensis Historia Novorum, et Alla Opuscula* (I, pp. 62–73). Lutetiae Parisiorum: sumprib. Ludovici Billaine et Ioannis du Puis.
- Thomas Aquinas. (2004). *Thomae Aquinatis Summae contra gentiles. Tomus primus. Librum continens primum*. Sancti Thomae Institutum.

References

- Bibliia. (2014). *Bibliia, abo Knyhy Sviatoho Pysma Starogo y Novoho Zapovity [The Bible, or The Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments]*. VBF “Skhidnoievropeiska humanitarna misiia” [in Ukrainian].
- Adorno, Th. (1992). *Dialectique négative*. Édition Payot.
- Ariés, Ph. (1977). *L’homme devant la mort*. Édition Seuil.
- Aristóteles. (1998). *Metafísica. Edición trilingue por Valentín García Yebra*. Editorial Gredos [in Greek, Latin and Spanish].
- Aristóteles. (1999). *Ética a Nicómaco*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales [in Spanish and Ancient Greek].
- Bitsilli, P. M. (1919). *Elementy srednevekovoi kultury. Chast 1, 2 [Constituents of Medieval Culture. Vol. 1, 2]*. Gnosis [in Russian].
- Bloch, M. (1982). *La société féodale*. Édition Albin Michel.
- Decretalium Gregorii Papae IX. (1881). Decretalium Gregorii Papae IX. Compilatio. In *Corpus iuris canonici. Pars secunda: Decretalium collectiones* (pp. 3–928). Ex officina Bernhardi Tauchnitz.
- Dyer, Ch. (1983). English Diet in the Later Middle Ages. In *Social Relations and Ideas: Essays in Honore of R. H. Hilton* (pp. 191–216). Cambridge University Press.
- Eco, U. (2007). *Storia della bruttezza a cura di Imberto Eco*. Bompiani.
- Fedotov, G. P. (1996). Feodaknyi byt v khronike Lamberta Ardrskogo [Feudal Life in the Cronicle of Lambert of Ardra]. In *Sobranie cochinenii v 12 tomakh: Abeliar i stati 1911–1925 gg.* (Vol. 1, pp. 275–300). Martis [in Russian].
- Granovskii, T. N. (1987). *Lectsii po istorii Srednevekovia [Lectures on Medieval History]*. Nauka [in Russian].
- Gurevich, A. Ya. (2002). Srednevekovye kak tip kultury [The Middle Ages as a Type of Culture]. In *Antropologiya kultury [Cultural Anthropology]* (1, pp. 39–55). OGI [in Russian].
- Hugo de S. Victore. (1854). *Eruditionis Didascalicae libri septem*. In J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latin. Hugonis de S. Victore canonici regularis S. Victoris Parisiensis Opera omnia, CLXXVI (II)* (pp. 740–838). Apud J.-P. Migne editorem.
- Johannes Scotus Erigena. (1838). *De divisione naturae libri quinque*. Monasterii Guestphalorum.
- Karsavin, L. P. (1995). *Kultura srednikh vekov [Culture of the Middle Ages]*. Simvol – AirLand [in Russian].
- Le Goff, J. (2003). *L’Europe est-elle née au Moyen Age?* Édition du Seuil.
- Le Goff, J. (2008). *La Civilisation de l’Occident Medieval*. Éditions Flammarion.
- Losev, A. F. (1993). *Filosofia imeni [The Philosophy of Name]*. In A. F. Losev, *Bytiie — Imia — Kosmos* (pp. 613–801). Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (1995a). *Filosofskii kommentarii k dramam Riharda Vagnera [Philosophical Commentary on the Dramas of Richard Wagner]*. In A. F. Losev, *Forma — Stil — Vyrazheniie* (pp. 667–731). Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (1995b). *Istoriia esteticheskikh uchenii [History of Aesthetic Doctrines]*. In A. F. Losev, *Forma — Stil — Vyrazheniie* (pp. 321–404). Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (1997a). *Dialekticheskie osnovy matematiki [Dialectical Foundations of Mathematics]*. In A. F. Losev, *Khaos i struktura* (pp. 609–730). Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (1997b). *Nekotorye elementarnye razmyshleniia k voprosu o logicheskikh osnovakh ischisleniia beskonechno malykh [Some Elementary Thoughts on the Question of the Logic Foundations of Infinitesimal Calculus]*. In A. F. Losev, *Khaos i struktura* (pp. 731–792). Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (2001). *Dopolneniia k dialektike mifa (fragmenty) [Additions to the “Dialectic of Myth” (Fragments)]*. In A. F. Losev, *Dialektika mifa* (pp. 233–402). Mysl [in Russian].
- Lossky, V. (1980). *Essai sur la théologie mystique de l’Église d’Orient*. Auber.
- Maritain, J. (1936). *Humanism intégral: Problèmes temporels et spirituels d’une nouvelle chrétienté*. Fernand Aubier — Éditions Montaigne.
- Martin, F. (2013). *Money: The Unauthorized Biography*. The Bodley Head.
- Muratova, K. M. (1988). *Mastera frantsuzskoi gotiki XII–XIII vekov: Problemy teorii i praktiki khudozhestvennogo tvorchestva [Masters of French Gothic XII–XIII Centuries: Theory and Practice of Art]*. Iskusstvo [in Russian].
- Ossovskaiia, M. (1987). *Rytsar i burzhua: Issledovaniia po istorii morali [The Knight and the Bourgeois: Studies in Moral History]*. Progress [in Russian].
- Pérez-Reverte, A. (2004). *La Reyna del Sur*. Suma de Letras Argentina.
- Petrus Abelardus. (1831). *Petri Abelardi Dialogus enter Philosophum, Judaeum et Christianum*. Impensis Th. Chr. Fr. Enslin.
- Rabanus Maurus. (1900). *Rabani Mauri De institutione clericorum libri tres*. Verlag der J. J. Lentner’schen Buchhandlung.
- Saksonskoe zertsalo. (1985). *Saksonskoe zertsalo. Pamiatniki, komentarii, issledovaniia [Sachsenspiegel. Literary Monuments, Comments, Research]*. Nauka [in Russian].
- Sanctus Aurelius Augustinus Hipponensis. (1845). *S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Ad Margellinum De Civitate Dei contra paganos Libri viginti duo*. In J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latin* (Vol. 041 (VII), pp. 13–804). Apud Garnier fratres, editores.
- Sanctus Bonaventura. (1993). *Sancti Bonaventurae Itinerarium mentis in Deum*. Greko-latinskii kabinet Yu. A. Shichalina [The Greek-Latin study of Y. A. Shichalin] [in Latin and Russian].
- Sanctus Thomas Aquinas. (1922). *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Summa Theologica, Secunda secundae*. In *S. Thomae Aquinatis Summa Theologica* (IV, pp. 1–375). Marietti.
- Sanctus Thomas Aquinas. (1982). *Sancti Thomae de Aquino Quaestiones disputatae de malo*. In *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia. XXIII. Commissio Leonina; Librairie Philosophique J. Vrin*.
- Sanctus Thomas Aquinas. (2006). *Summa Theologiae. Pars Prima. Quaestiones 1–64*. Izdatel Savin S. A.
- Sanctus Thomas Aquinas. (2008). *Summa Theologiae. Pars Prima Secundae. Quaestiones 1–67*. Signum Veritates.
- S. Anselmus Cantuariensis. (1675). *Sancti Anselmi Cantuariensis archiepiscopi dialogus, De casu diaboli*. In G. Gerberon, *Sancti Ancelmi ex Beccensi Abbate Cartuariensis Archiepiscopi Opera, nec non Eadmeri Monachi Cartuariensis Historia Novorum, et Alla Opuscula* (I, pp. 62–73). Lutetiae Parisiorum: sumprib. Ludovici Billaine et Ioannis du Puis.
- Svatko, Yu. I. (1993). *Mir imeni: iavlennost smysla (Eshcho odna popytka osmysleniia filosofii imeni) [The World of Name: Manifestation of Meaning (Another Attempt at Comprehending*

- the Philosophy of Name)]. In D. I. Rudenko & Yu. I. Svatko, *Filosofia imeni: v poiskakh novykh prostranstv* (pp. 3–68). Oko [in Russian].
- Svatko, Yu. I. (1994). *Imia kak tekst i Tekst kak Imia: lingvisticheskie i lingvofilosofskie osnovaniia analiza [Doktorskaia dissertatsiia]* [*Name as Text and Text as Name: Linguistic and Linguistophilosophical Basics of Analysis (Doctoral dissertation)*]. <http://www.dissercat.com/content/imya-kak-tekst-i-tekst-kak-imya-lingvist-i-lingvofilos-osnovaniya-analiza> (31907) [in Russian].
- Svatko, Yu. I. (2002). ...Mizh inshym, i “tsyvilizatsiia zhestu” (kilka shtrykhiv do rozuminnia latynskoho khrystyianskoho Seredniovichchia iak okremoho kulturno-istorychnoho typu) [Inter alia, “Civilisation of Gestures” (Some Traits to Understanding of Cristian Latin Middle Ages as a Specific Cultural and Historical Type)]. In Zh.-Kl. Shmitt, *Sens zhestu na seredniovichnomu Zakhodi* (pp. 5–117). Oko [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2009). Svit antychnoho kosmosu i antychna model filosofuvannia: kulturno-istorychnyi ta istoryko-filosofskyi komentar [The World of the Antique Cosmos and the Antique Model of Philosophizing: a Cultural-Historical and Historical-Philosophical Comment]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofia ta relihiieznavstvo [NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies]*, 89, 5–11 [in Ukrainian and English].
- Svatko, Yu. I. (2012). Metodolohichni zasady yevropeiskoho filosofuvannia v aspekti sofiinoho syntezy [Methodological Foundations of the European Philosophizing in the Aspect of Sophysical Synthesis]. *Mahisterium*, 47, 3–27 [in Ukrainian and English].
- Svatko, Yu. I. (2015). Mif pro kredyt u svitli tekstu pro kredyt, abo Vprava z prykladnoi filosofii–2 [The Myth of Credit in the Light of Text on Credit, or An Exercise in Applied Philosophy–2]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofia ta relihiieznavstvo [NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies]*, 167, 22–30 [in Ukrainian and English].
- Svatko, Yu. I. (2017). Dukhovna bezpeka osobystosti v epokhy “post-”: yii kordony i vorohy. *Dukhovnist osobystosti: metodolohiia, teoriia i praktyka [Spirituality of a Personality: Theory, Methodology and Practice]*, 2 (106), 168–193 [in Ukrainian and English].
- Svatko, Yu. I. (2019). Kulturno-symvolichni kartyny svitu yak predmet vlasne filofsokoi refleksii u svitli proektu vidtvorennia istorii Yevropy v “kartynno” uvyraznenykh ontolohiakh [Cultural-Symbolic Pictures of the World as a Subject of the Philosophical Reflection Proper, in the Light of the Project of Reproducing the History of Europe in ‘Picturesquely’ Expressed Ontologies]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofia ta relihiieznavstvo [NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies]*, 4, 40–57 [in Ukrainian and English].
- Svatko, Yu. I. (2020). Kulturno-symvolichna kartyna svitu latynskoho khrystyianskoho Seredniovichchia: ontolohichni vymir [Cultural-Symbolic World Picture of the Latin Christian Middle Ages: the Ontological Dimension]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofia ta relihiieznavstvo [NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies]*, 5, 26–59 [in Ukrainian and English].
- Svatko, Yu. I. (2022). Kulturno-symvolichna kartyna svitu latynskoho khrystyianskoho Seredniovichchia: vlasne kulturnyi vymir. Chastyna I [Cultural-Symbolic World Picture of the Latin Christian Middle Ages: the Cultural Dimension proper. Part I]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofia ta relihiieznavstvo [NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies]*, 9–10, 76–88 [in Ukrainian and English].
- Svatko, Yu. I. (2023a). Dukhovnist osobystosti u svitli znannia. ryto-rychnykh obraziv chasu ta opanuvannia vlasnoho maibutnioho. Chastyna I. Osvita — derzhava — upravlinnia — svit proektiv [Spirituality of Personality in the Light of Knowledge, Rhetorical Images of Time, and Mastering One’s Own Future. Part I. Education — State — Governance — World of Projects]. *Dukhovnist osobystosti: metodolohiia, teoriia i praktyka [Spirituality of a Personality: Theory, Methodology and Practice]*, 2 (106), 168–193 [in Ukrainian and English].
- Svatko, Yu. I. (2023b). Komunilatsiia z maibutnim i yoho pryvlasnenia v ryto-rychnykh obrazakh chasu [Communication with the Future and its Appropriation in the Rhetorical Images of Time]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofia ta relihiieznavstvo [NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies]*, 11–12, 3–28 [in Ukrainian and English].
- Thomas Aquinas. (2004). *Thomae Aquinatis Summae contra gentiles. Tomus primus. Librum continens primum*. Sancti Thomae Institutum.

Yuriy Svatko

CULTURAL-SYMBOLIC WORLD PICTURE OF THE LATIN CHRISTIAN MIDDLE AGES: THE CULTURAL DIMENSION PROPER. PART II “THE CULTURE OF ECONOMIC MANAGEMENT. AN INTRODUCTION”

The present paper is the third of the four ‘picture’ publications envisaged by the author for this journal to reproduce the cultural and symbolic picture of the world of the Latin Christian Middle Ages in its modern interpretation. The first such ‘picture’ was devoted to the ontological dimension of the age; the second one — to the actual cultural dimension, but with an emphasis on the culture of governance; in the third one, attention is drawn to the culture of management in ‘problematic economic zones’ of subsistence economy. The last of these ‘zones’, namely the attitude of medieval man to the land, together with the spiritual culture of the time, shall be the topic of the final, fourth publication.

The Preamble outlines the emotional background, the author’s motives that called this text to life, as well as the philosophical and methodological research tools.

At the beginning of the main text of the paper, the very subject of economics and the economic specifics of feudalism and feudal economic management are elaborated; it is proposed to examine thematically the two latter phenomena under a special dimension — as components of the symbolic and personal culture of feudal, specifically onto-economic, relations.

In § 1, the ‘problematic economic zone No. 1’ is considered — that of relations between people regarding the production/extraction of things for their consumption/use, and a conclusion is drawn about the impossibility of slavery as an economic ideal for the age, as well as about the special, intimate and personal na-

ture of human relations, which provide extra-economic coercion as an economic management tool.

In § 2, the 'problematic economic zone No. 2' is presented – that of the things and a person's attitude towards them. The specifics of the medieval understanding of the authenticity of a thing in its connection to the Creator and the economic significance of the 'double utilitarianism' of things — as 'horizontal' companions of needs and 'vertical' signs on the 'scale of salvation' are determined.

In § 3, the 'problematic economic zone No. 3' is exposed — that of a person's attitude to work and the consumer ideal of the age, where the former is defined as directly personal, and the latter comes to life in the onto-economic idea of subsistence, turned to the Christian virtue of temperance/moderation.

In § 4, the 'problematic economic zone No. 4' is analyzed — that of the attitude of a person to money in the aspect of disdain for monetary transactions and the problem of usury.

The Epilogue summarizes the progress and outlines the thematic plan for the final part of this series of the author's original publications.

Keywords: God, world; Europe; cultural-symbolic world pictures; Latin Christian Middle Ages; philosophy, history, culture; model, symbol, myth, personality; Absolute Idea, Revelation, Christianity, Creator, creation, creature, salvation, sin, malady, contingency; dwarf; Nature; slavery, feudalism, seigneur, vassal, serf; economic, onto-economic, extra-economic coercion, subsistence economy, intimacy, thing, craft, labor, temperance, moderation, subsistence, money, land.

Матеріал надійшов 30.08.2024



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)

НІМЕЦЬКИЙ РОМАНТИЗМ ЯК ІСТОРИЧНИЙ І ФІЛОСОФСЬКИЙ ФЕНОМЕН: СПРОБА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

У статті запропоновано інтерпретацію філософії романтизму як історичного та філософського феномену з огляду на сучасні дослідження. Показано, що аналіз романтичної традиції виявляється актуальним у контексті сучасних тенденцій до перегляду класичного історико-філософського канону. Запропоновано відрізнити романтизм як філософський феномен від історико-культурологічного. Конкретно, романтизм як філософський феномен локалізується в Німеччині кінця XVIII ст., тимчасом як про його множинні національні та частові варіації треба говорити в контексті ширшого історико-філософського феномену. Показано, що романтизм як філософське явище має засновки у літературній суперечці старих і нових. Однак центральними для цієї течії є екзистенційні, політичні та епістемологічні ідеї. Зокрема, представники філософії романтизму «радикалізують» Просвітництво, пропонуючи оригінальні концепції індивідуальності (автентичність, *Buildung*), суспільства (нова міфологія), а також культури (протиставляючи її цивілізації). З огляду на це, романтизм викликає зацікавлення як один із перших проявів критичної реакції на модерне суспільство та проблеми, які постають у процесі індустріалізації та урбанізації. Ба більше, він також містить у собі засновки континентальної традиції філософування, що спрямована на критичне ставлення до сучасності. У статті також розглянуто інтерпретації романтизму у Річарда Рорті та Чарльза Тейлора. Показано, що для обох важливість романтизму зумовлюється його наголосом на першості уяви перед розумом. Ця ідея не тільки підважує класичну раціональну традицію, а й прокладає шлях до нової концепції індивідуальності та суспільства в умовах змінності історичного буття. Конкретно вона знаходить продовження у зв'язку з ідеєю самопокладання суб'єкта в умовах кінцевості існування, орієнтації філософії на майбутнє та створення нових соціальних практик.

Ключові слова: романтизм, прагматизм, автентичність, *Buildung*, модерність, Просвітництво, уява, раціональність, поезія, культура, філософія, історія філософії, естетика, континентальна філософія.

Романтизм як історичний і філософський феномен: спроба інтерпретації

У науковому середовищі романтизм заведено досліджувати з погляду або літературознавства, або історії політичних течій. Проте треба визнати, що ця течія також не була позбавлена специфічного філософського потенціалу, важливість якого часто залишалася поза увагою. Певні кроки в реактуалізації філософії романтизму можна знайти у дослідників англomовної традиції, як-от Ісає Берлін, Чарльз Тейлор, Річард Рорті, Фредерік Байзер, Майкл Фостер, що писали про зазначену традицію саме в контексті її історичної значущості, а не тільки локального та специфічного феномену. Ба більше, в німецькому контексті треба відзначити таких класичних авторів, як Ернст Кассілер, Ніколай Гартман і Ганс-Георг Гадамер, а також більш сучасного

автора, Манфреда Франка з його монографією *Unendliche Annäherung*. Наявність такої кількості дослідників свідчить на користь того, що філософську романтичну традицію можна розглядати як окремих філософський феномен, що залишив свій внесок в історії ідей. Це виявляється особливо актуальним, якщо взяти до уваги перегляд філософського канону та тенденцію до інклюзивності історико-філософських досліджень, що ще з 1960-х років спостерігається в англomовному світі. Як зазначає Вадим Менжулін, «на зміну звичній історії філософії, зорієнтованій передовсім на вивчення найвидатніших представників західної думки, зазвичай — чоловіків за статтю, приходять значно більш інклюзивний історико-філософський канон, який включає значно ширше коло мислителів, представників різних культур і типів філософування» (Менжулін, 2022, с. 51). Дослідження

романтизму як окремого історичного і філософського феномену долучається до цієї тенденції. Що, своєю чергою, окреслює потребу підходити до дослідження цього феномену радше в жанрі «інтелектуальної історії» Річарда Рорті, що дало б змогу менше зважати на те, до кого саме — наприклад, філософів, поетів чи літераторів — відносити представників романтичної традиції, а скоріше розкривало б інтелектуальне життя цього періоду — «хто такі інтелектуали» і якою була їхня взаємодія з суспільством (Rorty, 2021, с. 65). Однак визнання за романтичною традицією окремої філософської значущості ставить декілька запитань, пов'язаних як із визначенням її часово-просторової локалізації, так і з виокремленням характерної для неї смислової особливості. Надання відповідей на ці запитання порушує низку нових, пов'язаних зі свідомими або несвідомими впливами цієї течії на подальшу філософську традицію. Іншими словами, якщо визначати романтизм не як локальний маргінальний феномен, він мав або залишити свій внесок в історії разом з іншими філософськими течіями, або принаймні запропонувати такі ідеї, що отримали рецепції в іншому історичному контексті.

У цій статті здійснено спробу відповісти на окреслені запитання, що має як історіографічну, так і практичну цінність, оскільки це дасть можливість не тільки заповнити прогалини в історичних дослідженнях, а й окреслити поле для нових. Послідовність викладу відповідно буде такою. По-перше, запропонувати можливу інтерпретацію романтизму як історико-філософського феномену у його часово-просторовій локалізації та проблем, які виникають щодо цього визначення. По-друге, окреслити специфічні смислові особливості романтизму та його можливу концептуалізацію. По-третє, розглянути сучасні інтерпретації романтизму як філософського феномену на прикладі двох інтерпретацій — Річарда Рорті та Чарльза Тейлора. Окреслити специфічні рецепції та впливи романтизму, які б дали змогу казати про його важливість у контексті ширшої філософської традиції.

Романтизм як історичний і філософський феномен та проблема історико-філософського канону

Щодо правдивості історичних досліджень окремих великих течій повсякчас виникає велика кількість питань. Достатньо лише звернутися до історіографії Просвітництва, щоби зрозуміти, наскільки проблематичним може бути питання

про окреслення певної епохи, як в історичному, так і у філософському значенні.

До середини ХХ ст. Просвітництво сприймали як одноманітний рух, корені якого лежали в працях англійських авторів і який досяг кульмінації у Франції під час видання «Енциклопедії». В його інтерпретації постійно панувало однобічне ставлення, що або зводило його до найважливішого історичного періоду нового часу, або критикувало як найбільш небезпечне. Однак із 1960-х років ця концепція зазнала значних змін. Було видано багато праць про різноманіття Просвітництва, його численні варіації та «просвітництва» у множині, враховуючи їхній національний культурний контекст і специфічний дискурс. Варто згадати роботи таких дослідників, як Франко Вентурі, Даніель Рош, Юрген Габермас, Маргарет Джейкоб і Роберт Дарнтон. Вони зміщують акцент із магістральних авторів і провідних філософів Просвітництва на дослідження ідейного змісту цього руху, його зв'язку з трансформацією публічної сфери, історією читання та соціально-економічними процесами.

У контексті кризи інтерпретацій Просвітництва та знецінення самого терміна, Дарнтон запропонував специфічний підхід до дослідження цього періоду, який міг би бути корисним і для вивчення множинності інтерпретацій романтизму. Він запропонував локалізувати Просвітництво як рух і кампанію філософів-інтелектуалів, представників «Літературної республіки», що мали на меті «змінити уми й реформувати інституції» у Парижі першої половини ХVIII ст. (Darnton, 1991, р. 6). Проте він не обмежував сам просвітницький рух лише цим періодом, підкреслюючи, що після 1750 р. ідеї вузького кола французьких інтелектуалів починають поширюватися, набуваючи різних спрямувань і знаходячи нові джерела (Darnton, 1991, р. 7). У такий спосіб Просвітництво можна розглядати як рух із власним ідейним ядром, центром і часово-просторовою локалізацією, який не обмежується лише центральними фігурами та їхніми думками, але й не підважує їхньої важливості.

Що ж до вивчення романтизму, то, як уже було зазначено, до цього явища найкраще було б застосувати підхід інтелектуальної історії. Відповідно, необхідно визначити, ким були й чого прагнули представники романтичної традиції. Якщо дотримуватися підходу Дарнтон, то доведеться розділити це питання на дві частини: відокремити центральні постаті від послідовників, або романтизм як філософський феномен від культурно-історичного.

Ідейним центром романтизму можна визнати Німеччину на межі XVIII — XIX ст., конкретно з літа 1796 р. до літа 1801 р. Ідейними представниками цього періоду, що відомий як *Frühromantik*, були Фрідріх Шлегель, Август Вільгельм Шлегель, Новаліс (Фрідріх фон Гартенберг), Фрідріх Шлеєрмахер, Фрідріх Шеллінг, молодий Георг Вільгельм Фрідріх Гегель та Фрідріх Гельдерлін.

Така локалізація, однак, не заважає говорити про романтизм як про ширший рух ідей, що може бути простежений від 1760 до 1848 р., як період, що охоплює роботи Йоганна-Георга Гаманна та Йоганна-Готфріда Гердера як ідейних натхненників багатьох романтиків, і закінчується періодом Весни народів, коли період літературного та політичного романтизму добігає свого кінця. За такого підходу романтизм уже можна сприймати достатньо широко: як літературний і часто політичний напрям, що характеризувався певним набором ідей, поширився далеко за межі Німеччини й оприявнився у своїх локальних формах в інших державах. Це дає змогу говорити про численні «романтизми» зі своїми контекстуальними і національними особливостями, об'єднаними родинною подібністю, наприклад про французький, італійський, британський, польський чи український. Мало того, це дає змогу додати до розгляду ідейного багатства романтизму й таких авторів, як Вільям Вордсворт, Самуель Тейлор Колридж, Томас Карлайль, Персі Шеллі, що в англомовній філософській традиції зазвичай відіграють навіть більшу роль, якщо йдеться про дослідження романтизму, ніж німецькі автори.

А проте в подальшому розгляді основну увагу буде надано окресленню центрального ідейного ядра романтизму, що його було визнано за Німеччиною, зважаючи на різноманітність проявів цього руху. Залишається, однак, уточнити, що саме дає можливість говорити як про унікальність цього руху, так і про його специфічну філософську значущість. Попередньо необхідно сформулювати декілька тез, що допоможуть концептуалізувати романтизм як філософський феномен.

По-перше, романтизм не варто розглядати лише як літературний і естетичний феномен, оскільки насправді літературу та естетику розглядали в романтизмі у зв'язку з ширшим колом моральних, політичних і епістемічних питань. Це яскраво продемонстрував Фредерік Байсер, розбираючи поняття «романтичної поезії» у роботі «Романтичний імператив» (2005), у якій «романтичне» у працях Фрідріха Шлегеля постає

як концепт на позначення естетичного та морального, що може виражатися як у літературі, музиці чи скульптурі, так і в науці чи самому житті. Фактичний літературний твір, як і фактична поезія як літературна форма, насправді важив не дуже багато, хоча саме літературна дискусія навколо *querelle des Anciens et des Modernes* була поштовхом для романтичних пошуків.

По-друге, в центрі романтичного вчення лежить прагнення до автентичності (повноцінного вираження індивідуальності через *Bildung*): людина повинна жити поетично, тобто виявляти свою креативність і здатність до творіння, прагнути цілісності та унікальності. Частково це можна описати як ідею *nature as a source*, коли людина шукає моральні джерела у природі та її вираженні в особистості, слугуючи вираженням процесу самоосягнення духу, як про це пише Чарльз Тейлор у «Джерелах себе» (1992). А з іншого боку, найкращим вираженням тут є ідеал *American Scholar*, що його можна знайти у відповідному есеї Ральфа Емерсона, де людина, що прагне самовдосконалення та пізнання, прагне істини задля поширення її з людством. Це підважує питання про ставлення романтиків до Руссо, оскільки останній орієнтується на природний стан, а у романтиків діяльність спрямована на сьогодення та майбутнє, коли повернення неможливо і потрібен рух до нової епохи.

По-третє, романтизм є реакцією на модерне масове суспільство раннього капіталізму, що стало внаслідок індустріалізації та урбанізації. У цьому плані як на індивідуальному, так і на політичному рівні він намагається протистояти таким тенденціям, як атомізація і механізація суспільства, поширення комерційної утилітарної етики, матеріалізму та егоїзму, відокремлення людей одне від одного (від культури) і від природи. І так само як на індивідуальному рівні романтизм виступає за возвеличення автентичності та прагнення до цілісної реалізації людини, так і на політичному рівні він виступає з прагненням до настання органічної спільноти, що тримається на любові та братерстві між вільними та рівними індивідами, де всі відчувають дотичність до соціального цілого. Отже, й автентичність має проявлятися через занурення в соціальний та культурний контекст.

У цьому сенсі романтики були консерваторами, оскільки орієнтувалися на досвід середніх віків і у сучасності бачили лише єдність розрізнених індивідів, що не об'єднані певними універсальними ідеалами. Хоча при цьому їхня концепція не була ностальгічною. Вона базувалася радше на специфічній історичній концепції,

натхненній Йоганном-Готфрідом Гердером, про те, що кожна епоху потрібно розглядати в її унікальності та часовій і ціннісній орієнтації. Романтики дотримувалися реформістського погляду, що припускав і пророкував настання нового порядку, який би мав у собі духовність, притаманну середньовіччю, але базувався б на нових засадах. А саме — виходив би з ідеї «універсальної прогресивної поезії» — певного духовного стану, за якого наука та мистецтво, природа та культура б не протиставлялися одна одній, а існували у формі великого синтезу. Це добре можна побачити на прикладі пророкування нової міфології у Шеллінга чи Фрідріха Шлегеля, а також у так званій «Найпершій системі трансцендентального ідеалізму», яку приписують Гегелю.

По-четверте, концептуалізуючи романтизм, можна було б сказати, що він намагався відродити народну культуру, оскільки вперше сформував уявлення про необхідність народної національної освіти, звертаючись до народної глибокої культури як опозиції до культури комерційної. Звідси виникає нова ідея протиставлення культури і цивілізації (до цього йшлося тільки про суперечку нових і старих, природного і цивілізованого). В романтизмі вперше зайшла мова про протиставлення народної культури (що живиться природністю, однак не є природним станом) сучасній цивілізації, яка постає на засадах корисності та ефективності.

Зрештою, треба сказати, що романтизм не настільки радикально відрізняється від епохи Просвітництва за своїми основними прагненнями, як це зазвичай вважають. Автори-романтики жили і творили в тих умовах, що їх сформувала минула доба, — з культурою салонів, кав'ярень, періодичних видань, академій, бібліотек, із популяризацією науки та республіканських ідей, із поширенням рівня писемності та доступності освіти. Вони не відкидали ані уявлення про необхідність соціальних і політичних змін, ані необхідності розвитку науки, ані ідеї *Buildung*, що не дає зарахувати цю течію до ірраціоналістів. Однак романтики намагалися переосмислити ці ідеї так, щоби повернути індивіду та суспільству «втрачену цілісність» — зв'язок із природою та традицією.

Те саме стосується й ідеї прогресу. Позиції романтиків і просвітників тут різняться, але ані ті, ані ті не відкидали уявлення про можливість поступового покращення соціальних умов. Перші не поділяли віри, характерної для таких авторів, як д'Аламбер, у лінійний поступовий рух, що завдячує розуму, — технічний, моральний і культурний, який повинен позбавити люд-

ства страждань, відкрити істину про світ, привести до розв'язання суспільних і політичних проблем та покращити звичаї. Для них доволі очевидною була радикальна відмінність між науковим прогресом і розвитком моральності. Ці дві сфери можуть перетинатися чи доповнювати одна одну, але ніколи одна не зможе повністю визначити іншу, оскільки технічний поступ не тільки не приводить до позитивного впливу на звичаї, а й часто тільки спричиняє їхній занепад. А проте не варто звинувачувати романтиків у безплідній ностальгії за минулим часом чи первинним станом, оскільки окрім поцінування минулого романтики також усвідомлювали унікальність кожного окремого часу, що має свої ціннісні орієнтири. Вони не пропонували повернутися у минуле, але заохочували взяти з нього те основне, що особливо необхідно для розвитку моралі, та інтегрувати це у проєкт майбутнього. Майбутнє, у такий спосіб, має поставати як оновлене минуле, з чим пов'язано поширене використання циклічної моделі для пояснення історичних процесів. Того, що Володимир Єрмоленко, використовуючи термінологію Баланша, називає палінгенезією у «Плинних ідеологіях» (2022) — повернення або переродження чогось майже забутого і померлого.

Повертаючись до ідеї прогресу, можна зробити висновок, що романтики не відкидали можливості поступових змін, виходячи з минулих досягнень. Вони гадали, що суспільство повинно розвиватися морально і технічно, але не вважали, що технічний прогрес автоматично призведе до морального покращення. Ці два процеси є паралельними, і якщо розсудок повинен відкривати нові шляхи для досягнення істини про фізичний світ, то моральна історія повинна прогресувати через періоди спадів і підйомів.

Хоча, як визнавали самі романтики, їхні ідеали майбутнього здебільшого залишалися на рівні пророцтв і прагнень. Щодо цього можна згадати вдале визначення романтичного Людвіга Улянда як «передчуття нескінченного у видимому та уявному» (Улянд, 2003, с. 458). А проте, саме прагнення нового-старого майбутнього, яке проявляється у мистецтві, науці чи політиці, надає важливості романтизму з погляду історії філософії.

Романтизм як філософський феномен: історична реконструкція

Як уже було зазначено, романтизм виникає як реакція на модерне суспільство, що зазнало впливу індустріалізації та урбанізації. І через це

деякі автори говорять про романтизм як про певний «антикапіталістичний» світогляд. Наприклад, у таких сучасних працях, як *Romanticism Against the Tide of Modernity* (2000), *Romantic Anti-capitalism and Nature* (2019) Мішеля Льові і Роберта Сейра, романтизм розглядають як антикапіталістичну або антимодерну течію, яка знайшла своє вираження в емансипативному потенціалі та екологічній думці, притаманних роботам франкфуртців. Зрештою, згадані автори доходять висновку, що базовою характеристикою романтизму є його антимодерність у сенсі подолання відчуження та об'єктивації людини в контексті ліберального капіталістичного суспільства, масової політики та модерної суб'єктивності; також романтизм може слугувати практикою, спрямованою на підтримку екологічного руху і мультикультуралізму.

Однак така характеристика романтизму видається привабливою лише в контексті неомарксистської теорії. Визначення романтизму як антикапіталізму є дуже широким і зовсім не дає змоги виокремити романтизм як певний історико-філософський феномен, зводячи його лише до певної світоглядної настанови, яка може проявлятися у будь-яких політичних та економічних формах, існуючи відокремлено від історичного контексту.

З іншого боку, якщо не зводити романтизм до «світогляду», інші характеристики, які окреслюють зазначені автори, видаються достатньо переконливими. Справді, романтизм у багатьох аспектах звертався до політичної та моральної проблематики, проблематизуючи проблеми культури, літератури та релігії саме у цьому зв'язку, як це, наприклад робить Новаліс у творі «Християнство, або Європа», або Август Вільгельм Шлегель у лекції «Загальний огляд сучасного стану німецької літератури». Критика стану літератури у цих авторів постійно переходить в обговорення теперішньої ситуації у сфері звичаїв та моралі, особливо поєднуючись з критикою просвітництва, панування комерції, егоїзму та зменшенням рівня свободи, почуття братерства та єдності, які панують у сучасності. Іншими словами, це проявилось у романтичній критиці сучасної «механістичної епохи» (*Age of Machinery*), як її підсумував Томас Карлайл¹.

Засновки такої критики, що поєднувала б у собі розбір літературних, моральних і політич-

них питань, можна знайти у Гердера. Зокрема, у праці «Про вплив поетичного мистецтва на звичаї народів в давні та нові часи», а також у «Калігоні» (*Calligone*) він провадить думку про те, що мистецтва наділені здатністю створювати й підтримувати звичаї та мораль. Для нього паралельний процес централізації влади з насадженням механістичного порядку призводив до зменшення свободи й відповідного занепаду поезії з її життєвим впливом. Ця теза має бути зрозумілою в контексті того, що було сказано про Просвітництво, й ще краще має розкритися, якщо до цього долучити розгляд літературної суперечки давніх і нових.

Як уже було зазначено, неправильно зводити обговорення відношення Просвітництва та романтизму до простого протиставлення «раціоналізму» та «іраціоналізму». Скоріше останнє треба сприймати за певне продовження першого — як «радикальне Просвітництво», але зовсім не у тому значенні, у якому цей вислів зазвичай використовують. Ідеться про те, що романтизм намагався реактуалізувати питання про існування «духовного (морального) рівня» буття, постійно вдаючись до опозицій «поверхневого» та «глибокого», сприймаючи Просвітництво як «пласке» й недостатньо радикальне. Найкраще це сформульовано в іронічній заувазі про те, що Просвітництво займається не просвітою, а «освітленням» того, що вже було відомо (Шлегель, 2003а, с. 168). Натомість, романтизм пропонував вивести питання про моральне та інтелектуальне вдосконалення людства на вищій рівень, запропонувавши нову концепцію *Building*, індивідуальності та суспільства, що б зважала б на необхідність підвищення рівню технічного прогресу, але здебільшого концентрувалася на питаннях, що стосуються «гуманітарної», тобто духовної сфери (*Geisteswissenschaft*).

Що стосується суперечки нових і старих, то тут треба зауважити, як саме романтизм доклався до обговорення цього питання. Як відомо, сама ця суперечка постала з протиставлення античного мистецтва з відповідними правилами жанру сучасному мистецтву, що зверталось до інших тем і проблем і відступало від правил укладання творів, як це було окреслено у «Поетиці» Аристотеля. В інших термінах можна казати про протиставлення «класичного», або «об'єктивного», мистецтва з «новим» і «цікавим». Саме так про це писав Фрідріх Шлегель, чий шлях видається особливо цікавим, оскільки він відображає певну еволюцію поглядів, яку проходить романтизм.

¹ Thomas Carlyle's, *Signs of the Times* (1829): "Were we required to characterise this age of ours by any single epithet, we should be tempted to call it, not an Heroical, Devotional, Philosophical, or Moral Age, but, above all others, the Mechanical Age. It is the Age of Machinery, in every outward and inward sense of that word".

У своїй ранній праці «Про вивчення грецької поезії» (написаній у 1795 р. і опублікованій у 1797 р.) Ф. Шлегель протиставляє старе мистецтво новому («цікавому»), що характеризується відчуттям незадоволеної туги, змішанням науки й мистецтва, змішанням жанрів, шануванням генія, відмовою від загального за формою й змістом на користь цікавої індивідуальності, дисонансу й рими. В основній частині цієї роботи він очевидно схиляється до позитивної оцінки «класики» на протигагу «цікавого», з огляду на стрункність стилю та моральні ідеї, що характеризують ці твори. Однак його позиція зазнала змін після прочитання праці Фрідріха Шиллера «Про наївну та сентиментальну поезію», що була опублікована у 1795 р. В цій праці «сентиментальна» поезія була відмежована від «наївної» з погляду дуже подібного набору характеристик, але в дусі захисту її як рівноцінної. Своєю чергою, це відобразилося в передмові, яку згодом Фрідріх Шлегель додав до «Про вивчення грецької поезії». Під явним впливом есе Шиллера, він перейшов до набагато прихильнішого ставлення до «цікавої» поезії, вважаючи її такою ж обґрунтованістю та цінністю, як «класичну». Згодом, як можна простежити в «Атенських фрагментах», він, навпаки, почав надавати цьому виду поезії в контексті сучасного ще більшого значення, висуваючи його на перший план стосовно «класичного», оскільки багато характеристик «нового» перейшло до складу «романтичного» мистецтва (Forster, 2010, р. 12). Проте треба зазначити, що не тільки вплив Шиллера відіграв тут значну роль. Фрідріх Шлегель багато в чому орієнтувався на роботи Гердера — особливо на його ідеї стосовно історії та мистецтва Шекспіра. Зокрема, його, Гердера, оригінальною ідеєю у сфері історії стало твердження про необхідність визнання унікальності культур. Іншими словами, він запропонував застосовувати для дослідження інших часів і народів метод своєрідної історичної (герменевтичної) реконструкції: оцінювати представників певної традиції відповідно до специфічного контексту, у якому їм довелося жити та діяти. Тобто оцінювати античність або середньовіччя з їхніми численними проявами не з позиції сучасності, а у їхній унікальній якості.

Звичайно, в такій парадигмі протиставлення «класичного» та «цікавого» в літературі, або «природного» та «сучасного», як про це писав Руссо, було позбавлене сенсу. Оскільки до сучасності просто неможливо було б застосувати античні правила та ідеали, адже вони були важливими саме для свого часу й втратили як свій

сенс, так і свою привабливість для сучасників. Саме з цим був пов'язаний такий поширений осуд німецькими романтиками французьких театрів, що намагалися не відходити від прийнятих канонів. До цього долучився також і молодий Гете, що також надихався ідеями Гердера і саме через останнього познайомився і почав захоплюватися Шекспіром. Шекспір відіграв для Гете важливу роль, відкривши шлях до звільнення з «буцегарні трьох єдностей»: часу, дії та простору, що їх запропонував Аристотель для театру (Гете, 2003, с. 84). Відповідні думки також прийняв і Фрідріх Шлегель.

Можна підсумувати, що суперечка давніх і нових для романтиків завершилася тим висновком, що повернення до минулого є неможливим, а сучасний митець, зрештою, повинен зважати на ту епоху, в якій йому доводиться творити. Романтизм від цього не позбавляється ностальгічної налаштованості, оскільки він схильний із приязню дивитися на минуле, підсвічуючи його позитивні елементи, особливо порівняно з сучасністю. А проте це уявлення доволі чітко пов'язується з усвідомленням неможливості повернення того самого: лише оригінального повернення, яке може настати з огляду на дослідження історії та глибшого прочитання історичних текстів (наприклад, не прямого наслідування, а діалогу з античними авторами). Література ж відповідає викликам суспільства, і її потрібно розглядати скоріше в контексті проблем сучасності, оскільки вона покликана як до створення нових звичаїв і повинна виражати життєві прагнення суспільства.

Повертаючись до розгляду запропонованих тез: стосовно того, що літературу та естетику в романтизмі варто розглядати в контексті ширших моральних, політичних і епістемічних питань, здається, вже було сказано достатньо багато. Хоча досі ще не обговорювали те, чим насправді є «романтична поезія». Розглядаючи це питання, потрібно розділити його на два елементи: 1) що таке «романтичне»? і 2) що таке «поезія»?

Як показує Байзер на прикладі еволюції Фрідріха Шлегеля, поняття «романтичне» проходило декілька етапів, що можна простежити на прикладі літературних і філософських зошитів Шлегеля у фрагментах, написаних з 1796 до кінця 1797 р., принаймні за кілька місяців до написання *Athenäumsfragmente* навесні 1798-го. Спочатку воно справді позначало «цікаву» літературу, з тими характеристиками, що були описані вище, з особливим наголосом на протиставленні модерної літератури античній. Основне значення мала така характеристика модерної лі-

тратури, як еkleктичність, оскільки вона мала відіграти важливу роль у перетворенні сучасності, звертаючись до тих соціальних проблем, що були окреслені на початку цього розділу. «Шлегель вважав, що завданням сучасності було відтворити цілісність і єдність стародавнього світу, але тепер на більш витонченому та самосвідомому рівні, який передбачав свободу та рівність кожного. Що колись було дано за природою для стародавніх греків — єдність із собою, з іншими та з природою — тепер мало бути відновлено сучасною людиною через вільну діяльність. Сучасна література, творчо використовуючи багато стилів, виявила це прагнення відновити цілісність і тотальність» (Beiser, 2006, p. 12).

Із часом, однак, Шлегель відмовився від того, щоб розуміти під модерною літературною певний літературний стиль чи жанр. Це було зумовлено вже тим, що концентрація на еkleктизмі очевидно не давала змоги провести таку чітку концептуалізацію. Своєю чергою, Шлегель поступово почав використовувати цей прикметник на позначення різноманітного мистецтва, що б належало не тільки до сучасності. Так він поступово відійшов від літературного визначення до окреслення «романтичного» як естетичної категорії. Основні критерії, які він при цьому виокремлював, також є достатньо широкими та розмитими: «фантазія, мімесис і сентиментальність», що також зовсім не допомогло у встановленні специфічного «романтичного» мистецтва чи спрямованості.

Ще більше в цьому зв'язку заплутує останній етап Шлегеля, що полягав у віднесенні до «романтичного» також образного мистецтва, музики й науки. Як зазначає Ф. Байзер, це абсолютно точно знімає питання про те, щоб під «романтичним» розуміти певний тип літератури чи жанрову характеристику² (Beiser, 2006, p. 15). Романтичне радше треба сприймати у ширшому значенні як щось, що відсилає до того завдання сучасної літератури, яке намітив собі Шлегель на самому початку своїх роздумів, а саме — відтворення єдності з собою, з іншими та з природою. «Хоч би яким точним був епістемологічний статус наук, вилучати їх із романтичної програми здавалося дуже штучним і свавільним, особливо коли вони виявляли те саме прагнення до цілісності, ту саму тугу за єдністю, що й літературні твори. Якби ці прагнення й туга дійсно могли б наблизитися до свого ідеалу, тоді безперечно справжній романтичний твір мав би бути

синтезом науки й мистецтва. Тому у своїх записниках Шлегель заявляє, що наука стає досконалою тією мірою, в якій вона є мистецтвом, і що мистецтво стає досконалим тією мірою, в якій воно є наукою» (Beiser, 2006, p. 15).

Отже, «романтичне» як характеристика отримувала сенс саме в контексті «романтичної» програми, яку добре підсумовує ідея «універсальної прогресивної поезії», яку запропонував Фрідріх Шлегель в «Атенських фрагментах»: пропозиція і намагання створити оригінальне поєднання різноманітних сфер знання — поезії, філософії та науки — так, щоб зробити філософію поетичною, а поезію філософською, а до того ж зблизити науку та мистецтво.

Зрештою, це підштовхує перейти до другої тези, а саме про те, що в центрі романтичного вчення лежить прагнення до автентичності та Bildung. Це невід'ємно поєднується також із визначенням того, що зрештою розуміли під поезією. Уже зрозуміло, що поетичне у романтиків не відсилає до певної форми словесної творчості, так само як і «романтичне». А проте таку зміну означуваного також треба розібрати.

Для початку можна знову звернутися до Гердера і його праці про вплив поетичного мистецтва. В ній він зазначає, що *poet* «є творцем народу довкола себе» (Гердер, 2003, с. 82). Під цим він розуміє те, що поет виступає творцем нових звичаїв, сенсів і значень. А відповідно поезія в нього постає і як літературна форма, і як певна прмова, креативність, що здатна наділяти речі іменами, а також як друга реальність сенсів, що не поступається фактичній.

Для полегшення розуміння цього другого аспекту варто звернутися до того, що мають на увазі під «поезією» — того, що варто було б передавати не через німецьке слово *Poesie*, а скоріше як *Dichtung*. Ідеться про ту зміну, яку до певної міри запровадив сам Гердер, увівши само слово *Dichtung* до німецької мови та охрестивши його «природною мовою всіх створінь, втіленою в образах». У Європейському словнику філософій зазначено: «Отже, від самої появи *Dichtung* наповнюється потрібною конотацією. Вона позначає поетичне, оригінальне та природне, до чого долучається останній атрибут: вона автентична. Правду кажучи, в основі Гердерового використання цього терміна постійно знаходимо одну ідею: художній, фіктивний всесвіт, до якого відсилає *Dichtung*, є не менш реальним, ніж сама реальність» (Декюльто, 2011, с. 425).

Іншими словами, в Гердера вже можна побачити засновки натурфілософії Шеллінга, виклепаної у «Системі трансцендентального ідеалізму»

² У крайньому разі може йтися лише про певне передчуття постмодерного «тексту», що виникає в умовах вичерпання попередніх жанрових характеристик.

му». Для останнього світ об'єктів і світ мистецтва виявлявся тим самим. А проте світ об'єктів у нього постає як «несвідома поезія духу», тимчасом як світ мистецтва є його свідомим відображенням. У такий спосіб *поет* постає посередником або медіумом — між реальним та ідеальним світом.

Уже з огляду на ці ідеї стає зрозумілим, що значення «поезії» дуже розширюється в цей час, виходячи за межі традиційного значення, що простежується й у тому, що і саме слово *Poesie* починає отримувати схожі конотації з *Dichtung*. А проте важливим аспектом є те, що власне романтизм іде у цьому питанні це далі. Для Фрідріха Шлегеля і Новаліса поезія виступає навіть не просто в контексті надання імен і створення нових символічних форм, а скоріше пов'язується зі здатністю до креативної уяви та творчості як таких. Найкраще це можна визначити як маніфестацію індивідуального, що одночасно відкриває універсальну істину. «Те, що відбувається в поезії, стається ніколи або ж завжди. В іншому випадку вона не була б справжньою поезією» (Шлегель, 2003а, 193). Тут ідеться про ідентифікацію поезії з притаманною людині здатністю до креативного творення і можливістю вираження креативного принципу в самій природі, що дає їй змогу висловлювати істину як про себе, так і про світ, хоча вона не позбавлена і можливості до чистого фантазування. Саме через це Шлегель говорив про важливість не предмета, а самого процесу романтичної творчості, яка виробляє щось красиве. З цим також пов'язана і концепція іронії як постійної критики ідеї креативності. Хоча необхідно також додати, що говорити правду про світ через поезію людині дає можливість не її дотичність до природи, а скоріше до тієї несвідомої діяльності духу, про яку говорив Шеллінг.

Необхідно також зробити ремарку й зазначити, що ці романтичні уявлення очевидно також мали під собою переосмислення платонівських діалогів «Бенкет» і «Федр». Із них романтики увібрали уявлення про те, що краса полягає у чуттєвому сприйнятті інтелектуальних форм, а особливо ідеалу. Однак романтизм додає до цього уявлення винесення естетичного досвіду на перший план стосовно раціонального сприйняття. Іншими словами, визнання першості інтуїтивних форм розуму над дискурсивними.

Треба зазначити, що одна з найбільших відмінностей романтичної традиції від ідеалізму полягає в іншому ставленні до естетики. Дуже часто припускають, що романтики були натхненні кантіанською концепцією естетичного

досвіду. Але для Канта естетичні судження, як це представлено у «Критиці судження», не мають нічого спільного з проголошенням істини, тому що вони не відсилають до реальних об'єктів, а спрямовані на відчуття спостерігача. Тож концепція краси у Канта отримує суб'єктивне значення радше в очах спостерігачів, а не в самих об'єктах (або єдності у різноманітті), як це було у раціоналістів (інтуїція ідеального в об'єкті). Отже, основна відмінність Канта від романтиків полягає у тому, що він відмовляє естетичним судженням у претензії на істинність, оскільки вони не є когнітивними судженнями. Натомість романтики, навпаки, вважають естетичні судження такими, що можуть нести істину (Beiser, 2006, p. 36).

Це має безпосередній стосунок до тези про автентичність. Це стає зрозумілим з огляду на те, що Шлегель пише про мету романтичної поезії, коли хоче не тільки зробити поезію «живою і громадською, а і життя і суспільство — поетичними» (Шлегель, 2003, с. 194). Іншими словами, романтична поезія тут ставить собі за завдання «романтизувати світ» згідно з відомим висловом Новаліса. Це радше має ідеал, до якого необхідно прагнути, аніж реалістична мета, але основною метою тут є намагання зблизити мистецтво та життя так, щоби проживати життя як роман — творчо і креативно, розкриваючи внутрішні глибини себе і спрямовуючись до ідеалу повноцінного самовдосконалення. Щодо другого позиція ранніх романтиків є дуже чіткою. Фрідріх Шлегель писав у *Ideen*: «Найвищим благом і джерелом усього корисного є освіта (*Bildung*)» (Schlegel, 1967, no. 37). А у *Blütenstaub* Новаліс висунув подібний погляд: «Ми виконуємо місію: нас покликано для освіти (*Bildung*) землі» (Novalis, 1960, no. 32). І хоча цей термін також є багатозначним, однак з огляду на сказане вище доволі легко припустити, що тут знов ідеться про продовження просвітницького ідеалу: того самого ідеалу поєднання науки й мистецтв, філософії й поезії, що вже містився в концепті «романтичного».

Третя теза про нову міфологію, яку пропонують створити романтики, стає імпліцитно зрозумілою. Концепцій такої нової міфології є три: у Фрідріха Шлегеля, Шеллінга, а також у так званій «Найпершій системі трансцендентального ідеалізму», яку приписують Гегелю. Перша спрямована на створення певної міфології естетичного, а дві останні — міфології розуму. Проте вони об'єднані схожими основними ідеями: зробити філософію естетичною (міфологічною), міфологію — філософською, а народ — розум-

ним. По суті, тут знов ідеться про повернення втраченої єдності, яка існувала в античності або у середньовіччі у доіндустріальну епоху, коли не було відчуження та атомізації суспільства, що приходять із пануванням комерції та просвітницької раціональності.

За висловом Фрідріха Шлегеля, міфологія повинна віднайти центр, якого сучасності не вистачає. Для нього прикладом поєднання науки та мистецтва у минулому постає Біблія, що є ідеальною моделлю романтичної поезії: пояснення світу в образній формі, наділене одночасно теоретичною та практичною цінністю. Водночас завданням сучасної людини є відновлення єдності мистецтв та науки, що по суті зводиться до написання нової Біблії, уже з огляду на сьогоденні досягнення в обох сферах. Це зрештою дало б змогу поетизувати не тільки життя окремих людей, перетворивши їх на свого роду авторів роману свого життя, а й поетизувати соціальне — зробити його цілісним, по-справжньому «просвітленим», коли вираження автентичності й саморозвиток виявляються доступними для всіх у зрозумілій формі. Іншими словами, саму державу треба було б перетворити на об'єкт мистецтва. Незважаючи на те, наскільки «романтично» це звучало зрештою, самі автори такої ідеї не бачили у ній чогось більшого за ідеал. Оскільки міфологія, або «універсальна прогресивна поезія», радше не позначає собою щось конкретне, чого необхідно досягти: це вираження певного прагнення, згаданого раніше «передчуття нескінченного у видимому та уявному». Це нескінченна поема, яка повинна будуватися навколо ідеї краси у платонівському розумінні: поєднанні істини й блага в естетичному акті розуму.

Четверта теза — про те, що романтизм намагався відродити народну культуру, а також долучився до створення протиставлення «культури та цивілізації», — також має впливати зі сказаного вище. Захоплення романтиками народною культурою, наївною, але водночас глибокою, простежується майже у всіх авторів. Менше з тим, намагання створити нову міфологію в цьому контексті відображає ті республіканські прагнення, що були спрямовані на спробу як зрівняти людей, так і зробити здобутки науки й філософії зрозумілишими, більш придатними до використання у житті. Наприклад, у формі «чуттєвої релігії», як про це йдеться у «Найпершій системі трансцендентального ідеалізму», що повинна функціонувати як певна ідеологія: одночасно критична та емансипативна (Крічлі, 2008, с. 80).

Окрім того, знов згадуючи історичні концепції Гердера, необхідно зазначити, що для роман-

тиків людина не може існувати у відриві від своєї епохи. Індивідуальність тут постає як «символ» (важливе для романтизму поняття), що одночасно не може існувати без контексту та відсилання — культура, мова, релігія тощо — а менше з тим, не може бути переданий по-іншому, окрім як через саму себе. Тут постає ще одна основна особливість романтизму: він визнає першість партикуляризму перед універсалізмом. Оскільки універсальна істина може реалізувати себе тільки через партикулярне, як мова, культура, нація, традиція або поетичний чи філософський геній, то романтизм намагається завадити затиранню цих форм у комерційній «цивілізації», що насувається разом зі спустошенням культурних форм.

Для романтизму людина та суспільство постають результатами історії, а неможливість це прийняти Просвітництвом призводить до критичної реакції як на цю течію, так і на сучасну романтичну епоху. Особливо критикують абстрактний гуманізм, що поміщає людину спостерігача ніби поза світом: усе чуттєве сприймаючи як несуттєве, а нечуттєве — як інтелігібельне, оскільки тоді природний світ не тільки позбавляється свого значення, а й виявляється відрізнаним від історично-людського світу. Суто раціональний і технічний підхід зводить мову, релігію та мистецтво до питання про їхні функції; а сенс визначає в термінах їхніх засобів і цілей. Для романтиків, у такий спосіб, належність до культури постає джерелом людяності та індивідуальності, оскільки її неправильно було б відривати від певної традиції.

Романтики сприймали історію як щось змінне, діалектичне, що завжди повторюється через протилежності і що можна розуміти через алегорію, порівняння. Вона рухається не прямо, має свої позитивні та негативні аспекти, але зрештою є історією людського духу в широкому сенсі, де кожна частина і кожний етап заслуговують на повагу до себе та своїх цінностей. Загальною є думка про те, що унікальність кожного етапу зрештою зникає з розвитком Просвітництва, затирається та робиться пласкою, а водночас позбавленою як життєвості, так і тих звичаїв, що культивувалися мистецтвом і кожною окремою культурою³. А проте, як було показано на прикладі нової міфології, романтизм усе ж таки воліє дотримуватися оптимістичного погляду на майбутнє. Тож, зрештою, для нього ця унікальність минулого ще може бути повернена та повторно застосована вже у новій формі, відповідній своїй епосі, й так само інтегрована у нову міфологію, збагативши її.

³ У чому зрештою можна побачити аналогію до протиставлення культури та цивілізації у Шпенглера.

Романтизм у контексті ширших філософських проблем та його інтерпретації

Необхідно також сказати про зв'язок романтизму з іншими епохами та філософськими течіями, показати, наскільки його ідеї застосовні в контексті сучасності та в який спосіб його дослідження можна залучити для покращення розуміння інших напрямів думки. Для цього звернемося для двох інтерпретацій романтизму: у Р. Рорті й Ч. Тейлора.

По-перше, цікавим видається погляд Р. Рорті, який писав про зв'язок романтизму з прагматизмом, посиляючись на Емерсона, Шеллі та Колриджа. В контексті романтизму для нього особливо важливим видається ідея першості уяви (imagination) над розумом (reason), тобто що розум може лише йти за тим, що відкрила уява. А в контексті прагматизму — заперечення кореляційної теорії істини (correspondance theory of truth), тобто що істинні уявлення є точною репрезентацією реальності. Об'єднує ці два рухи заперечення ідеї чогось нелюдського (non-human), із чим люди повинні вступати в контакт. Тут Рорті скоріше говорить не про те, що у романтизмі немає схильності до споглядання трансцендентного, а про те, що «реальність як вона є» (really real) не доступна ні в тій, ні в тій течії жодними іншими засобами, окрім як через мову. Своєю чергою, мова повністю базується на уяві, що обґрунтовує романтична позиція (Rorty, 2007, p. 105).

Уява при тому постає не просто як продукування ментальних зображень, а скоріше як продукування нових соціальних практик. У цьому контексті, наприклад, Емерсон під впливом Шеллі та Колриджа вважав, що уява забезпечує рух людства вперед під впливом пророцтв майбутнього, а не під страхом Бога чи через світло Розуму (Rorty, 2007, p. 109). Це певною мірою відображає романтичну спрямованість на пророкування нового порядку, а до того ж знову актуалізує естетичні ідеї саме в політичному контексті⁴.

З іншого боку, саме в працях Емерсона можна знайти не тільки орієнтацію на майбутнє, а й вираження того індивідуального романтичного ідеалу, що його було названо прагненням до ав-

⁴ Те, що Шеллі та Колридж дотримувались тих самих поглядів, що і Frühromantik, про яких ішлося раніше, є зрозумілим із цього фрагменту: «Шеллі у своєму “Захисті поезії” навмисно і явно розширив значення терміна “Поезія”. Це слово, сказав він, “можна визначити як «вираження уяви»”. У цьому ширшому сенсі, продовжував Шеллі, поезія “пов’язана з походженням людини” і є “впливом, який є нерухомим, а натомість рухає”. Це “щось божественне... одночасно центр і оточеність знання; це те, що охоплює всю науку, і те, до чого слід віднести науку. Це водночас корінь і цвіт усіх інших систем мислення» (Rorty, 2007, p. 109).

тентичності та Bildung. Частково це знайшло вираження в образі American Scholar з одноіменного есе, у якому розкривається образ вченого, що відмовляється від орієнтації на загальну ерудицію заради практичного знання. Він поєднує в собі розуміння як науки та природи, так і мистецтва, використовуючи елементи світу як «ключі», щоб відімкнути свої думки й зрозуміти себе. А зрештою, розкрити свій творчий потенціал задля того, щоби застосовувати мислення до життя.

В українському контексті з цим погоджується Ніна Поліщук: «Творчість Емерсона виразно втілила “прагматичні можливості” романтизму, і в сенсі не його (романтизму) деградації, а прокладання нового шляху саморозвитку, на якому несподівано розкривався прагматичний потенціал романтизму та романтичний аспект прагматизму. Центральною ланкою у прокладанні цього шляху став новий, прагматичний погляд на можливість особистості, який виводив із циклічного повторення “зустрічей” практично-буденного і піднесено трансцендентного, коли особистість — за всіх своїх романтичних поривань “злитися” на рівних із трансцендентним — мусила змиритися з упокоренням до нього» (Поліщук, 2012, с. 40). У продовження цієї думки можна було б зауважити й важливість одного з ключових концептів Емерсона, пов’язаного з виробленням певного типу самості та засвідченням автентичного: «Особистісно романтичне, спираючись початково на могутній потяг до трансцендентного, зрештою покладається на довіру особи до себе (Self-Reliance)» (Поліщук, 2012, с. 40).

Окремою темою у цьому аспекті може бути також дослідження взаємозв'язку романтизму та Ніцше. Для нього, як і для Емерсона, активним читачем якого був Ніцше, такі аспекти, як орієнтація філософії на майбутнє, або певна форма «довіри для себе», закладеної в ідеї «вічного повернення», виявляються так само важливими, не кажучи вже про ідею «поетизації» життя. Хоча його концепція відкрито вказує на поривання як із трансценденталізмом, так і з романтичною епістемологією.

А проте, якщо підсумувати сказане Рорті, то можна було б зробити висновок, що особливо важливою концепцією романтизму є ідеї креативної уяви. Вона проявляється як на індивідуальному, так і на соціальному рівні, відображаючи як інтелектуальний рух, так і можливість створення нових форм соціальної реальності та практик.

Цікавою також видається концепція Чарльза Тейлора, виражена у його праці «Джерела себе». Для нього романтизм є доволі вдалою назвою

того, що можна було б назвати формою «експресівізму» (*expressivism*), або того, що Тейлор називає концепцією «природи як внутрішнього джерела» (*nature as the inner source*) (Taylor, 1992, p. 370). Основна ідея полягає в тому, що романтизм надає ідеї експресії нового, вирішального значення. Індивідуальність сприймається не просто як схильність до певної справи або нахил характеру. Скоріше йдеться про певний шлях, яким людина повинна йти і якого має дотримуватися в оригінальний спосіб. Що своєю чергою поширюється й на культури та нації як певних колективних індивідів.

Менше з тим, Тейлор зазначає, що естетика та етика у романтизмі постають як частини життя, що об'єднуються в одне, необхідно пов'язане ціле, так, що естетика (чуттєвість і експресія) може нести мораль, істину і взагалі бути необхідною частиною людської природи, особливо в час «розчаклування світу». Можна сказати, що мистецтво і духовність, яку воно у себе несе, частково навіть замінює релігію: якщо раніше мистецтво сприймалося як мімезис, то тут воно скоріше сприймається як маніфестація/реалізація або акт творіння чогось нового та оригінального. Іншими словами, формується розрізнення креативної уяви і уяви, що тільки імітує. Одна працює з чуттєвими образами зовнішнього світу, а інша скоріше у взаємодії з внутрішніми природними силами.

Тейлор убачає причини такого звернення до естетичного у занепаді концепції примордіального порядку, яку ще можна було знайти у Просвітництві: ніби всі речі пов'язані між собою і перебувають у певній гармонії (як, наприклад, Поуп писав про світовий порядок, що узгоджений із попереднім Божим задумом). На заміну йому приходять більш хаотична концепція певного неповного досягнення, або пояснення, яке не може бути виражено відстороненим (*disengaged*) розумом (Taylor, 1992, p. 378). Якщо говорити конкретно про мистецтво як основний інструмент, то тут митець уже не може імітувати природний порядок, оскільки він від нього прихований. Проте може звернутися до внутрішнього себе та внести у світ щось нескінченне у вигляді маніфестації, використовуючи свою особливу мову, ніби самостійно творячи світ, імітуючи діяльність природи і черпаючи з неї свої сили.

З огляду на це Тейлор вважає, що ідея креативної уяви з романтизму стала центральною для модерної культури. Головним чином це проявляється через розуміння роботи мистецтва як реалізації епіфанії (*epiphany*), або відкриття. Це творіння, що одночасно маніфестує та відкриває щось, що по-іншому не було б доступним і що

має «найвище моральне чи духовне значення» (Taylor, 1992, p. 419). Поезія і література романтичного періоду мали свою варіацію епіфанічного. Це вже не був мімезис, мистецтво описувало щось реальне — не спалює природу чи людські емоції, — але тільки для того, щоб показати якусь більшу (*greater*) духовну реальність або значущість, що через них проглядала. Романтичне мистецтво повинно було трансформувати через репрезентацію, робити об'єкт «прозорим», щоб показати щось за ним (Taylor, 1992, с. 421).

Врешті-решт, якщо відійти від запропонованих інтерпретацій романтизму, можна було б ще раз аналітично подивитися на ті тези, що були представлені на початку. З них стає очевидним, що романтизм постає одним із перших варіантів реакції на «розчаклування світу» з позиції повернення до холізму як на індивідуальному (розум і чуттєвість), так і на соціальному рівні (єдність людей одного з одним на основі духовних ідеалів). Загалом він виступає як продовження Просвітництва у його «радикальному», або «глибокому», варіанті, орієнтованому скоріше на саме життя у його цілісності, живе практичне застосування знання, аніж на наукове пізнання і раціональність, що існують автономно та призводять до розколу як у суспільстві, так і у сфері досягнення істини. Можна було б піти далі й сказати, що романтизм до певної міри спричиняється до зародження континентальної традиції у філософії. Наприклад, це демонструє Саймон Крічлі, протиставляючи герменевтично-романтичні та емпірично-наукові погляди в обличчі Колриджа та Бентама в межах англійського контексту (Крічлі, 2008, с. 63), де одні характеризуються орієнтацією на смисл, герменевтичну реконструкцію та традицію, а інші — на істину, критичну реконструкцію та прогрес. Герменевтично-романтична традиція у цьому контексті виявляється схожою на континентальну традицію філософування як з огляду на окреслені характеристики, так і зважаючи на її орієнтацію на соціальну критику та емансипацію, яку вже було простежено на прикладі ідеї нової міфології у «Першій системній програмі системного ідеалізму» (Крічлі, 2008, с. 79).

З іншого боку, романтизм насправді пропонує достатньо оригінальний як на свій час погляд на природу особистості та індивідуальності, що повинна характеризуватися орієнтацією на оригінальність і творчість, але вже не тільки відповідно до закладеної у ній потенції, а історично, з огляду на соціальні обставини, що можуть бути трансформовані, та з огляду на характер епохи. Цей історичний контекст дає змогу представни-

кам романтизму говорити про необхідність збереження та відродження культур, одночасно закладаючи основи для критики лібералізму за брак єднаних духовних ідеалів у суспільстві. І попри всю наївну утопічність тих рішень, які пропонують романтики, зрештою вони долучаються до вироблення того дискурсу критики, що спрямовується на сучасність з позиції оригінального об'єднання майбутнього та минулого. Іншими словами, зберігаючи вірність традиції (ще й переважно народної), що зрештою знаходить вираження у штучному «відродженні», а насправді створенню націй і національних культур. Романтики є яскравим прикладом того, як у ранньомодерний період для суб'єкта відкривається можливість вільно створювати «ідеології»: системи ідей, які приходять на зміну традиційному християнському світогляду як той самий «науковий» світогляд Просвітництва, або і сама «нова міфологія» романтиків. Представники романтизму зрозуміли неможливість для людини існувати «поза ідеологією», отож і зреагували на необхідність запропонувати нову, «позитивну» і «гуманну», що б змогла замінити собою «егоїстичну»

і «комерційну» ідеологію «філістерів», за яку вони мали капіталізм.

Своєю чергою, як було показано вище, романтична ідея креативної уяви дуже сильно підважує класичну раціональну традицію. Визнаючи першість інтуїції та творчості перед раціональним осягненням, романтики відкривають новий шлях до пізнання, що полягає в орієнтації на гуманітарну сферу. А з іншого боку, в цій ідеї вже міститься відповідь на екзистенційні питання про свободу в умовах кінцевості людини. Усвідомлення трансформації соціальних практик — зникнення і відродження традицій, звичаїв тощо — у всій її цілості вимагає перенесення відповідальності на суб'єкта. Самопокладання, довіра до себе та прагнення до автентичності виявляються тими елементами, що є необхідними в умовах усвідомлення історичної змінності соціального буття. Романтизм реагує на це у свій спосіб, звертаючись переважно до естетичного досвіду, що дає можливість об'єднати в одному акті естетику з етикою. Однак він також закладає основи й до інших, більш реалістичних концепцій. Зокрема, прокладаючи шлях до прагматизму та ніцшианства.

Список посилань

- Гердер, Й. Г. (2003). Про вплив поетичного мистецтва на звичай народів у старі та нові часи. У Л. Рудницький & О. Фешовець (Ред.), *Мислителі німецького романтизму* (с. 72–82). Лілея-НВ.
- Гете, Й. В. (2003). На пошанування Шекспіра. У Л. Рудницький & О. Фешовець (Ред.), *Мислителі німецького романтизму* (с. 83–87). Лілея-НВ.
- Єрмоленко, В. (2022). *Плинні ідеології*. Дух і Літера.
- Декольто, Е. (2011). Dichtung. У *Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей* (В. Єрмоленко, Пер.; 2-ге вид., Т. 1, с. 424–429). Дух і Літера.
- Крічлі, С. (2008). *Вступ до континентальної філософії* (В. Менжулін, Пер.). Стілос.
- Менжулін, В. (2022). Актуальні практики і дискусії в сучасній англійській історіографії філософії. *Sententiae*, 41 (3), 43–55. <https://doi.org/10.31649/sent41.03.43>.
- Новаліс. (2003). Християнство або Європа. У Л. Рудницький & О. Фешовець (Ред.), *Мислителі німецького романтизму* (с. 306–324). Лілея-НВ.
- Поліщук, Н. П. (2012). Прагматична спрямованість романтичного трансценденталізму Ральфа Волдо Емерсона. *Наукові записки НаУКМА*, 128: *Філософія та релігієзнавство*, 38–46. <https://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/3563>.
- Улянд, Л. (2003). Про романтичне. У Л. Рудницький & О. Фешовець (Ред.), *Мислителі німецького романтизму* (с. 458–461). Лілея-НВ.
- Шлегель, А. (2003а). Загальний огляд сучасного стану німецької літератури. У Л. Рудницький & О. Фешовець (Ред.), *Мислителі німецького романтизму* (с. 162–188). Лілея-НВ.
- Шлегель, Ф. (2003б). Атенейські фрагменти. У Л. Рудницький & О. Фешовець (Ред.), *Мислителі німецького романтизму* (с. 192–202). Лілея-НВ.
- Beiser, F. C. (2006). *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Harvard University Press.
- Darnton, R. (2003). The Case for the Enlightenment: George Washington's False Teeth. In *George Washington's False Teeth. An Unconventional Guide to the Eighteenth Century* (pp. 3–24). W.W. Norton and Company.
- Forster, M. N. (2010). *After Herder: Philosophy of language in the German tradition*. Oxford University Press.
- Novalis. (1960). Blütenstaub. In *Novalis: Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs* (Band. 2, S. 413–464). <http://www.zeno.org/Literatur/M/Novalis/Fragmentensammlung/Blütenstaub>.
- Löwy, M., & Sayre, R. (2001). *Romanticism Against the Tide of Modernity* (C. Porter, Transl.). Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822381297>.
- Löwy, M., & Sayre, R. (2021). *Romantic Anti-Capitalism and Nature*. Taylor & Francis Group.
- Nassar, D. (Ed.). (2014). *The Relevance Of Romanticism: Essays On German Romantic Philosophy*. Oxford University Press Inc.
- Rorty, R. (2007). Pragmatism and romanticism. In *Philosophy as Cultural Politics* (pp. 105–119). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511812835.008>.
- Rorty, R. (2021). The Historiography of Philosophy: Four Genres. *Humanitarian vision*, 7 (1), 58–66. <https://doi.org/10.23939/shv2021.01.058>.
- Schelling, F. W. J. (2022). *System des Transcendentalen Idealismus*. Creative Media Partners, LLC.
- Schlegel, F. (1967). Ideen. In *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Erste Abteilung: Kritische Neuausgabe* (Band. 2). <http://www.zeno.org/Literatur/M/Schlegel,+Friedrich/Fragmentensammlungen/Ideen>.
- Taylor, C. (1992). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press.

References

- Beiser, F. C. (2006). *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Harvard University Press.
- Darnton, R. (2003). The Case for the Enlightenment: George Washington's False Teeth. In *George Washington's False Teeth. An*

- Unconventional Guide to the Eighteenth Century* (pp. 3–24). W.W. Norton and Company.
- Dekiulto, E. (2011). Dichtung. In *Yevropeiskiy slovnyk filosofii: Leksykon neperekladnosti* (V. Yermolenko, Transl.; 2 ed., Vol. 1, pp. 424–429). Dukh i Litera [in Ukrainian].
- Forster, M. N. (2010). *After Herder: Philosophy of language in the German tradition*. Oxford University Press.
- Herder, Y. G. (2003). Pro vplyv poetychnoho mystetstva na zvychai narodiv u stari ta novi chasy. In L. Rudnytskyi & O. Feshovets (Eds.), *Myslyteli nimetskoho romantyzmu* (pp. 72–82). Lileia-NV [in Ukrainian].
- Hete, Y. V. (2003). Na poshanuvannya Shekspira. In L. Rudnytskyi & O. Feshovets (Eds.), *Myslyteli nimetskoho romantyzmu* (pp. 83–87). Lileia-NV [in Ukrainian].
- Krichli, S. (2008). *Vstup do kontyentalnoi filosofii* (V. Menzhulin, Transl.). Stylos [in Ukrainian].
- Löwy, M., & Sayre, R. (2001). *Romanticism Against the Tide of Modernity* (C. Porter, Transl.). Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822381297>.
- Löwy, M., & Sayre, R. (2021). *Romantic Anti-Capitalism and Nature*. Taylor & Francis Group.
- Menzhulin, V. (2022). Aktualni praktyky i dyskusii v suchasni anhlomovni istoriohrafii filosofii. *Sententiae*, 41 (3), 43–55. <https://doi.org/10.31649/sent41.03.43> [in Ukrainian].
- Nassar, D. (Ed.). (2014). *The Relevance Of Romanticism: Essays On German Romantic Philosophy*. Oxford University Press Inc.
- Novalis. (1960). Blütenstaub. In *Novalis: Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs* (Band. 2, S. 413–464). <http://www.zeno.org/Literatur/M/Novalis/Fragmentensammlung/Blütenstaub>
- Novalis. (2003). Khrystyanstvo abo Yevropa. In L. Rudnytskyi & O. Feshovets (Eds.), *Myslyteli nimetskoho romantyzmu* (pp. 306–324). Lileia-NV [in Ukrainian].
- Polishchuk, N. P. (2012). Prahmatychna spriamovanist romantychnoho transsentalizmu Ralfa Voldo Emersona. *Naukovi zapysky NaUKMA, Filosofia ta relihiieznavstvo [NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies]*, 128, 38–46. <https://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/3563> [in Ukrainian].
- Rorty, R. (2007). Pragmatism and romanticism. In *Philosophy as Cultural Politics* (pp. 105–119). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511812835.008>.
- Rorty, R. (2021). The Historiography of Philosophy: Four Genres. *Humanitarian vision*, 7 (1), 58–66. <https://doi.org/10.23939/shv2021.01.058>.
- Schelling, F. W. J. (2022). *System des Transcendentalen Idealismus*. Creative Media Partners, LLC.
- Schlegel, F. (1967). Ideen. In *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Erste Abteilung: Kritische Neuausgabe* (Band. 2). <http://www.zeno.org/Literatur/M/Schlegel,+Friedrich/Fragmentensammlungen/Ideen>.
- Shlehel, A. (2003a). Zahalnyi ohliad suchasnoho stanu nimetskoi literatury. In L. Rudnytskyi & O. Feshovets (Eds.), *Myslyteli nimetskoho romantyzmu* (pp. 162–188). Lileia-NV [in Ukrainian].
- Shlehel, F. (2003b). Ateneiski frahmenty. In L. Rudnytskyi & O. Feshovets (Eds.), *Myslyteli nimetskoho romantyzmu* (pp. 192–202). Lileia-NV [in Ukrainian].
- Taylor, C. (1992). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press.
- Uliand, L. (2003). Pro romantychne. U L. Rudnytskyi & O. Feshovets (Eds.), *Myslyteli nimetskoho romantyzmu* (pp. 458–461). Lileia-NV. [in Ukrainian].
- Yermolenko, V. (2022). *Plynni ideolohii*. Dukh i Litera [in Ukrainian].

Artemii Smirnov

ROMANTICISM AS A HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL PHENOMENON: MODERN INTERPRETATIONS

The article offers an interpretation of the philosophy of romanticism as a historical and philosophical phenomenon based on recent studies. It is shown that the analysis of the romantic tradition is relevant in the context of modern tendencies to revise the classical historical-philosophical canon. It is proposed to distinguish romanticism as a philosophical phenomenon from a historical and cultural phenomenon. Specifically, romanticism as a philosophical phenomenon is localized in Germany at the end of the 18th century, while its multiple variations should be discussed in the context of a broader historical-philosophical phenomenon. It is shown that romanticism as a philosophical phenomenon has its foundations in querelle des Anciens et des Modernes. However, this movement's central ideas are existential, political, and epistemological. In particular, representatives of the philosophy of romanticism “radicalize” the Enlightenment, offering original ideas of individuality (authenticity, Bildung), society (new mythology), and culture (opposing it to civilization). Romanticism is still of interest as one of the first manifestations of a critical reaction to modern society and the problems arising from industrialization and urbanization. At most, it should also contain the foundations of the continental tradition of philosophizing, which is aimed at a critical attitude toward modernity. The article also examines the interpretations of romanticism by Richard Rorty and Charles Taylor. It is shown that for both authors, the importance of romanticism is determined by its emphasis on the primacy of imagination over reason. This idea not only undermines the classical rational tradition but also paves the way for a new conception of individuality and society in the conditions of the variability of historical existence. Specifically, it finds continuation in connection with the idea of self-assertion of the subject in the conditions of the finitude of existence, the orientation of philosophy towards the future, and the creation of new social practices.

Keywords: romanticism, pragmatism, authenticity, Bildung, modernity, Enlightenment, imagination, rationality, poetry, culture, philosophy, history of philosophy, aesthetics, continental philosophy.



Кебуладзе В. І.

<http://orcid.org/0000-0002-7976-3961>

ЗВ'ЯЗОК АНТРОПОЛОГІЇ, ІСТОРІЇ ТА ПОЛІТИКИ У ФІЛОСОФІЇ МАКСА ШЕЛЕРА

У статті йдеться про взаємозв'язок різних учень про людину та відповідних концепцій людської історії, який виявляє Макс Шелер у творі «Людина та історія». На його думку, нині існує п'ять концепцій історії, що спираються на відповідні антропології: 1) християнсько-юдейська традиція; 2) класично-гуманістична концепція людини; 3) новочасно-позитивістське вчення про людину; 4) віталістична панромантика; 5) постулатний атеїзм.

Із розуміння історії випливає і наша оцінка теперішнього, а також уявлення про безпосереднє майбутнє. У творі «Людина за світової доби зрівняння» Макс Шелер пише, що людство стоїть на порозі доби загального зрівняння, яке має різні виміри: 1) зрівняння рас; 2) ре-сублімація, або зрівняння життя і духа; 3) зрівняння чоловічого і жіночого; 4) зрівняння Європи з азійськими культурами; 5) політичне та економічне зрівняння всередині самої Європи.

На думку Макса Шелера, доба зрівняння всіх аспектів людського життя небезпечніша за епохи накопичення та зростання людських сил. Від того, як саме буде скероване це зрівняння, залежить доля людства. Оцінки Макса Шелера політичної ситуації в Європі початку ХХ століття, які спираються на його філософську антропологію і філософію історії, подеколи вражають своєю наївністю й недалекоглядністю. Скажімо, його нерозуміння жахливості народжуваних тоді італійського фашизму, німецького нацизму та російського більшовизму. Втім, деякі його прогнози майбутнього історичного та політичного розвитку людства виявилися вкрай влучними.

Ключові слова: дух, еліта, зрівняння, історія, історія філософії, людина, Макс Шелер, надлюдина, політична філософія, ре-сублімація, сублімація, філософія, філософія історії, філософська антропологія.

Макс Шелер починає статтю «Людина та історія» з констатації того, що в сучасному світі людина чи не вперше стала сама для себе одною з найбільших проблем: «...ми вперше живемо за доби, коли людина стала цілковито та остаточно “проблематичною”; коли вона вже не знає, ким вона є, але водночас *знає*, що вона цього не знає» (Scheler, 1976b, S. 120). Розв'язати цю проблему не можна без апелювання до людської історії, що вказує на залежність антропологічної проблематики від історичної: «Одним із найфундаментальніших питань філософської антропології є питання про те, що насправді означають ті стрибкоподібні зростання людської самосвідомості? Спитаймося у вигляді жорсткої антитези: чи означають вони певний процес, у якому людина дедалі глибше та правдивіше розуміє власні об'єктивні становище та положення загалом буття? А чи вони означають посилення небезпечної маячності — симптоми розвитку хвороби?» (Scheler, 1976b, S. 122). Але існує і зворотний зв'язок, адже погляд на людську історію завжди залежить від нашого

розуміння того, що таке людина: «...кожне вчення про історію ґрунтується на антропології певного гатунку, байдуже, чи історики, соціологи або філософи історії усвідомлюють і знають її, а чи ні» (Scheler, 1976b, S. 123). Шелер пише про п'ять таких антропологічних учень, які впливають на наше розуміння історії. Вольфгарт Генкман дає такий стислий опис цих п'яти учень: «У доповіді “Людина та історія” (1926) Шелер розрізняє п'ять головних типів: християнсько-юдейське, класично-гуманістичне (“*homo sapiens*”), новочасно-позитивістське (“*homo faber*”) й обидва нові, ще не достатньо чітко окреслені вчення віталістичної панромантики та ідеї “постулатного атеїзму та серйозності та відповідальності”» (Henckmann, 1998, S. 195)¹. Спробуймо докладніше розгляну-

¹ У творі «Становище людини в космосі» (Scheler, 2018) Шелер пише про три кола ідей, які зіштовхуються в уявленні сучасного освіченого європейця про те, що таке людина. Два перші з них — юдейсько-християнське та греко-античне — цілковито відповідають першим двом антропологічним ученням, зазначеним тут. Третє, наукове, коло ідей відповідає новочасно-позитивістському вченню, містячи елементи і віталізму, і атеїзму.

ти кожне з них, послуговуючись тими назвами, які на засадах тексту самого Шелера дає їм Генкман.

1. Християнсько-юдейська традиція: «Перша ідея людини, яка ще дотепер панує у теїстичних (юдейських і християнських), а надто в усіх пов'язаних із церквою життєвих колах, є не продуктом філософії або науки, а ідеєю *релігійної віри*. Вона є вкрай складним наслідком релігійного єврейства та його документів» (Scheler, 1976b, S. 124).

2. Класично-гуманістична концепція людини, що вперше формується за доби античності: «Друга панівна серед нас ідея людини — варто сказати це зі свідомою жорсткістю — була так би мовити *винаходом греків*, громадян грецьких міст: найпотужніший і найвпливовіший винахід в історії людської самооцінки, який зробили греки і *лише* вони — і жодне інше людське культурне коло. Формально кажучи, це ідея “*homo sapiens*”, яку вперше найчіткіше, найвизначніше й найясніше закарбували у філософських поняттях Анаксагор, Платон і Аристотель» (Scheler, 1976b, S. 125). Із цього випливають чотири визначення: «1. Людина, отже, має в собі божественну спроможність, яку вся інша природа *не* містить. 2. Ця спроможність онтологічно або за власним принципом є тою самою, що вічно утворює і формує світ (раціоналізує космос із хаосу, “матерії”); тому пізнання світу істинне. 3. Ця спроможність як *λόγος* (царина “*formae substantiales*” в Аристотеля) і як людський розум може і без спільних для людей і тварин потягів та чуттів (сприйняття, *μνῆμη* тощо) здійснювати власні ідеальні змісти (“сила духа”, “власна сила ідей”). 4. Ця спроможність історично абсолютно константна для всіх народів і станів» (Scheler, 1976b, S. 126). Важливо, що саме в нашій європейській інтелектуальній традиції, яка йде від античності, формується універсальний образ людини, чинний «для всіх народів і станів». Вони не змінюються від античності аж до сучасної філософської антропології. Від розуміння людини як розумної істоти Гегель робить перехід до вчення про те, що перебіг світової історії також відбувається в розумний спосіб: «У Гегелевому вченні про історію ми знаходимо граничне, вище та найвиразніше вчення про історію в рамках антропології “*homo sapiens*”» (Scheler, 1976b, S. 127). Таке бачення людини як розумної істоти заперечують дві концепції: песимістична концепція «діонісійської людини» Фридриха Ніцше, яка замість підкоряти почуття розуму прагне вимкнути розум заради єднання з природою через почуття, а також

«*homo faber*» сучасного позитивізму, натуралізму та прагматизму.

3. Новочасно-позитивістське вчення про людину: «Ця третя ідеологія людини, яка панує поміж нас... є *натуралістичним*, “*позитивістським*”, пізніше також *прагматистським* ученням, яке я позначаю короткою формулою “*homo faber*”» (Scheler, 1976b, S. 129). Ця концепція заперечує посутню відмінність людини від тварини й унікальне значення розуму та духа для цієї відмінності: «Людина — це лише особливо високорозвинута жива істота. Те, що називається духом, розумом, не має жодного особливого самостійного метафізичного походження, а також не має елементарної, автономної закономірності, яка відповідає законам самого буття; натомість це лише результат подальшого розвитку вищих психічних здатностей, які ми віднаходимо вже у людиноподібних мавп» (Scheler, 1976b, S. 130). Ця концепція не вбачає прірви між інстинктом, асоціаційною пам'яттю і інтелектом, з одного боку, та духом, який згідно з цією концепцією є просто вищим рівнем психічного розвитку порівняно з ними, з іншого². Відповідно до цього вчення людина є: «1. Твариною, що користується знаками (мовою); 2. Твариною, що користується інструментами; 3. Істотою з мозком, тобто істотою, в якій мозок, а надто функція кори головного мозку, використовує набагато більше енергії, ніж у тварині» (Scheler, 1976b, S. 130). Людська мова розглядається також лише як інструмент, яка слугує кращому пристосуванню людини до навколишнього середовища. Мова — це знакова система, яка не виражає сам світ, а забезпечує орієнтацію в ньому та покращує здатність його освоювати. Але ця концепція ґрунтується на хибному протиставленні фізичного та психічного в людській природі, яке своєю чергою впливає з психофізичного дуалізму, вкоріненого в картезіанстві. В сучасній для Шелера психології та антропології це веде до протиставлення потягів і духа. Натомість він стверджує принципову єдність людської природи, яка може ґрунтуватися на вченні про потяги: «Насправді поглиблене вчення про потяги... має подолати той докорінно хибний дуалізм тіла та (вітальної) душі, який вводив в оману науку після Декарта. Адаже потяги зумовлюють як кожне відчуття і перцепцію, так і кожний процес фізіологічної функціональної єдності. Саме в потягах полягає *єдність* психофізичного орга-

² Інстинкт, асоціаційну пам'ять, інтелект, а також чуттєвий порив, як прояви життя і відмінність від них духа Шелер докладніше розглядає у творі «Становище людини в космосі» (Scheler, 2018).

нізму» (Scheler, 1976b, S. 131). Шелер уважає, що все розмаїття потягів можна звести до трьох первинних потягів: «1. Потяг розмноження і всі його деривати (статевий потяг, потяг піклування про потомство, лібідо); 2. Потяг до зростання та могутності; 3. Потяги, які слугують живленню у найширшому сенсі» (Scheler, 1976b, S. 132). На абсолютизації одного з цих первинних потягів ґрунтуються три натуралістичні розуміння історії: 1. Марксове економічне розуміння історії ґрунтується на абсолютизації потягу до живлення; 2. Абсолютизація потягу розмноження веде до відповідного розуміння історії, яскравим вираженням якого є зокрема пансексуалізм Фрейда; 3. Концепція історії, побудована на потягу до могутності, пропонує розуміння історії як боротьби за владу, яскравим проявом чого може слугувати Ніцшевий принцип «волі до могутності», якщо звужено інтерпретувати його як волю до політичного панування. Як бачимо, ми стикаємося тут з трьома різними розуміннями історії, які попри відмінність ґрунтуються на філософії підозри, як позначив вчення Ніцше, Фрейда та Маркса Поль Рікер у творі «Конфлікт інтерпретації», використовуючи метафору самого Ніцше. Але всі вони, на думку Шелера, доволі оптимістичні, оскільки їх об'єднує віра в поступ і розвиток, а зрештою в телеологію історії, в те, що вся людська історія має певну шляхетну мету: «...для всіх цих типів натуралістичних антропологій і вчення про історію залишається спільною... більш-менш велика віра в *єдність людської історії* і більш-менш велика віра в *осмислену еволюцію*, стверджувальний рух історії до певної великої і піднесеної цілі» (Scheler, 1976b, S. 134). Цьому протистоїть четверте розуміння людини та відповідно історії людства.

4. Згідно з ученням так званої віталістичної панромантики головним принципом людської історії замість розвитку є занепад, декаданс, а людина є «дезертиром життя». На думку Шелера, це розуміння стисло та влучно виразив Теодор Лесинг: «Людина — це мавпа, яка поступово збожеволіла від власного так званого духа» (Scheler, 1976b, S. 135). Та Шелер визнає, що насправді цей песимізм притаманний і Ніцше, який успадкував його від Шопенгауера, а також він дається взнаки в певних напрямках психоаналітичної теорії. Головним об'єктом критики цього вчення про людину та її історію є позитивізм і прагматизм. «Але — і в цьому полягає ядро помилковості цього вчення — це поняття духа відразу розуміють так, що воно, так само як у позитивістів і прагматистів, не містить нічого, окрім опосередкованого мислення технічного

інтелекту. Цей дух не може досягнути онтично суцільної та значимої царину ідей і цінностей. Його предметами є лише “ficta”, що дражнять людину; й у позбавленому сенсі польованні за ними він дедалі більше втрачає власну душу — затемнений виток власного буття. Отже, у цьому ця теорія залишається цілком залежною від її властивого супротивника, позитивістсько-прагматистської антропології. Пере-слідуючи, вона таємно *наслідує*» (Scheler, 1976b, S. 140).

5. Нарешті постулатний атеїзм стверджує: «У світі, який Бог створив за певним планом або в якому божественність поза людиною в якомусь сенсі розпоряджується майбутнім, людина як моральна істота, як особа — знищена» (Scheler, 1976b, S. 142). І ця концепція також спирається на ідею «надлюдини» Ніцше: «Наслідки твердження “Бог мертвий” Ніцше додумав не лише наполовину, а до самого кінця, не лише додумав, а відчув усім серцем. Він може померти лише за життя надлюдини, тої, що перевершить Бога, тої, що виправдає його смерть» (Scheler, 1976b, S. 143). Для Шелера головними сучасними представниками такого вчення про людину були Ніколай Гартман і Гайнрих Керлер. Але до якого розуміння історії веде така філософська антропологія? Відповіддю на це запитання Шелер і завершує статтю «Людина та історія»: «Історія на ґрунті такої антропології сама стає монументальною репрезентацією “духовних образів” героїв і геніїв або, як говорить Ніцше, “вищих екземплярів” людського роду» (Scheler, 1976b, S. 144).

Та чи насправду історія прямує до виникнення надлюдини, а чи, може, вона поступово переходить до доби загального зрівняння?

У творі «Людина за світової доби зрівняння» Макс Шелер формулює одну з головних проблем тогочасної Німеччини: «подолання прадавньої трагічної німецької *протилежаності влади та духа*» (Scheler, 1976a, S. 145). Можна наважитися на твердження, що ця проблема не є суто німецькою, а натомість стосується всього людства. З цієї теоретичної проблеми випливає практична помилка в політичній сфері «встановлювати взаємовиключну протилежаність *демократії й еліти*» (Scheler, 1976a, S. 145).

Чому Шелер уважає, що протиставлення влади та духа веде до помилкового уявлення про протилежаність демократії і еліти, стає зрозумілим лише в контексті всієї філософської антропології Макса Шелера і тої інтелектуальної традиції, з якої вона виростає. Як на мене, таке помилкове уявлення сягає Платонового вчення про виродження тимократії через олігархію та демо-

кратію аж до тиранії, яке він викладає у восьмій книзі твору «Politeia». Головною цінністю тимократії є честь, олігархії — багатство, демократії — свобода, тиранії — влада. За Шелером, головною рисою духа є свобода. Але якщо цінність свободи протистоїть цінностям честі й багатства та скасовує їх, спричиняючи виникнення суспільства, в якому найвищою цінністю є влада, що своєю чергою скасовує цінність свободи, то вільне демократичне суспільство не може мати повноцінної гідної й багатой владної еліти. Дух несумісний із владою, а демократія — з елітою. Демократія ототожнюється з охлократією, яка деградує до тиранії. Але ця тенденція не є неминучою. Важливою характеристикою духа є свобода, яка водночас є головною цінністю демократії. Та демократія не означає безвладдя і не заперечує існування еліти. Навпаки, демократія лише тоді може врятуватися і не перетворитися на тиранію, якщо вона сформує власну політичну еліту, а головним інструментом такого формування є освіта: «...у небезпечній кризі, в якій сьогодні... опинилася парламентська демократія всього світу, в її важкій боротьбі вже не лише, як раніше, проти всіх видів консервативного легітимізму (це протистояння сьогодні майже вмерло), а проти правих і лівих тенденцій диктатури, вона зможе ствердитися лише тоді, коли зможе — позбавивши тим самим своїх ворогів зброї — створити й зберегти добре відібрану, рухливу, потужну еліту, яка забезпечить нації *єдність освіти та влади*» (Scheler, 1976a, S. 145). Цей діагноз і рецепт його лікування звучить украй актуально й сьогодні.

Спираючись на таке розуміння елітарності, Шелер критикує уявлення про спадкові еліти: «Людські властивості та здатності, які вимагають завдання нашого часу, навряд чи можна успадкувати за психічними законами кровної спадковості» (Scheler, 1976a, S. 146). Ба більше, формування справжньої еліти ніколи не може обмежуватися лише політичною сферою, бо пов'язано з реалізацією людського духа як специфічної властивості, що відрізняє людину від усіх інших живих істот: «Специфічні політичні еліти... ніколи не виникають безпосередньо із самої політичної сфери, натомість вони народжуються з нових *духовних* і водночас зумовлених новим відчуттям *життя* рухів, щоб повільно вростати в політичну сферу» (Scheler, 1976a, S. 146). Утім, Шелер несподівано для нас, сучасних людей, ілюструє це народження нових еліт молодим на той час італійським фашистським рухом. Виявляється, що уявлення про формування еліт у духовних суспільних процесах, одним

із яких є освіта, може вести до легітимації таких жахливих явищ, як фашизм.

На думку Шелера, доба, що настає, потребує перетворення не лише людської культури, а й самої людини. Прообразом такого перетворення він вважає «надлюдину» Ніцше. Втім, ця ідея зазнала потужних змін і деформацій, одною з яких, мабуть, і був фашизм. Розуміння Ніцшевої ідеї надлюдини коливається від уявлень про необхідність біологічного перетворення людини як виду до утворення нової еліти. Шелер, апелюючи до біології, виступає категорично проти біологічного перетворення людини, стверджуючи непотрібність цього, а водночас і небезпечність, а зрештою й неможливість, адже, за його влучним виразом, біологія показала нам, що людина — це «фіксована істота». Подальший органологічний розвиток людини неможливий, всі диференціації всередині людського виду спричинені впливами культури: «Саморозвиток специфічно людського “духу”, як і спільного для людини і приматів “інтелекту”, радше настільки глибоко й принципово замінив морфологічний розвиток її органів, що навіть найпотужніша ре-сублімація — що, власне, триває століттями — щонайбільше підтримує її видову організацію, але не може забезпечити сили для подальшого органологічного розвитку» (Scheler, 1976a, S. 148). Та чи не може культура змінювати саму людську природу, тілесність людини та її органи? В сучасному світі ми вже говоримо про постгуманізм, за якого існуватимуть істоти, які поєднують природні людські форми та штучні форми, створені людськими технологіями. Певною мірою ми вже опинилися в цьому світі. Як нещодавно пожартував працівник банку, обслуговуючи мене: «Ваш смартфон ідентифікує Вас більше, ніж Ви самі». Шелер не міг передбачити розвитку цифрових технологій і їхнього впливу на життя людства, втім його ставлення до механізації може бути поширене й на наше ставлення до діджиталізації та до розвитку інших сучасних технологій: «Я припускаю, для цієї нашої обмеженої культурної сфери існує небезпека занепасти через механізацію — тобто: не вимерти, а стати політично та культурно безсилим. Проте це відбудеться лише в тому разі, якщо не постане нова культура *самоопанування* та опанування *природи*, адже дотепер на Заході ця культура була такою *однобічною*» (Scheler, 1976a, S. 150). Теорія занепаду людства, яка виростає зі спостереження за розвитком західних технологій і їхнього подеколи згубного впливу на життя людини та її природне середовище, на думку Шелера, хоча

і небезпідставна, але не адекватна стосовно самого Західного світу, в якому вона народилася, а поширеною на все людство не може бути й поготів: «Ця песимістична теорія так само вузько європейська, як і теорія позитивізму, який вірить у поступ, — лише з протилежним Знаком. Криза Європи все ж таки ще не є ознакою загибелі людства, а також “занепаду Заходу”!» (Scheler, 1976a, S. 150).

Не інтелект, а дух врятує людину, не розвиток природних здатностей, одної з яких є інтелект, а прагнення до сформованого самою людиною ідеалу, яким на думку Шелера, є не «надлюдина», а «вселюдина», що долає небезпечно протиставлення надлюдей і недолюдей: «Для людини ідеал, якщо він повинен мати ім'я, є “вселюдиною” — а не замисленою на відстані від нас та будь-якої демократії “надлюдиною”. Але над-та недолюди в ідеалі вселюдини мають стати *людьми*» (Scheler, 1976a, S. 150–151). Отже, ідеал вселюдини поєднує демократію і елітарність, створюючи умови нової універсальної гуманності, і в такий спосіб усуває суперечність між етикою і політикою.

Усі розроблені дотепер теорії людини уречевлюють її. «Але людина не є річчю — вона є напрямком руху самого *універсуму*» (Scheler, 1976a, S. 151).

Уселюдина є недосяжним ідеалом, але кожній добі притаманна її специфічна релятивна форма. На думку Шелера, для прийдешньої світової доби такою формою людини є феномен зрівняння: «Зрівняння майже в усіх характерних і специфічних, як фізичних, так і психічних, *природних* ознаках людських груп, на які можна поділити все людство, і — водночас — потужне посилення *духовних*, індивідуальних і релятивно індивідуальних, наприклад національних, відмінностей: зрівняння *рас*, зрівняння ментальностей, розумінь себе, світу та Бога великими *культурними колами*, передусім Азії та Європи. Зрівняння особливостей *чоловічого* та *жіночого* видів духу та їхнього панування в людському суспільстві. Зрівняння *капіталізму* та *соціалізму*, а разом логіки, стану та прав *вищих* і *нижчих класів*. Зрівняння політичної влади так званих *культурних*, *напівкультурних* і *природних* народів; а також зрівняння відносно примітивної і високо цивілізованої ментальностей. Зрівняння оцінки *духовних* особливостей *молодих* і *старших людей*. Зрівняння *фахової науки* і *людської освіти*, тілесної і духовної праці. Зрівняння сфер національних економічних інтересів і того *духовного* та цивілізаційного внеску, який *нації* роблять у загальну культуру та цивілізацію

людей. Урешті-решт, зрівняння *однобічних ідей людини*» (Scheler, 1976a, S. 151–152). Цьому зрівнянню не можна пручатися, бо в ньому — реалізація долі людства, але завдання політики — правильно скерувати цей процес зрівняння, щоби він приніс якомога більше позитивних результатів ціною якомога менших жертв, які, на жаль, неминучі, бо, на думку Шелера, зрівняння людських сил набагато небезпечніше за їх накопичення, зростання та напруження.

Як бачимо з наведеної вище цитати, Шелер розрізняє такі види зрівняння:

1. Зрівняння *рас*. Але Шелерове бачення такого зрівняння, заперечуючи поліцивілізаційний підхід, згідно з яким різні культури або цивілізації виникають, розвиваються і зникають незалежно одна від одної, водночас відрізняється від розуміння людської історії як розвитку та реалізації первісної єдності: «Єдине людство *ані расово, ані культурно* не було відправним пунктом історії, натомість воно є *ціллю*, до якої вона спрямована. Адже найформальніша структура історії не полягає *ані в ритмічно впорядкованому перебігу* множини чи то доль *рас*, чи то так званих “культур”, які розквітають, дозрівають і зникають поруч одна з одною і незалежно одна від одної — як це так сугестивно показав О. Шпенглер, не беручи до уваги всі змішання, рецепції, ренесанси, — *ані у від початку єдиному* континуальному русі, який лише пізніше розпадається на окремі потоки через історично здобуті під впливом середовища відмінності схильностей, як припускають усі вузько європейські специфічно християнські та позитивістські концепції історії. Її структура радше схожа на річкову систему, в якій велика кількість річок упродовж сторіч течуть своїми особливими річищами, живлячись незліченними маленькими притоками, щоб урешті-решт, впадаючи одна в одну, об'єднатися в *один* великий потік» (Scheler, 1976a, S. 153–154).

2. Ре-сублімація: «Під ре-сублімацією я розумію той процес — що його воліє сам дух — обмеження обсягу притоку сили, взятої з організму енергії до мозку, або до інтелекту, в якому, здається, вкорінена вся суто духовна діяльність, тобто діяльність схоплення ідей» (Scheler, 1976a, S. 155). На думку Шелера, і радянський комунізм, і італійський фашизм є ірраціональними формами антінтелектуалізму, що зверхньо ставляться до духа та реабілітують людську тілесність. Але ре-сублімацію можна спостерігати й в інших не лише політичних сферах: від психоналізу та панвіталізму, що спирається на філософію Ніцше та Бергсона, в гуманітаристиці до

спортивного руху та «темної містики». Шелер використовує метафору Ніцше і говорить про «зрівняння “аполонічної” та “діонісійської” людини» (Scheler, 1976a, S. 155). Ре-сублімація протистоїть сублімації, яка в біологічному сенсі означає церебралізацію людини. Це може бути позитивним процесом повстання життя проти аскези в будь-яких її формах — від релігійної аскези християнства до аскетичної праці, яку вимагає капіталістичне виробництво. Але цей процес можуть узурпувати та викривляти «ідеологічні бульбашки», які абсолютизують ре-сублімацію, нехтуючи сублімацією, заперечуючи дух як специфічну рису людини, яка відрізняє її від тварин. У реальному плині історії, натовпів, саме молоді народи та культури, сповнені життєвої сили, як і молоді люди, прагнуть до сублімації енергії життя у зверненнях духа. Якщо насправді духовна особа занурюється до темряви природи, то вона наближається до ідеалу вселюдини.

3. Зрівняння чоловічого та жіночого, за Шелером, також веде до виникнення вселюдини. Він ототожнює чоловічне з духом, аполонічним, логічним, а жіноче — із життям, діонісійським, ірраціональним, різко протиставляючи те, що насправду злито в будь-якій людині в нерозривну єдність. І тут він, повертаючись до ре-сублімації як основного виду зрівняння, наполягає на її чоловічому характері навіть у процесі зрівняння статей: «Цей рух до нового значення та вшанування жіночості, більшою мірою гетероного та деметрового характеру, до зрівняння цінності статей — говорити про матриархальні уявлення тут було би перебільшенням — може спричинитися до збочень різних видів. І все-таки цей рух також є лише необхідною частиною того загального процесу, який я позначив як ре-сублімацію. Він також вестиме односторонньо духовно розвинутої, над-сублімованої людини, яка все вимірює цінностями чоловічого походження, в напрямку вселюдини» (Scheler, 1976a, S. 159). Хоча така позиція Шелера сьогодні видається сексизмом, варто зазначити, що він усе ж таки передбачає зрівняння чоловічого та жіночого. Також те, що він взагалі порушує це питання, вочевидь спричиняється до артикуляції та обговорення цієї проблематики не лише у філософії, а й у гуманітарних науках загалом, а надалі і в медійному дискурсі.

4. Зрівняння Європи з азійськими культурами. У цьому процесі Європа постає вже не, як раніше, лише донором наукових відкриттів, технологій і моделей економічного розвитку,

а також реципієнтом східних духовних практик, що веде до «зрівняння різних *ідей* людини та різних *праобразів*, які формують людину» (Scheler, 1976a, S. 160). У цьому зрівнянні, на думку Шелера, поєднується західний ідеал «активного героя» зі східним ідеалом «терплячого мудреця». Шелер замислюється над тим, чи не є одностороннім і небезпечним європейський образ людини, сформований у єврейсько-християнській релігійній традиції і розвинутий у сучасній науці до уявлення про людину як володаря та перетворювача природи: «Чи не може бути — я припускаю тут граничну можливість, — що людина, яка спрямована *лише* на зовнішнє панування над людьми та речами, над природою і тілом *без* зазначених дій і протипагу техніки опанування самою собою, урешті-решт досягає цілі, *протилежної* тій, до якої вона прагнула: що її дедалі більше поневолює той природний механізм, який вона сама вгледіла в природі та вклала в неї як ідеальний план свого активного втручання?» (Scheler, 1976a, S. 161). Із цим запитанням Шелера суголосне вчення Гусерля про забуття життєвіту внаслідок математизації природи в сучасних науках як головну причину кризи сучасної європейської цивілізації. Подолання забуття життєвіту веде не лише до виникнення нового типу людини, який Шелер називає вселюдиною, а також — до нового ставлення людства до всесвіту: «Людина мусить ізнов навчитися розуміти велику невидиму *солідарність усіх живих істот* між собою у всьому житті, усіх духів, але у вічному дусі, а водночас *солідарність світового процесу з долею становлення їхньої найвищої основи* та її солідарності зі світовим процесом» (Scheler, 1976a, S. 162). Цій ідеї Шелера відповідають сучасні тенденції в екологічній етиці, висловлені зокрема в книжці Маср-Абіха «Повстання на захист природи». Інтеграція в західну культуру активного опанування світом східних технік терпіння, на думку Шелера, відповідає і головному моменту філософської методології, адже з феноменологічного погляду найважливішим методом пізнання є споглядання сутностей, яке «необхідно пов'язане з “пасивним”, терплячим поведінням, яке тимчасово *усуває* життєвий центр і його активність» (Scheler, 1976a, S. 162). Така філософська пізнавальна настанова має безпосередній вплив на все пізнання й насамперед на пізнання природи: «Справжнє природно *“знавство”*, на відміну від природничої “науки” з її спрямованою на опанування природи пізнавальною ціллю, також вимагає поведіння *люблячої відданості*» (Scheler, 1976a, S. 162).

Такій пізнавальній настанові відповідає новий тип людини: «Це знання робить людину *шляхетною* та щасливою, натомість природнича наука робить її розумнішою та сильнішою, аби вона змогла впорядкувати та *опанувати* природу» (Scheler, 1976a, S. 163). Ця думка Шелера звучить позитивно й конструктивно, але ілюструє він її реалізацію новим молодіжним рухом у Німеччині й Італії. Йому самому не судилося дожити до тих жахливих наслідків, до яких спричиниться цей рух. Італійській фашизм ще не показав свій антигуманний характер, нацисти ще не прийшли до влади в Німеччині. Злочини цих авторитарних режимів ще попереду. Шелер не доживе до них, померши 1928 року, так і не дізнавшись, що прагнення до надлюдини або вселюдини може породити монстрів. Утім, варто погодитися з ним, що й звуження людського ставлення до світу лише до заволодіння ним завдяки природничій науці та побудованим на ній технологіям, відмова від так званого метафізичного запитування, з одного боку, та втрата органічного зв'язку з природним середовищем, з іншого, також дегуманізують людину: «Ізолювання та відмовляння людини від її безпосереднього екзистенційного та життєвого контакту з підґрунтям усіх речей означає таке саме жахливе звуження людини, ба навіть перекриття доступу до повітря її внутрішнього життя, як і, з іншого боку, відмовляння людини від природи» (Scheler, 1976a, S. 163). Шелер ясно побачив лише одну з найнебезпечніших загроз сучасності, прогледівши іншу, тож сьогодні, говорячи медичною мовою, його діагноз виглядає неповним. Утім, це не завадило йому виписати помітний рецепт, який може бути корисним і зараз. У цьому рецепті найважливіше значення має освіта: «Проста фахова наука та фахова техніка розділяють людей; а справжнє освітнє знання вможливує спільне дихання в *одному* духовному національному життєпросторі³» (Scheler, 1976a, S. 164). Освіту слід відрізнити від навчання фаховому знанню. Ефективне

³ Українським словом «життєпростір» я перекладаю Шелерове поняття «Lebensraum» за аналогією з українським перекладом Гуссерлевого поняття «Lebenswelt» як «життєсвіт». Водночас варто зауважити, що поняття «Lebenswelt» зазнало широкого вжитку не лише у філософії, а й у соціальних і гуманітарних науках. Яскравою ілюстрацією цього є зокрема назва твору Альфреда Шюца та Томаса Лукмана «Strukturen der Lebenswelt» (див. мій український переклад цього твору: Шюц & Лукман, 2018). Поняття «Lebensraum» натомість набуло негативних сенсових конотацій через те, що його активно використовували німецькі нацисти в обґрунтуванні своєї антилюдської політичної доктрини. Сам Шелер, уживаючи це поняття, вочевидь не мав і не міг мати на увазі цей спотворений сенс, хоча, мабуть, почасти спричинився до використання цього слова у нацистській ідеології.

навчання формує спритного професіонала, що вміє вправно опанувати власне довкілля, ставлячись до нього як до ресурсу, використовуючи інших людей та інших живих і неживих істот, справжня освіта має створювати людину, що прагне жити у всесвіті в гармонії з усіма іншими створіннями.

5. Наступний тип зрівняння — це політичне та економічне зрівняння всередині самої Європи: «Зрівняння *національно-політичних* й *економічних* напружень усередині Європи також є *долею*» (Scheler, 1976a, S. 164). На думку Шелера, це зрівняння має привести до зменшення ролі національної держави, а відтак до відмови від експансії та імперських зазіхань на нові колонії насамперед у його рідній Німеччині: «Велика історична ідея XIX століття, ідея абсолютно суверенної, централізованої національної держави з експансивним національним господарством і колонізацією за прийдешньої світової доби буде змушена значно відступити. Уже тому ми, німці, не маємо підстави здобувати нові колонії» (Scheler, 1976a, S. 164). Із сучасної перспективи дивним є те, що Шелер не помічає експансійний та імперський характер нових політичних рухів, які розглядає насамперед як прояви зрівняння духа та природи в людській істоті. Він нездатний вгледіти в нових політичних ідеологіях італійського фашизму, російського більшовизму та народжуваного на його очах німецького нацизму загрозу імперського експансіонізму, розглядаючи їх радше як позитивні тенденції загального процесу зрівняння. Водночас Шелер передбачає деякі політично-економічні події, які увиразняться лише після Другої світової війни: «В майбутньому ми маємо рахуватися з утворенням капіталістичного пацифізму великої буржуазії. Тому європеїзм, підтриманий сьогодні як знизу, так і згори, є *долею* – не вибором» (Scheler, 1976a, S. 165). Тут він змальовує той європейський політичний ландшафт, який виникне лише в другій половині XX ст. внаслідок спочатку суто економічного об'єднання Німеччини та Франції, а потому більшості європейських країн, що спричинилося до створення Європейського Союзу.

Отже, підсумовуючи викладене, можна стверджувати, що, попри деякі помилкові та упереджені твердження щодо історико-політичного розвитку Європи та всього людства, Шелер на засадах власного вчення про людину виявляє найважливіші фундаментальні тенденції цього розвитку. І навіть його помилки спричиняються до тих соціально-політичних і моральних дискусій, які точаться дотепер.

Список посилань

- Шлюц, А., & Лукман, Т. (2018). *Структури життєсвіту*. Фоліо.
- Henckmann, W. (1998). *Max Scheler* (Originalausg.). Verlag C. H. Beck.
- Scheler, M. (1976a). Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs. In Max Scheler, *Gesammelte Werke. Band 9* (S. 145–170). Francke Verlag.
- Scheler, M. (1976b). Mensch und Geschichte. In Max Scheler, *Gesammelte Werke. Band 9* (S. 120–144). Francke Verlag.
- Scheler, M. (2018). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Felix Meiner Verlag.

References

- Henckmann, W. (1998). *Max Scheler* (Originalausg.). Verlag C. H. Beck.
- Scheler, M. (1976a). Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs. In Max Scheler, *Gesammelte Werke. Band 9* (S. 145–170). Francke Verlag.
- Scheler, M. (1976b). Mensch und Geschichte. In Max Scheler, *Gesammelte Werke. Band 9* (S. 120–144). Francke Verlag.
- Scheler, M. (2018). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Felix Meiner Verlag.
- Shiuts, A., & Lukman, T. (2018). *Struktury zhyttiesvitu [The Structures of the Life-World]*. Folio [in Ukrainian].

Vakhtang Kebuladze

THE RELATIONSHIP BETWEEN ANTHROPOLOGY, HISTORY AND POLITICS IN THE PHILOSOPHY OF MAX SCHELER

The article deals with the interrelationship of different teachings about man and the corresponding concepts of human history, which Max Scheler reveals in the work “Man and History”. According to him, there are currently five conceptions of history based on relevant anthropologies:

1. Christian-Jewish tradition.
2. Classical humanistic concept of man.
3. Modern positivist teaching about man.
4. Vitalistic panromanticism.
5. Postulate atheism.

From the understanding of history follows our assessment of the present, as well as the idea of the immediate future. In the work “The Man in the Age of General Equalization”, Max Scheler writes that humanity stands on the threshold of the age of general equalization, which has different dimensions:

1. Equalization of races.
2. Re-sublimation, or equalization of life and spirit.
3. Equalization of male and female.
4. Equalization of Europe and Asian cultures.
5. Political and economic equalization within Europe itself.

According to Max Scheler, the age of equalization of all aspects of human life is more dangerous than the era of accumulation and growth of human forces. The fate of humanity depends on exactly how this equalization will be directed.

Max Scheler’s assessments of the political situation in Europe at the beginning of the 20th century, which are based on his philosophical anthropology and philosophy of history, are sometimes striking with their naivety and shortsightedness. For example, his lack of understanding of the horrors of Italian fascism, German Nazism and Russian Bolshevism, which were born at that time. Nevertheless, at the same time some of his predictions of the future historical and political development of humanity turned out to be extremely accurate.

Keywords: spirit, elite, equalization, history, history of philosophy, man, Max Scheler, superman, political philosophy, re-sublimation, sublimation, philosophy, philosophy of history, philosophical anthropology.

Матеріал надійшов 03.09.2024



Матювка Н. Ю.

<https://orcid.org/0009-0001-5317-0893>

ГРАМАТИЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ ЛЮДВІГА ВІТГЕНШТАЙНА ЯК АЛЬТЕРНАТИВА ТЕОРІЯМ ЗНАЧЕННЯ

Статтю присвячено історико-філософській актуалізації концепції граматичних досліджень як підходу пізньої філософії мови Людвіга Вітгенштайна (1889–1951), який має перспективу стати альтернативою до традиційних філософських підходів до дослідження мови, які ґрунтуються на теоріях значення та референції. Цю актуалізацію здійснено в межах сучасної проблематики філософії мови та із залученням історико-філософського контексту її розроблення. Історико-філософський аспект статті полягає у дослідженні розвитку розуміння поняття граматики в межах інтерпретацій філософії мови Л. Вітгенштайна його послідовниками та іншими дослідниками. Розгляд цих інтерпретацій дає змогу прояснити зв'язок концепції граматики та граматичного підходу із теоріями значення і теоріями, які вивчають мову через концепції значення як ужитку та дотримання правил. Проблемний контекст дослідження полягає у тому, що граматичний підхід, порівняно з узвичаєними в аналітичній філософії методами, розглядають як альтернативний, неметафізичний спосіб розгляду фундаментальних проблем філософії мови, насамперед метафізичних аспектів питання про умови можливості значення і тісно з ним пов'язаного питання призначення філософського дослідження мови.

З одного боку, ця стаття показує несумісність інтерпретацій філософії Л. Вітгенштайна, які приписують йому метафізичні теорії значення, з дослідницьким наміром цього філософа. З іншого боку, ті інтерпретації, які уникають метафізичних передсудів, не здатні обґрунтувати філософську цінність розгляду мови й того, у чому вони вбачають її основну властивість, а саме — значення. Саме концепція граматики та відповідний їй підхід здатні, з одного боку, уникнути згаданих метафізичних упереджень, а з іншого — надати нове обґрунтування ціннісної перспективи філософського дослідження мови.

Ключові слова: історія філософії, філософія мови, метафізика, епістемологія, Вітгенштайн, теорія значення, філософська граматики.

Вступ. Проблема і структура

Від початків сучасного філософського дослідження мови в межах так званої аналітичної традиції проблема значення постає як його центральний елемент. Доволі часто запропонувати філософське вчення про мову означає запропонувати теорію того, як можливе значення мовних виразів. Такий підхід ґрунтується на притаманному цій філософській традиції уявленні, озвученому ще Бертраном Расселом, що «уся функція мови — це мати значення» (Wittgenstein, 1963, р. x).

Філософія пізнього (кембридзького) періоду діяльності Людвіга Вітгенштайна (1889–1951) досі залишається нероз'ясненою в аспекті проблеми значення, як через, на перший погляд, несистемне вживання поняття значення у працях цього періоду, так і через труднощі з розумінням

методології цього філософа. Ба більше, ці труднощі можуть бути наслідком неадекватних підходів до інтерпретації цієї філософії, розвинутих із позицій традиційної аналітичної філософії мови, хоча Л. Вітгенштайн міг мати на меті докорінну зміну цього способу філософування, а тому намагання обмежити його філософію традиційними підходами та проблематикою не може привести до задовільної інтерпретації. Один із можливих способів роз'яснення того, у чому полягає ця докорінна зміна, можна спробувати відшукати через розгляд концепції граматики, яку, попри наголос, який робив на ній Л. Вітгенштайн, у цілому уникають традиційні інтерпретаційні підходи, або ж перетлумачують таким способом, щоб вона відображала той чи той аспект теорії значення або навіть референції.

Метою статті є актуалізація концепції граматики як альтернативи теоріям значення в дослі-

дженні філософії Л. Вітгенштайна. Відповідно, завдання статті полягають у розгляді того, які інтерпретації цієї концепції в контексті філософії мови та проблеми значення пропонували дослідники доробку цього філософа, виявленні їхніх недоліків і переваг, а також узагальненні сучасного розуміння концепції граматики.

Перед початком розгляду цих питань варто стисло нагадати деякі ключові поняття. Насамперед потрібно розмежовувати теорію *референції* і теорію *значення*. Обидві мають справу з дослідженням значення виразів, але використовують різні підходи, і філософські наслідки цих теорій теж фундаментально різні.

Референція — це внесок певного виразу, як-от об'єкт або функція, які цей вираз означає, для визначення значення істинності твердження, в якому цей вираз наявний. Відповідно, теорія референції має справу з ідентифікацією мовних виразів з об'єктами позамовної дійсності, які є значеннями цих виразів.

Навпаки, теорія значення має справу з дослідженням умов *значущості*¹ виразів самих по собі, без їхнього стосунку до позамовної дійсності. Попередньо, для більшої ясності, скористаймося розрізненням двох типів теорії значення, запропонованим американським філософом Девідом Льюїсом: «Перший [тип] є описом можливих мов чи граматик як абстрактних семантичних систем, де символи асоціюються з аспектами світу; а другий [тип] є описом психологічних та соціологічних фактів, де якась із цих абстрактних семантичних систем застосовується особою чи спільнотою» (Lewis, 1970, p. 19). Тобто йдеться про різницю між теорією значення як описом семантичної системи, яка, завдяки своїй *формальній структурі*, забезпечує значущість тверджень, і такою теорією, яка пояснює, завдяки яким *фактам* твердження є чинними. Ці факти можуть бути як емпіричними, так і соціальними.

Л. Вітгенштайн не оперує таким розрізненням, і тому його дослідження мови постійно переходить від питання про формальну структуру до питання про контекст ужитку. Втім, для забезпечення більшої аналітичності дослідження та прозорості вживаних термінів, варто скористатися цим розрізненням при розгляді інтерпретацій його філософії мови. По-перше, це розрізнення надає критерії того, що певна теорія є саме *теорією* значення, а не, наприклад, опи-

сом вживання слова «значення», а саме: має йтися про вищевказані формальні або емпіричні умови, які *уможливлюють* значення. По-друге, це розрізнення використане для структурування тексту, щоб уникнути змішування однієї теми з іншою. Наприклад, вільного переходу від пояснення того, як логічна форма виразу уможливує його значення, до опису ролі вжитку для виникнення значення.

Відповідно до мети, завдань, наведеного розрізнення та з урахуванням необхідності послідовного розкриття концепції граматики в контексті проблематики філософії мови Л. Вітгенштайна, основний зміст статті поділено на чотири частини. Перша має справу з місцем граматики в контексті інтерпретацій, які імпліцитно приписують Л. Вітгенштайну теорію референції та теорії значення першого типу. У другій і третій частинах ідеться про інтерпретації, аргументація яких послуговується елементами теорії значення другого типу. У четвертій частині йдеться про історико-філософський і проблемний контексти дослідження концепції граматики. Перші три частини підсумовуються зауваженнями до викладених у них інтерпретацій, і кожна наступна частина пропонує відповідь — задовільну або ні — на те чи те зауваження попередньої, а остання частина роз'яснює позиції дослідників концепції граматики Л. Вітгенштайна стосовно основних зауважень попередньо окреслених інтерпретацій.

Грамматика як логічна форма слова

Обговорення теорії референції становить значну частину пізнього доробку Л. Вітгенштайна, адже те, що мовні вирази щось означають завдяки ідентифікації з означуваними об'єктами реальності, — це доволі інтуїтивне, буденне уявлення про мову. Воно водночас і філософське, адже з нього випливає метафізичне запитання: як можлива ідентифікація сутностей двох різних онтологічних сфер? Ба більше, якщо й припустити таку ідентифікацію, то в який спосіб її можна дослідити?

Саме з розгляду примітивної мови, яка ґрунтується на референції та, відповідно, ідентифікації слів та об'єктів, як їхніх значень, розпочинаються «Філософські дослідження» Л. Вітгенштайна. Теорія референції не здатна надати вичерпне пояснення того, як функціонує мова, оскільки не дає змоги ані розрізнити зміст різних речень з однаковою референцією, ані зрозуміти роль обставин вживання тих чи тих виразів для чинності речень, ані пояснити можливість значущості великих категорій висловлювань, які

¹ Термін, покликаний відобразити англ. *meaningfulness* — якість виразу щось означати, бути значущим. Інший варіант — «значливість» — походить від «значливий», яке, хоч і є синонімом до «значущий», але здебільшого вживається у ширшому сенсі. Варіант «змістовність» походить від слова «зміст», яке відображає інше поняття теорії значення — англ. *content*.

не мають референції. Відповідно, Л. Вітгенштайн одразу висновує, що таке «примітивне» уявлення про мову виправдане лише в разі навчання мови, але спосіб навчання (*Abrichten*) чогось — це не його роз'яснення (*Erklären*) (Wittgenstein, 2009, § 5).

Метафізичний передсуд про зв'язок або ідентифікацію двох онтологічно різних сфер мови та реальності не лише наявний у теорії референції, а й лежить в основі низки теорій значення, насамперед згаданого Д. Льюїсом першого типу. Сучасні коментатори не схильні приписувати пізньому Л. Вітгенштайну такі теорії значення, оскільки останній прямо їх критикував саме через наявність цього передсуду (Вітгенштайн, 1995, § 120).

Учення Л. Вітгенштайна, Елізабет Енском, намагаючись прояснити Вітгенштайнову концепцію граматики, вдається до інтерпретації, яка містить елементи як теорії значення першого типу, так і теорії референції. Згідно з її інтерпретацією, граMATика є *логічною формою* слів, яка забезпечує ідентифікацію між словами та означуваними об'єктами. Е. Енском наводить такий приклад: попри те, що слова «кінь», «equus» і «horse» — це зовнішньо різні слова з різних мов, вони все ж відповідають тому самому об'єкту, адже вони мають спільну граматику, цебто логічну форму. Таким способом ця дослідниця пояснює слова Л. Вітгенштайна, що *суть*, якою у цьому випадку є референція, *висловлена* (*expressed*) у граматиці, і далі вона тільки розглядає різні підходи до тлумачення того, в чому полягає це «висловлення»: граматиці або *відповідає* (*corresponds*) об'єкт реальності (референт), або ж граMATика *створює* (*creates*) його без встановлення якогось зв'язку між мовою та реальністю (Anscombe, 1981, pp. 112–113). Обидві позиції передбачають побудову метафізичної теорії — реалістичної чи ідеалістичної, яка мала б пояснити як можливі референцію та значення.

По-перше, Л. Вітгенштайн зазначає, що питання про *суть* виразів чи речей веде до метафізики, і там само він окреслює повернення слів «від їхнього метафізичного вживання до щоденного» як мету своєї пізньої філософії (Вітгенштайн, 1995, § 116). Навпаки, свою ранню філософію він описував як таку, де розгляд логіки веде до метафізики (Wittgenstein, 1961, p. 93). Отож, у який спосіб цей філософ, намагаючись уникнути метафізичної пастки питання про *суть*, поставленого в контексті розгляду *логіки* мови, сам у неї потрапляє, прийшовши до *метафізичної* теорії граматики, якщо припустити, що Е. Енском адекватно витлумачила його думку?

Відповіді може бути лише дві: або Л. Вітгенштайн справді настільки непослідовний, або ж інтерпретаторка чогось не враховує. Очевидно, що ця інтерпретація краще узгоджується з намірами раннього Л. Вітгенштайна, аніж пізнього. Це зауваження стосується не лише наведеної інтерпретації, а й будь-якої спроби метафізичного тлумачення пізньої філософії мови цього філософа.

По-друге, уявлення про значення як об'єкт, якому відповідає певна логічна форма мовного виразу, який водночас може набувати різного зовнішнього вигляду, є звичайною ознакою теорії референції, і має той самий основний недолік, що й ця теорія, а саме — воно ігнорує смислову відмінність між різними виразами, які мають одну референцію. Так і інтерпретація, запропонована Е. Енском, не припускає значущої (сислової) різниці між словами, користуючись її ж прикладом, «кінь», «equus» і «horse», адже вони означають те саме. На закид, що тут ідеться про різні мови, можна відповісти, запитавши: яка була б значуща різниця між словами однієї мови «кінь», «скакун» і «жеребець», якщо вони стосуються того самого об'єкта — дорослого верхового коня, а отже мають ту саму логічну форму (граматику)? Ця різниця очевидна, але ані теорія референції, ані інтерпретація Енском не здатні її пояснити. Ба більше, така інтерпретація не здатна охопити цілий клас мовних виразів, як-от вигуків, які хоч нічого не означають у межах теорії референції, але мають чинне місце у буденному мовленні (Вітгенштайн, 1995, § 27).

По-третє, ототожнення граматики та логічної форми не узгоджується з тим, як ці концепції використовують в аналітичній філософії загалом та у працях Л. Вітгенштайна зокрема. З початків цієї філософської традиції Б. Рассел увів розмежування між *логічною* та *граматичною* формами тверджень задля того, щоб уникнути труднощів, які виникають, коли елементи побудови речення, які зумовлені граматикую в її буденному розумінні, сприймаються як елементи логічної структури речення, цебто власне предмета філософського аналізу (Russell, 1920, pp. 141–142, 168–170, 205–206). На це звертав увагу і Л. Вітгенштайн: «Ці [логічні] форми є нормами нашої конкретної мови, на яку ми проектуємо безліч різних способів висловлювання та логічних форм. І саме тому ми не можемо підбити жодних підсумків із використання цих норм — окрім дуже розмитих — стосовно справжньої природи описуваних ними явищ. Такі форми, як “ця стаття нудна”, “погода чудова”, “я лінивий”, які не мають нічого спільного між собою, скида-

ються на суб'єктно-предикатні твердження, цебто вони видаються твердженнями однакової форми» (Wittgenstein, 1929, pp. 164–165). Оскільки ця ремарка міститься в статті, опублікованій приблизно у період початку роботи над «Філософськими дослідженнями», то варто припустити, що саме розрізнення граматичної та логічної форм могло вплинути на розвиток Вітгенштайнової концепції граматики.

Утім, малоімовірно, що цей філософ під граматику мав на увазі зовнішню форму виразу на протигагу внутрішній логічній суті, адже в цій граматиці якраз і виражена (*ausgesprochen*) *суть* (Wittgenstein, 2009, § 371). Напевно, саме тому Е. Енском ототожнює логічну форму з граматику. Однак таке ототожнення не впливає з праць Л. Вітгенштайна, адже продукт аналізу логічної форми виразів, яка прихована за їхньою зовнішньою формою, незалежний від емпіричних умов мовлення, тоді як таку відірваність від обставин і зовнішніх форм він викриває як ваду попередніх філософських підходів (Wittgenstein, 2009, pp. 88, 92, 97, 116).

Грамматичні аспекти значення як ужитку

Спосіб розв'язати окреслені вище проблеми можна відшукати в інтерпретаціях, які приписують пізній філософії Л. Вітгенштайна теорію значення, яка спирається на опис певних фактів, цебто теорію другого типу за Д. Льюїсом. Причому тут доволі великий простір для спекуляцій, адже Л. Вітгенштайн справді намагався досліджувати мову у зв'язку з її вжитком, роллю в людських спільноті, інституціях, культурі та поведінці.

Отож такі інтерпретації бувають щонайменше двох типів. По-перше, ті, які підкреслюють, що дослідницький намір Л. Вітгенштайна обмежується розглядом окремих випадків уживання мови, спираючись на концепцію так званих *мовних ігор* (*Sprachspiele*) (Wittgenstein, 2009, § 7). Такі інтерпретації зазвичай не досягають рівня визначеності справжніх теорій, наголошуючи на переконанні, якого Л. Вітгенштайн безперечно дотримувався впродовж життя, що філософія — це насамперед специфічна діяльність, а не доктрина (Wittgenstein, 1963, § 4.112). По-друге, теоретично масштабніші, які пропонують загальні теорії мови, часто філософсько-антропологічного характеру, спираючись на численні Вітгенштайнові порівняння мови з *формою життя* (*Lebensform*) (Wittgenstein, 2009, § 19, 23, 241). Перші притаманні аналітичній традиції, а другі — рецепціям філософії Л. Вітгенштайна в межах континентальної тра-

диції. Утім, перші також можуть тяжіти до побудови більших теорій, які ґрунтуються на розгляді того, яку роль відіграють суспільні інституції чи норми для чинності мовних виразів.

Провідною ниткою таких інтерпретацій є насамперед слова Л. Вітгенштайна, відомі в англійській літературі як «визначення значення» (*definition of meaning*): «Велику категорію застосування слова “значення” — хоч і не всі випадки його застосування — можна пояснити так: значення слова є способом його *вживання* (курсив мій. — Н. М.) в мові» (Вітгенштайн, 1995, § 43). Джон Серль, один із представників інтерпретаційного напрямку, який наголошує на цьому визначенні як центральному моменті філософії Л. Вітгенштайна, пояснює, що цей філософ не відмовився від ідеї референції, а переосмислив її: вказавши, що традиційна концепція референції не здатна охопити деякі значні класи мовних виразів, він зазначає, що принаймні для цих класів (якщо не всіх) значення — це *вжиток*, а отже, вся справа філософа має зводитися до розгляду цих ужитків через опис мовних ігор, і на контрасті з ними, метафізичні проблеми, які постають з використання певного слова поза таким ужитком, просто «розчиняться» (Searle, 2016, pp. 528–530). Тут уже не йдеться про референцію як зв'язок слова з його значенням, а радше про здійснення референції як способу вжитку, цебто як вказування чи оstenсивного означення.

Хоч така інтерпретація, порівняно з попередньою, добре узгоджується з джерелами пізньої філософії Л. Вітгенштайна, однак до неї також можна висловити низку зауважень. По-перше, на підставі тих самих джерел, § 43 «Філософських досліджень» можна зрозуміти й інакше. Наприклад, можна висновувати, що граматику слова «значення» така, що воно може відігравати різну роль у тій чи тій мовній ситуації, і що для певного класу виразів спитати про їхнє значення — це те саме, що спитати про їхній ужиток. Отже, § 43 є заувагою про граматику слова «значення», а не вказівкою на онтологічний статус значення.

Грамматичний підхід у тому й полягає, щоб відшукати такий спосіб розв'язання певної проблеми, який би не вимагав будь-якого надмірного теоретизування. Тому він може зводитися до зауваги стосовно вжитку або ж до постановки такого питання, яке може прояснити проблему. Наприклад, стосовно проблеми значення Л. Вітгенштайн в іншій праці висловлюється так: «Вивчення граматики виразу “пояснення значення” навчить вас дечого про граматику слова “значення” і вилікує вас від спокуси шукати деінде той

об'єкт, який можна було б назвати «значенням»» (Wittgenstein, 1998, р. 1). Так само питання про вжиток певного виразу може роз'яснити щось про його *граматику*, але *ужиток* не підміняє і не скасовує концепції значення: вони мають справу з різними аспектами мовлення. Ба більше, заміну «значення» на «вжиток» у цьому випадку можна пояснити й іншим засобом, який допускається для дослідження граматики, а саме — роз'яснення через заміну однієї форми вислову на іншу (Вітгенштайн, 1995, § 90).

По-друге, через свідоме намагання уникнути метафізичного теоретизування, наслідком такої інтерпретації стає зникнення філософської цінності проблеми значення, чого, можливо, й намагався досягти Л. Вітгенштайн. Ось що зазначає дослідник філософії Л. Вітгенштайна Герт Галлет у своїй праці, присвяченій § 43, про такий результат: «...чи вартував він усіх цих зусиль? ...Коли правильне визначення (значення. — Н. М.) віднайдене, хочеться сказати “ну і що?”» (Hallett, 1967, р. 93). Відповідно, недоліки, притаманні метафізичним теоріям значення та референції, в межах такого підходу не виникають. Проте зведення філософської діяльності до опису та класифікації мовних ігор нівелює цінність не лише проблеми значення, а й філософії мови загалом. Хоч натяки на подібний підхід можна простежити в працях Л. Вітгенштайна, а також у його послідовників і колег, які розвивали так звану філософію буденної мови, але, що стосується самого цього філософа, то, очевидно, що його дослідження до цього не зводяться.

По-третє, через опис звичного вжитку певного виразу, пов'язані з ним метафізичні проблеми не зникають. Л. Вітгенштайн і сам це розумів, адже значна частина його праці присвячена огляду тих чи тих метафізичних проблем, відповіддю на які є зовсім не опис буденного вжитку, хоч такий опис також застосовується як один із супутніх методів.

Ба більше, узалежнення значення від ужитку може призвести до виникнення метафізичної теорії значення другого типу за Д. Льюїсом, оскільки вжиток — це явище емпіричне, і, відповідно, від констатування необхідності шукати значення виразів у вжитку до узалежнення мови від емпіричних фактів — один крок, як ми й побачимо далі.

Метафізичний характер узалежнення значення від фактів

Вихід із окресленої ситуації філософського знецінення теорії значення, та, відповідно, традиційної філософії мови, можна спробувати

знайти, вдавшись до переосмислення значення через концепцію *дотримання правил* (*rule-following*) або ж через широкий розгляд мови як складової соціального життя, цебто дослідження ролі соціальних норм у мовленні чи навіть антропологічного виміру мови. Розгляньмо обидва підходи разом, оскільки, попри окреслені відмінності, їхнім наслідком є теорія значення другого типу за Д. Льюїсом.

Ідея того, що значення певного виразу може зводитися до того правила, якого дотримується мовець, коли його вживає, походить із численних ремарок Л. Вітгенштайна, де порівнюється устрій мовлення та гри: як ігри відрізняються від беззмислового набору рухів наявністю правил, так і мовлення має йти за певними правилами. Так це розуміє Сол Крипке, який називає так званий скептичний парадокс, що впливає з концепції дотримання правил і міститься у § 201 «Філософських досліджень», основною проблемою цієї праці (Kripke, 1995, р. 7). Полягає він ось у чому: «Правило не може визначити способу дії, бо кожен спосіб дії можна узгодити з ним. Відповідь була така: якщо кожен спосіб дії можна узгодити з правилом, то кожен із них можна довести й до суперечності з правилом. Тому тут не було б ані узгодження, ані суперечності» (Вітгенштайн, 1995, § 201). Тобто спосіб дії або вираз не містить нічого, що вказує на конкретне правило з ряду можливих, відповідно до якого ця дія відбувається: неможливо віднайти жодних *фактів*, які б обґрунтовували те, що в певному випадку мовлення послуговуються саме таким правилом, а не якимось іншим, а тому *значення* виразу можна одночасно інтерпретувати на підставі будь-якого можливого правила, яке допускає цей вираз. Відповідно, значення логічної вартості таких виразів неможливо визначити (Kripke, 1995, р. 11).

Нас тут цікавить не критика сутності цього парадокса в інтерпретації С. Крипке, а радше те, що цей дослідник узалежнює значення від певних фактів і таким способом зводить пізню філософію мови Л. Вітгенштайна до пошуків способу подолати теорію значення другого типу. Таку теорію значення не цікавить питання граматики, адже граматичні дослідження стосуються не того, як певні факти можуть *обґрунтувати* вжиток, а *можливостей* ужитку, цебто того, як можна висловитися про ті чи ті явища (Вітгенштайн, 1995, § 90). Відповідно, в межах такої теорії не може йтися про подолання метафізичних передсудів, адже саме припущення залежності значення від фактів є метафізичним, незалежно від висновку — позитивного чи скептичного.

На думку С. Крипке, Л. Вітгенштайн лише намагається запропонувати так званий скептичний розв'язок до згаданого парадокса, який полягає у констатації, з одного боку, парадоксальності метафізичного обґрунтування теорії значення, а з іншого — того, що буденна мовна практика не потребує такого обґрунтування: «Цінність скептичного аргументу полягає саме в тому факті, що він показує, що буденна практика, якщо йдеться про її обґрунтування, не може бути обґрунтована певним (метафізичним). — Н. М.) способом» (Kripke, 1995, pp. 66–67).

Отже, до цієї інтерпретації можна висловити декілька зауважень. По-перше, оскільки цей підхід показує неспростовність скептицизму стосовно проблеми значення в межах концепції дотримання правил і не пропонує альтернативного філософського способу дослідження мови, то він імпліцитно приписує пізній філософії Л. Вітгенштайна намагання знецінити філософське дослідження мови як таке. Так званий скептичний розв'язок парадокса відкриває не більші можливості для філософування, аніж попередньо розглянутий підхід, який зводиться до опису мовних ігор.

По-друге, *відмова* від метафізичного розгляду мови не є *подоланням* її метафізичної проблематики, що автор цієї інтерпретації, звісно, розуміє. Ба більше, Л. Вітгенштайн визначає мету своєї праці як *повернення, скеровування (führen)* виразів від метафізичного до буденного вжитку (Wittgenstein, 2009, § 116), що разом із масштабом його пізніх досліджень та різноманітним підходом, які він розглядає, мусить окреслювати значно амбіційніші завдання, аніж артикуляція одного скептичного аргументу про неможливість метафізичного дослідження мови.

По-третє, що очевидно також розуміє С. Крипке, констатація нездатності обґрунтувати певну метафізичну теорію значення не закриває можливості для застосування альтернативних підходів, як-от граматичного. Втім, для Крипке, попри очевидно специфічне використання слова «граматика» Л. Вітгенштайном, воно не означає нічого, окрім набору правил ужитку, як вони відображені в підручниках із граматики, що впливає з його вживання цього слова (Kripke, 1995, p. 145).

Відповідно до аналізу С. Крипке, пізньому Л. Вітгенштайну не можна приписати намагання побудувати теорію значення, яка б узалежнювала значення від фактів. Проте теорії другого типу за Д. Льюїсом також не зводяться до таких побудов і передбачають можливості звернення до соціальних норм та інституцій задля обґрун-

тування чинності мовлення. Причому текст «Філософських досліджень» дає привід говорити про наявність подібних теоретичних нарисів у Л. Вітгенштайна. Наприклад, після обговорення того, як можлива інтенція або намір вживання речення певної граматичної форми, він висловує: «Намір закладений у ситуації, в людських звичках і установах. Якби не було техніки гри в шахи, то в нас не міг би з'явитися намір зіграти партію в шахи. Якщо я маю намір ужити цю форму речення, то маю таку можливість тому, що вмю говорити...» (Вітгенштайн, 1995, § 337)². Утім, такий підхід також не можна назвати повноцінним теоретизуванням про явища суспільного життя, завдяки яким мовні вирази мають значення, адже для Л. Вітгенштайна такий опис не має справи зі значенням у його філософському розумінні, питання якого він детально обговорює в інших місцях. Це радше так званий *граматичний* опис, покликаний роз'яснити проблеми, ускладнені певними аналогіями, яким немає місця за звичного вживання того чи того виразу (Вітгенштайн, 1995, § 90). У наведеному прикладі аналогія стосується психічної сфери, яка може ввести мовця в оману, наче під «закладеним у ситуації наміром» йдеться про якусь якість свідомості визначати спосіб та форму виразів у тій чи тій ситуації.

Отже, подібні ремарки Л. Вітгенштайна можуть бути використані для розвитку теорій, покликаних пояснити зв'язок мови з людською діяльністю та культурою загалом, навіть за межами чисто філософського дискурсу³, але таке теоретизування не можна приписати самому цьому філософу. У межах філософії деякі дослідники, як-от Роберт Брендон, намагаючись продовжити Вітгенштайнів намір досліджувати *значення* через *вживання*, зрештою розробили власні теорії значення, які ґрунтуються на нормах суспільного життя. Водночас цей дослідник слушно зауважує, «що інші якості його (Вітгенштайна. — Н. М.) думки — насамперед його теоретичний квієтизм — знеохотили його прихильників від намагання детально розробляти теорію значення або, відповідно, вжитку» (Brandson, 1998, pp. xii–xiii).

² Євген Попович — український перекладач «Філософських досліджень» — використовує «намір» як відповідник нім. *Beabsichtigen* та «установи» як відповідник нім. *Institutionen* (Wittgenstein, 2009, § 337). Стосовно першого, то його доречніше було б перекладати як «інтенція», оскільки тут йдеться про діяльність свідомості. Стосовно другого, то Л. Вітгенштайн очевидно говорить про соціальні інституції, цебто в значенні «сукупність певних суспільних норм», а не в сенсі поняття «офіційна установа».

³ Наприклад, вітчизняний дослідник Юрій Джулай показує, як неконвенційний підхід Л. Вітгенштайна до розгляду мовних практик у їхньому зв'язку з людською діяльністю вплинув на антропологію Кліфорда Гірца (Джулай, 2023).

Історико-філософський і проблемний контексти дослідження граматики

Наголос на наявності у філософії Л. Вітгенштайна теоретичного квістизму, цебто відмови від намагання запропонувати філософську теорію чи доктрину, про який згадував Р. Брендом, об'єднує дослідників спадку Л. Вітгенштайна, яких для зручності класифікують як представників так званого терапевтичного напрямку, який сформувався наприкінці ХХ — на початку ХХІ ст. (McDowell, 2000, р. 93; Cray, 2000, pp. 1–4).

Саме такий теоретичний квістизм зближає підходи цих дослідників із тлумаченнями пізньої філософії Л. Вітгенштайна, які пропонуються в межах континентальної філософії. Звідси, а саме — через французьку рецепцію філософії Л. Вітгенштайна, елементи квістизму, притаманні терапевтичному підходу, опинилися в полі зору української історико-філософської думки.

Сучасна вітчизняна дослідниця Оксана Йосипенко, в контексті обговорення інтерпретації філософії Л. Вітгенштайна, запропонованої Сандрою Лож'є, та спроб останньої зблизити цю філософію, вчення Джона Ленгшо Остина та феноменологію Едмунда Гуссерля, говорить про те, що хоч для Л. Вітгенштайна філософія була насамперед терапевтичною діяльністю, він і Дж. Л. Остин надають нове, близьке до феноменологічного, розуміння мови як речі серед речей, цебто як об'єкта досвіду (Йосипенко, 2021, с. 74–75, 77–79). Така інтерпретація не дає простору для теоретизування про значення, яке ґрунтується на ідентифікації виразів і позамовних об'єктів, адже вона ліквідує онтологічну різницю між цими категоріями суцього, яка є необхідною передумовою припущення можливості такого відношення означування.

Вираз повинен містити дещо у самому собі, що дало б йому змогу *позначати*, а об'єкт або відношення позначення мають бути такими сутностями, які можуть бути *значеннями*. Якщо ж скасувати цю онтологічну різницю між першим і другим і ставитися до них як до речей одного порядку, то або будь-які речі можуть бути одночасно виразами та їхніми значеннями, або жодні. В обох випадках метафізичний розгляд відношення між мовними виразами та реальністю унеможливується, оскільки будь-яка метафізика ґрунтується на онтологічно відмінних категоріях об'єктів, і саме цього немає в уявленні про мовлення як оперування речами. Саме це й показує Л. Вітгенштайн, коли порівнює мовлення з грою: подібно до пересування шахових фігур,

вираз є способом здійснити *хід у мовній грі*⁴ у тій чи тій ситуації; але встановлення зв'язку між виразом та об'єктом не є частиною гри, так само як виставлення фігур не є частиною шахової партії (Вітгенштайн, 1995, § 22). Відповідно, як виставлення фігур перед грою не пояснює майбутній хід гри, так ідентифікація виразів з об'єктами не пояснює їхнього вжитку.

Це один із можливих способів підважити схильність до метафізики при дослідженні мови, який можна вивести з праць Л. Вітгенштайна. Втім, стосовно цього способу також можна висловити зауваження про знецінення філософського погляду на мову та те, що, за такого підходу, метафізичного запитування радше уникають, аніж долають. Натомість сам Л. Вітгенштайн досліджує, *що* уможливує в мові філософію і зокрема метафізику, і таким способом приходить до її критики, а не намагається її цілком уникнути. Отож варто окреслити основні моменти такого уможливлення, які цей філософ розпізнає завдяки дослідженню граматики мови.

Зацікавлення *граматикою* виникло саме в межах терапевтичного підходу і в умовах відмови від теоретизування про референцію та значення: «Вітгенштайн охороняє межі сенсу, гостро докоряючи філософам, які вчиняють (філософський. — Н. М.) проступок, промовляючи нонсенс. Роз'яснення концептів чи опис граматики — це виправна терапія (як ортодонція)» (Baker, 1950, pp. 291–292). Відповідно, це зацікавлення від початку було пов'язане з намаганням усунути метафізичні хиби розглянутих інтерпретацій. Як було показано, всі ці інтерпретації або намагаються перетлумачити Вітгенштайнову граматику як аспект теорії значення, або ж не помічають її, попри те, що сам цей філософ прямо називав своє дослідження мови *граматичним* (Вітгенштайн, 1995, § 90).

Власне філософським і метафізичним питанням є, згідно з Л. Вітгенштайном, питання про *суть* речей — суть знання, буття, речення і под. (Вітгенштайн, 1995, § 116). Це питання породжує метафізичну теорію тому, що суть речі зводиться до її необхідних елементів, які, щоб бути такими, мусять бути елементами реальності неважливо, структурованої мовою чи позалінгвістичної. Відповідно, Вітгенштайнове розуміння метафізики відповідає традиційному

⁴ В українському перекладі, на який я покликаюся для цитування, йдеться про «рух в мовній грі», але нім. *Zug im Sprachspiel* (Wittgenstein, 2009, § 22) доречно перекладати як «хід у мовній грі», адже саме ходи є складовими ігор, а не рухи, і нім. *Zug* допускає такий переклад.

(Baker, 1950, p. 298). Отож розглянуті вище формулювання теорії значення (не вжитку) є метафізичними, оскільки намагаються пояснити сутність значення через пошук необхідних елементів його конституювання. Ба більше, без таких теорій (як-от у випадку концепції значення як ужитку), як ми бачили, саме дослідження мови втрачає цінність, оскільки інакше не можна пояснити, *що*, якщо не здатність мови щось означати, є її основною, філософськи релевантною властивістю.

Проте Л. Вітгенштайн зазначає, що «*суть* висловлена в граматиці» (Вітгенштайн, 1995, § 371). Це демонструє поворот у його філософському мисленні — як стосовно предмета дослідження, так і стосовно методології. Припущення традиційної філософії полягає у тому, що *суть* речей зумовлює форму виразу, а отже філософування полягає у підборі такої мовної форми, яка б змогла точно виразити властивості того чи того об'єкта споглядання. Якщо ж змінити «місце» суті, то змінюється і це припущення: мета граматичного дослідження — показати те, як форма виразу зумовлює те чи те уявлення про певний об'єкт. Пітер Гакер і Гордон Бейкер — першопрохідці в питанні дослідження Вітгенштайнової граматики — так це висловили: «ГраMATика не є “великим дзеркалом”. Вона не *відображає* суті речей. Навпаки: вона автономна. Вона *визначає* суть речей. Та істина, що думка *p* є думкою, визначається тим фактом, що *p* є граматичним твердженням, а не метафізичною істиною» (Baker & Hacker, 2005, p. 19). Варто зауважити, що під цим не йдеться про лінгвістичний ідеалізм, адже, по-перше, ці уявлення конституують не реальність, а лише нашу правдиву чи хибну гадку про реальність, а по-друге, якби концепція граматики була ідеалістичною, то вона була б і метафізичною, і, відповідно, сама себе нівелювала.

Хибно витлумачені метафізичні питання, як-от питання про *суть* речей, за Л. Вітгенштайном, мають міцно вкорінені у граматиці мови характер *глибини*, цебто їхня так звана філософська глибина є наслідком того, що вони *відчуваються* глибокими та «філософськими» (Вітгенштайн, 1995, § 111). Наприклад, погляньмо на зауваження до вищенаведених інтерпретацій: ті, з них, які не призводять до знецінення перспектив філософського дослідження мови, можна звести до єдиної проблеми приписування Л. Вітгенштайну теорії значення, адже, як видається, основна властивість мовних виразів у тому, що вони щось *означають*. Відповідно, філософське дослідження мови зазвичай починається із запитання форми «*що* таке значення?» або «*як мож-*

ливе значення?», і такі питання мають характер глибини: на них не можна негайно дати відповідь, бо здається, що *суть* значення *прихована*. Водночас граматичне дослідження ставить питання інакше: наприклад, можна запитати, який є *критерій* того, що певний вираз має значення в тій чи тій ситуації? Або ж запитати, як це пропонує Л. Вітгенштайн, як можна *пояснити* значення того чи того виразу? (Wittgenstein, 1998, p. 1).

У вітчизняній історико-філософській думці також є згадка про концепцію граматики та граматичний підхід, пов'язана з її рецепцією так званою сучасною континентальною філософією. Ця рецепція зумовлена вищевказаним проблемним контекстом, де побутує цей підхід, а саме — дослідженням метафізичних упреждень традиційної філософії: «Філософська граMATика Вітгенштайна є критичним підходом, вона є потужним засобом виявлення та подолання метафізичних ілюзій, найперша з яких — ілюзія реальності, ілюзія втручання реальності в мовлення, на якій ґрунтуються всі мовні описи... Щоби зрозуміти граматику мовних ігор, ми повинні спостерігати за повсякденним мовленням, граMATика показує себе в повсякденних ужитках, покладаючи межі осмислених висловлювань» (Йосипенко, 2018, с. 102).

Отже, з позиції граматичного підходу, здатність мови мати значення не розглядається як її основна властивість, а радше як одна з багатьох можливих властивостей, зумовлених граматику мови: Л. Вітгенштайн говорить про «безліч» можливих ролей, які можуть відігравати ті чи ті вирази, і зокрема наводить вигук як приклад виразу, який не має значення, але відіграє певну *роль* у мовленні (Вітгенштайн, 1995, с. 23, 27). Відповідно, погляд цього філософа на проблему значення взагалі не можна витлумачити через якусь із традиційних теорій, описаних Д. Льюїсом, і, відповідно, запропонованих у вищенаведених інтерпретаціях. Їхня основна проблема — це той пріоритет, який вони надають проблемі значення для дослідження мови, хоч сам Л. Вітгенштайн орієнтується на розгляд граматики, цебто можливостей мовлення загалом, а не узалежнює всю мову від здатності деяких виразів у певних випадках мати значення (Вітгенштайн, 1995, § 90).

Відповідно, масштаб цього підходу до дослідження мови не зводиться до процедурних моментів філософування, а має терапевтичний або критичний вимір. Отже, він здатний компенсувати втрату філософської цінності розгляду мови, яка є наслідком відсутності метафізичного теоретизування про сутність значення. Ось як це висловлює провідний представник терапевтич-

ного підходу Джон МакДавел: «Такі питання, як “Як можливе значення?”, висловлюють відчуття переляку, і думка Вітгенштайна в тому, що ми не повинні піддаватися цьому відчуттю переляку, а радше прогнати його» (McDowell, 2000, p. 176). Це «вигнання» — виправлення хибного розуміння того чи того виразу — і є метою пізньої філософії Л. Вітгенштайна, що узгоджується не лише з декларованими цілями традиційної аналітичної філософії, а й із філософською традицією від самих її початків, адже йдеться про досягнення розуміння світу, а не гадки про нього.

Висновки

Різноманітні спроби інтерпретувати філософію Л. Вітгенштайна, які імпліцитно чи експліцитно приписують їй теорії значення або референції, ґрунтуються на метафізичних передсудах, або ж, за браком таких передсудів, не здатні обґрунтувати філософської цінності дослідження мови. Причому концепцію граматики, на якій Л. Вітгенштайн робив особливий акцент, ці інтерпретації або ігнорують, або перетлумачують так, щоб вона відображала якийсь аспект приписуваних теорій.

Елізабет Енском інтерпретує пізню філософію мови Л. Вітгенштайна як таку, що має елементи семантичної теорії значення і теорії референції. Вона залучає поняття граматики як тотожне поняттю логічної форми. Відповідно, окрім того, що таке ототожнення не відповідає ані джерелам цієї філософії, ані філософській традиції, в межах якої розвинулась концепція граматики, інтерпретація Е. Енском має ті самі недоліки, що й теорія референції, і містить метафізичні передсуди, яких Л. Вітгенштайн намагався уникнути через розроблення граматичного підходу.

Інтерпретації, які приписують Л. Вітгенштайну концепцію значення як ужитку, хоч і не міс-

тять метафізичних передсудів традиційної філософії мови, але, водночас ігноруючи можливість граматичного підходу, саме тому не здатні обґрунтувати філософську цінність дослідження мови. Ба більше, обмеження дослідження розглядом ужитку не може подолати метафізичну проблематику філософії мови, а лише уникає її.

Натомість інтерпретації, які узалежнюють значення від фактів, як це показав Сол Крипке, в межах філософії Л. Вітгенштайна призводять до парадокса, який унеможливує метафізичне дослідження умов значущості. Водночас попри те, що, згідно з інтерпретацією Крипке, основна філософська позиція Л. Вітгенштайна, на підставі такого парадокса, полягала в скептицизмі стосовно можливості дослідження значення та мови, цей інтерпретатор не помічає інших способів філософського розгляду мови, як-от граматичного підходу. Відповідно, така інтерпретація також нівелює філософську цінність дослідження мови та, хоч і вказує на неспростовність скептицизму, не здатна подолати метафізичну проблематику, адже не пропонує шляхів її розв’язання.

Розвиток терапевтичного підходу до інтерпретації філософії Л. Вітгенштайна зумовив те, що дослідники звернули увагу на граматичні дослідження як спосіб подолання метафізичних упереджень теорій значення та референції. Відповідно, граматичний підхід має перспективи стати альтернативою до традиційних способів дослідження мови, які або ґрунтуються на метафізичних упередженнях, або ж, через брак метафізичної основи, не здатні обґрунтувати філософську цінність таких досліджень. Цей підхід розглядає умови можливості метафізики як граматичного явища, а тому спрямований на її ефективне подолання та, завдяки своєму критичному та терапевтичному аспектам, здатний надати нову філософську цінність дослідженням мови.

Список посилань

- Вітгенштайн, Л. (1995). Філософські дослідження. У Л. Вітгенштайн, *Tractatus logico-philosophicus*. Філософські дослідження (Є. Попович, Перекл., с. 7–310). Основи.
- Джулай, Ю. (2023). Пізній Вітгенштайн К. Гірца: «насичений опис» як антропологічна концепція та оселя антрополога. *Наукові записки НАУКМА. Історія і теорія культури*, 6, 7–14.
- Йосипенко, О. (2018). «Прояснення» vs «пояснення»: методологічні рефлексії Вітгенштайна щодо людської природи (французька перспектива). *Sententiae*, 37 (2), 93–107.
- Йосипенко, О. (2021). Вітгенштайн та феноменологія: контроверзи французької рецепції. *Sententiae*, 40 (3), 68–82.
- Anscombe, G. E. (1981). The question of linguistic idealism. In G. E. Anscombe, *The collected philosophical papers of G. E. M. Anscombe: From Parmenides to Wittgenstein* (Vol. I, pp. 112–133). Basil Blackwell.
- Baker, G. (1950). Wittgenstein on metaphysical/everyday use. *The Philosophical Quarterly*, 52 (208), 289–302.
- Baker, G., & Hacker, P. (2005). *Wittgenstein: Understanding and meaning* (2nd ed., Vol. I). Blackwell.
- Brandom, R. (1998). *Making it explicit: Reasoning, representing and discursive commitment*. Harvard University Press.
- Crary, A. (2000). Introduction. In A. Crary, & R. Read (Eds.), *The new Wittgenstein* (pp. 1–18). Routledge.
- Hallett, G. (1967). *Wittgenstein's definition of meaning as use*. Fordham University Press.
- Kripke, S. (1995). *Wittgenstein on rules and private language*. Harvard University Press.
- Lewis, D. (1970). General semantics. *Synthese*, 22 (1/2), 18–67.
- McDowell, J. (2000). *Mind and world*. Harvard University Press.
- Russell, B. (1920). *Introduction to mathematical philosophy* (2nd ed.). Allen & Unwin.

- Searle, J. (2016). Insight and error in Wittgenstein. *Philosophy of the Social Sciences*, 46 (6), 527–547.
- Wittgenstein, L. (1961). *Notebooks: 1914–1916* (G. H. von Wright, G. E. Anscombe, Eds., & G. E. Anscombe, Transl.). Harper & Brothers.
- Wittgenstein, L. (2009). *Philosophical investigations* (4th ed.) (P. Hacker, J. Schute, Eds., G. E. Anscombe, P. Hacker, & J. Schute, Transl.). Wiley-Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1929). Some remarks on logical form. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 9, 162–171.
- Wittgenstein, L. (1998). *The blue and brown books: Preliminary studies for the “Philosophical investigations”* (2nd ed.). Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1963). *Tractatus logico-philosophicus*. (D. Pears, & B. McGuinness, Transl.) Routledge & Kegan Paul.

References

- Anscombe, G. E. (1981). The question of linguistic idealism. In G. E. Anscombe, *The collected philosophical papers of G. E. M. Anscombe: From Parmenides to Wittgenstein* (Vol. I, pp. 112–133). Basil Blackwell.
- Baker, G. (1950). Wittgenstein on metaphysical/everyday use. *The Philosophical Quarterly*, 52 (208), 289–302.
- Baker, G., & Hacker, P. (2005). *Wittgenstein: Understanding and meaning* (2nd ed., Vol. I). Blackwell.
- Brandom, R. (1998). *Making it explicit: Reasoning, representing and discursive commitment*. Harvard University Press.
- Crary, A. (2000). Introduction. In A. Crary, & R. Read (Eds.), *The new Wittgenstein* (pp. 1–18). Routledge.
- Dzhulai, Yu. (2023). Piznii Vitgenshtain K. Hirts: “nasycheni opys” yak antropolohichna kontsepsiia ta oselia antropoloaha [Late Wittgenstein by C. Geertz: “Thick description” as anthropological concept and anthropologist’s home dwelling]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Istorii i teoriia kultury [NaUKMA Research Papers. History and Theory of Culture]*, 6, 7–14 [in Ukrainian].
- Hallett, G. (1967). *Wittgenstein’s definition of meaning as use*. Fordham University Press.
- Kripke, S. (1995). *Wittgenstein on rules and private language*. Harvard University Press.
- Lewis, D. (1970). General semantics. *Synthese*, 22 (1/2), 18–67.
- McDowell, J. (2000). *Mind and world*. Harvard University Press.
- Russell, B. (1920). *Introduction to mathematical philosophy* (2nd ed.). Allen & Unwin.
- Searle, J. (2016). Insight and error in Wittgenstein. *Philosophy of the Social Sciences*, 46 (6), 527–547.
- Vitgenshtain, L. (1995). Filosofski doslidzhennia [Philosophical investigations]. In L. Vitgenshtain, *Tractatus logico-philosophicus. Filosofski doslidzhennia [Tractatus logico-philosophicus. Philosophical investigations]* (Ye. Popovych, Transl., pp. 87–310). Osnovy.
- Wittgenstein, L. (1929). Some remarks on logical form. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 9, 162–171.
- Wittgenstein, L. (1961). *Notebooks: 1914–1916* (G. H. von Wright, G. E. Anscombe, Eds., & G. E. Anscombe, Transl.). Harper & Brothers.
- Wittgenstein, L. (1963). *Tractatus logico-philosophicus*. (D. Pears, & B. McGuinness, Transl.). Routledge & Kegan Paul.
- Wittgenstein, L. (1998). *The blue and brown books: Preliminary studies for the “Philosophical investigations”* (2nd ed.). Blackwell.
- Wittgenstein, L. (2009). *Philosophical investigations* (4th ed.) (P. Hacker, J. Schute, Eds., G. E. Anscombe, P. Hacker, & J. Schute, Transl.). Wiley-Blackwell.
- Yosypenko, O. (2018). “Proiasnennia” vs “poiasnennia”: metodolohichni refleksii Vitgenshtaina shchodo liudskoi pryrody (frantsuzka perspektyva) [“Clarification” vs. “explanation”: Wittgenstein’s philosophical reflections on the human nature (French perspective)]. *Sententiae*, 37 (2), 93–107 [in Ukrainian].
- Yosypenko, O. (2021). Vitgenshtain ta fenomenolohiia: kontroverzy frantsuzkoi retseptsii [Wittgenstein and phenomenology: Controversies of the French interpretation]. *Sententiae*, 40 (3), 68–82 [in Ukrainian].

Nazar Matovka

LUDWIG WITTGENSTEIN’S GRAMMATICAL INQUIRY AS AN ALTERNATIVE TO THEORIES OF MEANING

The aim of this article is a historical-philosophical actualisation in the academic sphere of the conception of grammar as an approach presented by the late philosophy of Ludwig Wittgenstein (1889–1951) that may have the prospect of becoming an alternative to traditional philosophical approaches to the study of language based upon theories of meaning and reference. This actualisation is conducted in the context of contemporary problems of the philosophy of language and with awareness of the historical context of their research. Concerning the historical-philosophical aspect, the article is concerned with how the understanding of the notion of grammar developed through the interpretations of the philosophy of Wittgenstein presented by his followers and other scholars. The study of these interpretations helps to clarify how the conception of grammar and the grammatical approach it comprises are related to theories of meaning and those that examine language by the conceptions of meaning as use and rule-following. Concerning the problem-related aspect of the article, the grammatical approach, in comparison with the traditional methods of the analytic philosophy, is considered an alternative non-metaphysical way of dealing with fundamental problems of the philosophy of language, above all with the metaphysical aspects of the question about the conditions of meaning and the question about the very aim of the philosophical inquiry into language.

This article shows the incompatibility of interpretations that ascribe metaphysical theories of meaning to the philosophy of Wittgenstein with the investigative intentions of the philosopher. Conversely, those interpretations that avoid metaphysical assumptions cannot justify the philosophical value of examining language and its main feature, stated by those theories, namely meaning. The conception of grammar and the respective approach can, on the one hand, avoid those metaphysical assumptions and, on the other hand, produce a new justification of the value perspective for the philosophical inquiry into language.

Keywords: history of philosophy, philosophy of language, metaphysics, epistemology, Wittgenstein, theory of meaning, philosophical grammar.

Матеріал надійшов 01.07.2024



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)

УДК 37.091.33:2-9]:378.4(477-25)НаУКМА

DOI: 10.18523/2617-1678.2024.14.98-107

Головащенко С. І.

<http://orcid.org/0000-0003-3416-6140>

РОЛЬОВА ГРА ЯК ВАРІАНТНА МОДЕЛЬ НАВЧАЛЬНО-МЕТОДИЧНОЇ ВЗАЄМОДІЇ З ПЕРШОДЖЕРЕЛАМИ У ВИКЛАДАННІ ДИСЦИПЛІНИ «ІСТОРІЯ ХРИСТІЯНСТВА»

Цією роботою презентовано методичні рекомендації до одного з практичних занять із курсу «Історія християнства», який із 1990-х років викладаємо в авторській версії на бакалаврській програмі з філософії факультету гуманітарних наук Національного університету «Києво-Могилянська академія». Висунуто й перевірено робочу гіпотезу про можливість використання потенціалу рольових ігор як методу винайдення релевантних технологій опанування першоджерел під час підготовки до семінарських занять із курсу. Представлено практичний процес організації та проведення рольової гри на тему «Перші християни очима римлян: “війна світів” чи спроба зрозуміти одне одного?». Докладно розглянуто етапи організації гри: публічна пропозиція потенційним учасникам; формулювання і доведення цілей та завдань гри; формування команд і налагодження комунікації. Значну увагу надано інформаційному та організаційному аспектам рольової гри: характеристиці текстів для опрацювання; розподілу ролей у грі та відповідному структуруванню команд; умовам гри (технічним, методологічним і моральним). У теоретичній частині спеціально проаналізовано ключові моменти досвіду апробації гри як у студентській аудиторії НаУКМА, так і серед експертів — актуальних університетських дослідників і викладачів. Тематичну рольову гру розглянуто як особливу герменевтичну ситуацію; здійснено спробу визначити параметри та критерії оцінки її пізнавальної ефективності. Окремо визначено проблеми оцінювання результатів гри й необхідні умови її застосування як методичної моделі у наявному навчальному процесі. Актуальність рекомендацій зростає в умовах повернення після тривалого дистанційного періоду до аудиторного формату й, відповідно, збільшення потреби в активізації навчально-дослідницьких зусиль студентів НаУКМА.

Ключові слова: релігієзнавство, історія релігії, історія християнства, методика викладання, рольові ігри, Національний університет «Києво-Могилянська академія».

Вступ

Викладання дисципліни «Історія християнства», звісно ж, завжди спиралося на наявність базового авторського підручника (Головащенко, 1999) і досить розлогого пакета методичних матеріалів, удосконалюваного аж до останнього часу (Головащенко, 2023). Втім, цей досвід показав, що постійно проблемним залишається винайдення адекватних і релевантних засобів застосування першоджерел під час підготовки до семінарських занять із курсу. Актуальність же такого винайдення зростає в умовах, коли після тривалого періоду дистанційного навчання в

НаУКМА відбувається повернення до аудиторного формату. Відповідно, зростає потреба у пошуках адекватних засобів активізації навчально-дослідницьких зусиль студентів Академії. Науково-методичний пошук свого часу врешті-решт спонукав нас до висунення та практичної перевірки гіпотези про можливість використання методичного потенціалу рольових ігор як технології розв'язання відзначених наукових і дидактичних проблем.

Можливості цього виду інтерактивного навчання у формуванні когнітивних і практичних навичок особистості на різних етапах її становлення (від молодшого віку до вищої школи) та

у різних сферах (від навчання іноземних мов до засвоєння міжнародних політичних і суспільно-культурних практик) активно досліджують і використовують як у світі (Ladousse, 1992; Tucholka, 1992; Ur, 1981; Wood, n. d.), так і в Україні (Ахмад & Селезенко, 2013; Гольгер, 2018; Дзеньдзюра, 2014; Ковальчук, 2011; Кливник, 2012; Кнодель, 2015; Сватко, 2011, 2015, с. 210; Чегріна, 2008). Свій внесок ми бачили в адаптації попереднього досвіду до конкретної пізнавальної та дидактичної ситуації, яка поставала з наших викладацьких практик.

Отже, *мета* цієї роботи — представити сюжетну рольову гру з імітаційними елементами як можливу дидактичну та науково-методичну модель засвоєння першоджерел із певної теми з курсу «Історія християнства». Відповідно, серед *завдань* — описати й проаналізувати: цілі та завдання самої гри; основні етапи її організації, її інформаційну та організаційну складові; способи формування команд і їхню рольову структуру; технічні, методологічні та моральні умови гри. Важливим окремим завданням було осмислити рольову гру з теми не лише як метод опанування першоджерел, а і як специфічну герменевтичну ситуацію та процедуру, принагідно визначивши параметри та критерії оцінки її пізнавальної ефективності.

Джерельну базу для опису та аналізу створив для нас насамперед досвід проведення навчальних рольових ігор на семінарських заняттях із теми «Першоджерела з історії раннього християнства» курсу «Історія християнства» бакалаврської програми з філософії факультету гуманітарних наук Національного університету «Києво-Могилянська академія». Втім, додатковий імпульс для осмислення цього досвіду також дало проведення свого часу рольових ігор на цю тему, здійснене на кількох сесіях міжнародного проекту ReSET «Порівняльна та міждисциплінарна історія релігійних традицій у Східній, Центральній та Південно-Східній Європі». Тут до гри залучалися професійні історики, філософи, соціологи, релігієзнавці. Усі вони були науковцями-дослідниками і в переважній більшості актуальними університетськими викладачами. В цьому випадку рольова гра оберталася на експертизу з елементами вже ділової гри, оскільки участь у ній потребувала від учасників володіння фаховими знаннями, уміннями й навичками.

Так ми отримали додаткову можливість на підставі включеного спостереження провести оцінювання запропонованого для гри текстового матеріалу, методики підготовки до гри,

самого процесу її організації та проведення. Також було реалізовано можливість оцінити вартість отриманих результатів з огляду на досягнення основної мети та розв'язання поставлених завдань. Це дало змогу розглянути гру учасників рольової гри — дослідників і викладачів — як експертну щодо загального масиву студентських груп у НаУКМА, з якими проводили такі ігри.

1. Етапи організації рольової гри

1.1. Публічна пропозиція потенційним учасникам

Процес організації розпочинається з *публічної пропозиції* потенційним учасникам на підставі змістовного опанування першоджерел представити фрагмент із ранньої християнської історії у вигляді рольової гри. Причому форма такої пропозиції дещо різниться для студентської групи порівняно з контрольною групою експертів.

У першому випадку відомо, що гру пропонують з однієї з тем практичних занять із дисципліни «Історія християнства». Вибір ігрового формату відбувається тут у *контексті наперед заданої змістовної й тематичної структури семінарських занять*. Відповідно, можливими альтернативами такого виду занять можуть бути більш традиційні форми засвоєння першоджерел, рекомендованих програмою і силабусом курсу. Також у рамках цього курсу вже було апробовано й більш традиційні засоби представлення результатів підготовки студентів до практичного заняття. Йдеться про представлення: а) *індивідуальне* — виконання поточної (проміжної) контрольної роботи, виступи з доповідями на семінарі, або б) *групове* — підготовка і проведення на занятті презентації силами малої робочої групи (команди) та подальша спільна дискусія з теми у великій групі.

У випадку ж з експертною групою маємо справу насамперед із пропозицією вільно отримати новий методичний, дидактичний і організаційний досвід, а також — персональний досвід емоційного «занурення» до історичної ситуації. Відповідно, у професіоналів-експертів простір вибору, звісно, є менш формалізованим і набагато ширшим, ніж зазвичай у студентів, які опановують цей курс як нормативну чи елективну дисципліну.

Зазначимо про ще один технічний момент пропозиції до участі — вже щодо його змісту: ця

пропозиція обов'язково містить низку ключових параметрів майбутнього заняття. Докладніше про це — у наступному параграфі.

1.2. Формулювання й доведення теми, цілей та завдань гри

Це, передусім, повідомлення про тему гри. У нашому випадку конкретну тему гри сформульовано так: «Перші християни очима римлян: “війна світів” чи спроба зрозуміти одне одного?». У такому формулюванні ця тема стосовно цілей і завдань навчального процесу є культурно-антропологічним псевдонімом теми «Першоджерела з історії раннього християнства», раніше цілковито формалізованої та унормованої з погляду викладання як історичних дисциплін взагалі, так і історії конкретної релігійної традиції (християнської) зокрема.

Зважаючи на таку смислову трансформацію, формуємо світоглядну мету заняття. Тут це — створення пізнавальної ситуації, за якої через рольову гру можна було б змодельовати світоглядну та ідейну зустріч двох світів: традиційного античного і новонародженого християнського. Відповідно, методичною ціллю гри є створення мотивації та організаційних передумов для якомога ефективнішого прочитання й засвоєння першоджерел із цієї теми. Водночас зауважимо: зазначену методичну мету гри у характерному для сучасної методики поділі цілей аудиторного заняття на методичні, педагогічні та комунікативні можна розглядати і як педагогічну мету. Адже вона передбачає не лише опанування конкретного дисциплінарного знання, а й вироблення стратегії такого опанування через виховання певного ставлення до пропонованого навчального матеріалу.

Крім того, проведення гри в експертній групі дає змогу поставити додаткову методологічну мету — отримання експертних оцінок ефективності рольової гри з огляду на відповідність і баланс її цілей, завдань та засобів. Зазначимо, що впродовж початкового публічного оголошення цілей у студентській аудиторії варто віддавати перевагу саме світоглядній меті гри як домінуючій у плані мотивації. В експертній групі, навпаки, варто від початку акцентувати на методологічній, методичній і педагогічній цілях, оскільки предметом експертизи постає увесь комплекс цілей.

Досягнення заявлених цілей передбачає розв'язання кола завдань, які теж доводять до

відома потенційних учасників. У цьому випадку йдеться про такі завдання:

- мотивувати учасників максимально ефективно ознайомитися з базовим колом першоджерел з історії раннього християнства;
- змодельовати світоглядні та ідейні позиції традиційної («язичницької») греко-римської і ранньохристиянської спільнот (I–III ст.);
- виявити основні лінії ідейного й смислового контакту, основні вузли полеміки представників «язичницької» і ранньохристиянської культур;
- висвітлити герменевтичний аспект означеного культурно-світоглядного контакту: розглянути цей контакт як спробу порозуміння, оцінити таку спробу з огляду на її принципову досяжність та історичну реалізованість.

Проведення гри з експертною групою дало змогу сформулювати для неї додаткові завдання з експертного оцінювання таких параметрів:

- відповідності заявлених цілей, завдань і засобів на підставі вивчення попередньої документації (інструкцій з організації рольової гри);
- набору рекомендованих джерел, методології та методики організації й проведення гри з погляду заявлених цілей і завдань;
- власного досвіду вивчення джерел, а також персонального й групового досвіду ігрового «вживання» в історичну, культурну та екзистенційну ситуацію «зустрічі світів» — античного «язичницького» і ранньохристиянського;
- перспектив такої методології та методики проведення занять з історії релігійних традицій з огляду на власну викладацьку практику. Отримання експертних оцінок у цьому випадку передбачено через усні експертні інтерв'ю та письмові відгуки за моделлю зворотного зв'язку (feed-back).

Нарешті, до потенційних учасників доводять перелік основних етапів розв'язання поставлених завдань та, відповідно, досягнення заявлених цілей заняття. Серед них:

- створення і структурування команд («язичники» та «християни»);
- вивчення запропонованого мінімального кола хрестоматійних текстів;
- на цій підставі формування позицій сторін («язичницька» і «християнська» позиції також мають бути всередині себе структурованими);
- проведення у формі рольової гри модерованої дискусії, де буде представлено й зіставлено позиції «язичників» і «перших християн».

1.3. Формування команд і налагодження комунікації

Наступний етап організації рольової гри починається, коли будуть сформовані майбутні команди. Доцільною тут вважаємо письмову фіксацію та публікацію складів команд. Кожну команду пропонуємо формувати за принципом робочої групи, встановлюючи досить чітко нормовану комунікацію всередині робочої групи (команди), а також між командою і модератором (викладачем — організатором гри).

По-перше, від початку рекомендовано налагодити комунікацію всередині групи. Для цього можна використати ресурс соціальних мереж, месенджерів або платформ дистанційної освіти, реалізованих у тому чи тому закладі вищої освіти. Зокрема, створити чати або канали кожної команди. Бажано відразу мотивувати це потребою на цьому етапі підготовки закласти підвалини ефективної командної співпраці, зокрема розподілити ігрові *ролі* й необхідні кожному учасникові для опрацювання *фрагменти текстів*. По-друге, для підвищення ефективності індивідуальної та групової підготовки робочій групі (команді) рекомендовано обрати лідера (координатора), який має повагу й довіру решти членів команди. Це є бажаним, щоб було зручніше вирішувати спільні та спеціальні робочі питання, які виникнуть під час підготовки, а також для спілкування з модератором — організатором гри. Мотивувати обидва ці організаційні параметри варто в термінах «зручності», «ефективності» та «успіху», які позитивно описували б як процес підготовки, так і результат праці робочої групи-команди.

Нарешті, важливим етапом початкової організації команд є ознайомлення учасників із *матеріалами, правилами та умовами* рольової гри. Для посилення концентрації і додаткового мотивування сприйняття акцентуємо на цій інформації як на «найнеобхіднішій» для проведення гри. Далі подаємо ці інформаційні блоки у порядку, що їх ми неодноразово апробували.

2. Інформаційна й організаційна складові рольової гри

2.1. Тексти для читання та опрацювання

Відразу зазначимо, що впродовж тривалого періоду проведення цих рольових ігор ми використовували різні версії базових наборів текстів із теми гри, які містили як першоджерела, так і новіші авторські публікації. Зважаючи на ево-

люцію вимог і підходів до підбору першоджерел і рекомендованої літератури, врешті схиляємося до переваги джерел, а) виданих робочими мовами НаУКМА, б) укладених або написаних вітчизняними дослідниками. Водночас слід враховувати ступінь доступності тих чи тих закордонних джерел для наших студентів — як технічної, так і фінансової.

Наведемо тут одну з *актуальних натеper версій*. Через електронні розсилки або посилення на хмарні сховища учасники робочих команд мають отримати доступ до таких текстів (або посилень на них у мережі): сучасний вітчизняний посібник-хрестоматія (Мозговий, 2011); фрагменти зі старої, але досі в низці моментів актуальної хрестоматії (Ранович, 1990) (додатково); кілька вже класичних і новіших англomовних видань, де на підставі стародавніх джерел змальовують суспільний, культурний і духовний контекст зустрічі античного та християнського світів (Habermas, 1996; Wilken, 2003; Cook, 2010).

Зазначені хрестоматії є досить розлогими компендіями, тому їх попередньо адаптують до завдань гри. Зокрема, електронні версії хрестоматій для гри можна скоротити, низку фрагментів вилучити. Щодо сучасних англomовних видань, як уже зазначено, слід врахувати, що їхні паперові версії і доступ до електронних версій у мережі є платними (у відкритому бібліотечному доступі знаходимо хіба що перше видання книжки Р. Вілкена).

Ключову увагу учасників при цьому звертають на опрацювання джерел: під час читання і вивчення текстів рекомендовано відбирати саме ті, що потрібні кожному для підготовки його ігрової ролі. Ось чому наступним інформаційним блоком, який пропонують учасникам, є низка рекомендацій щодо розподілу ігрових ролей та, відповідно, структурування груп-команд.

2.2. Ролі у грі та структура груп-команд

Важливим компонентом групової праці в командах є *розподіл заздалегідь ролей* у майбутній грі — бажано незабаром після першого ознайомлення з текстами. Кожну роль може представляти певний учасник гри *індивідуально, пара* або *мікрогрупа* (3–4 учасники). Крім того, хтось із команди може поєднувати різні ролі, тут немає обмежень. Головними вимогами є: а) у команді розподілені *всі ролі*; б) до гри залучені *всі учасники*.

Для кожної групи-команди рекомендовано певні набори ролей. Через це задають напрями

та рівні світоглядної та ідейної репрезентації історичних персонажів і, відповідно, напрями вивчення рекомендованих джерел.

У «римлян» у цій грі такі ролі, або «рівні»:

1. «Люди з вулиці», «*idiotaе*». Тут має бути світоглядно представленим рівень здорового глузду. Це — рівень вульгарних, тобто «вуличних» здивувань, запитань, звинувачень, страхів щодо «іншої» традиції, сприйнятої передовсім як «чужа». Запитання «римлян» до «християн», звинувачення, непорозуміння тощо — формулюють саме в такому ключі.
2. «Юристи», або «*прокурори*». Це — персональна репрезентація пізньої римської громадянської, політичної, правової свідомості; освіченість плюс усвідомлення загальних інтересів римського народу й римської держави. Запитання й звинувачення на адресу «християн» формулюють з погляду звичаїв, моралі, права та від імені римського народу. Ключовим може стати звинувачення у небезпечності перших християн для традиційного римського суспільства, а також звинувачення їх у нелояльності.
3. «Філософи». Цей рольовий кластер виявляє рівень систематизованої теоретичної, раціоналістичної критики християнства. Тут можна і треба звернути увагу на такі аспекти: а) критика християнства як *superstitio*; б) порівняльно-релігійна критика (за брак «оригінальності» та запозичення з інших традицій); в) «логічна», «естетична» та «етична» критика — з погляду античних критеріїв переконливості, моральності та краси релігійного міфу та релігійних практик.

Щоб стимулювати дальший творчий пошук учасників, ми запропонували як бонус прямі посилення на деякі фрагменти різних авторів базового набору першоджерел зі згаданих вище хрестоматій. Наприклад, за рівнем 1 («люди з вулиці») рекомендовано насамперед вивчення фрагментів «Цецилій» з «Октавія» Мінучія Фелікса, а також фрагментів «Лукіан» або «Гієрокл». За рівнем 2 («прокурори») рекомендовано фрагменти «Сенєка», «Тацит», «Лукіан», «Пліній Секунд», «Юліан Відступник». За рівнем 3 («філософи») — фрагменти «Цельс», «Порфірій», «Юліан Відступник» із хрестоматій обох авторів.

Для команди «християн» запропоновано такі ролі, або рівні:

1. «*Апологети-простаки*». Це теж рівень здорового глузду, який структурно відповідає рівневі *idiotaе* команди «римлян». Завдання учасників, які презентують цей рольовий кластер, — захищати ранніх християн від

вульгарних, «вуличних» здивувань-непорозумінь, запитань, звинувачень, страхів із боку римських громадян-язичників. Відповідно, вони мають формулювати й висувати аналогічні здивування, запитання, звинувачення на адресу римлян-язичників.

2. «*Апологети-адвокати*». Це також рівень громадянської, політичної правової свідомості, але вже представлений християнами перших століть нової ери. Тут також освіченість плюс усвідомлення інтересів римського народу й римської держави, тобто лояльність і захист цінності християнства для римського суспільства. Питання й звинувачення на адресу язичників теж потрібно формулювати відповідно.
3. «*Богослови*». Це — рівень теоретичної свідомості. Тут представлені перші інтелектуали у християнському середовищі, які відповідають на раціональну, філософську критику християнства язичницькими «філософами». На цьому рівні пропонують принципово нове обґрунтування оригінальності й винятковості християнства у розв'язанні духовних, моральних, соціальних проблем особистості й усього римського суспільства; захист базових релігійних інтуїцій та первісних догматів християнства. Для цього використовують інструментарій античної філософської думки.

Як аналогічний бонус для «християн» рівнів 1–3 подають інші фрагменти різних авторів із наведених хрестоматій; насамперед такі, як «Тертуліан», «Мінучій Фелікс», «Євсевій», «Іринеї», «Оріген». Додатковим завданням з уточнення рольових кластерів учасниками обох робочих груп-команд може стати вивчення текстів згаданих вище англійських авторів з погляду можливого уточнення ролей або навіть пошуку додаткових персонажів (ролей).

Нарешті, останній інформаційний блок, запропонований учасникам, — умови гри.

2.3. Умови гри: технічні, методологічні та моральні

Умови формулюють відповідно до завдань гри, вони визначають ступінь і ефективність реалізації її технічних засобів (див. вище). Учасників гри інформують про два типи умов.

Технічні умови:

1. Структуру дискусії учасники спирають на *структуру ролей у команді*.
2. Описуючи та оцінюючи історичний і духовно-релігійний контекст, учасники у своїх запитаннях-відповідях, у стилі та логіці аргу-

ментації повинні максимально *спиратися на завчасно опрацьовані рекомендовані тексти*. Можливим є пряме й непряме цитування. Власні версії запитань, відповідей, аргументації бажано формулювати в рамках «канону», заданого цими текстами.

3. Потрібно *уникати анахронізмів*. Передовсім це стосується ідейної та догматичної аргументації (у грі відбивається доба I–III ст., ще до появи на Вселенських соборах догматів і відповідного поняттєвого апарату: «усій», «іпостасей», «фюзисів», «типів-прототипів» тощо). Також учасники не мають демонструвати власну сучасну віросповідну обізнаність.
4. *Заборонено «описувати кола»* у запитаннях і аргументації. Цю умову уважно контролює модератор, який повинен пильнувати появу таких «кіл» і відповідно зупиняти й коригувати хід дискусії.

Методологічні та моральні умови:

1. Запитання слід ставити *виразно*; їхній стиль і лексика мають відповідати *ролі*, вибраній і презентованій у певний момент.
2. Відповіді й аргументи слід *вслуховувати спокійно*, до кінця.
3. За будь-якої комунікативної ситуації протягом гри треба бути *ввічливим* у спілкуванні, не переходити на особистості.
4. *Перебивати* опонента — це *неетично*.
5. *Заборонено навмисно у будь-який інший спосіб перешкоджати* дискусії.
6. Невідповідність запитань і відповідей, якщо така виявиться протягом гри — одного разу, кілька разів або навіть часто, — слід сприймати як *комунікативну норму* й фіксувати. Учасникам гри треба пояснити, що така фіксація невідповідностей є важливою для належної оцінки ситуації з боку герменевтичного — як ступеня взаємного розуміння-нерозуміння.

3. Рольова гра як герменевтична ситуація: параметри та критерії оцінки пізнавальної ефективності

3.1. Гра як модерована дискусія: відповідальність модератора й учасників

Сама гра за формою є *модерованою дискусією*, під час якої створюється така *пізнавальна й герменевтична ситуація*, коли уможлиблюються *реконструкція, символічна репрезентація й зіставлення світоглядних, морально-етичних, громадсько-політичних, релігійно-практичних*

позицій античних «язичників» і «перших християн». Організація гри, передусім дотримання технічних і моральних умов дискусії, є цариною відповідальності модератора (викладача).

У фіналі рольової гри модератору рекомендовано підбити її *підсумки*. Тут є важливим виокремити найбільш значущі події, які відбулися впродовж гри. Акцентувати варто на *якості реконструкції і моделюванні* заданої темою гри історичної й культурної ситуації. Наприклад, зазначити про: ступінь виявлення позицій сторін, особливості взаємного сприйняття, специфіку спілкування, оцінку реалізованої комунікації в її герменевтичному аспекті — з погляду взаєморозуміння (взаємонерозуміння).

Завданням модератора є також сприяти *практично-дидактичному застосуванню* учасниками отриманого у грі досвіду, пам'ятаючи про його умовність. Тут є важливим, з одного боку, враховувати те, що ми маємо справу лише з моделлю. Але, з іншого боку, так само є важливим *зіставити цю модель з навчальними завданнями та матеріалом* — як зі змістом першоджерел, так і з нормативним наративом із цього розділу курсу. Наприклад, оцінювання *інтенсивності, коректності й доречності використання текстового матеріалу* рекомендованих першоджерел може стати ключовим у визначенні ступеня досягнення цілей і розв'язання завдань гри.

Тож учасники й модератор насамперед мають бути готовими виявити не лише *позитивний евристичний і методичний потенціал* такої форми проведення занять, а й обмеження, властиві цьому жанру. Зокрема, у цьому випадку є *безсумнівною ефективність рольової гри у моделюванні характерних рис* історичної доби, а також *у стимулюванні емоційного й ментального «запурення» та «вживання»* студентів в історичну й культурну ситуацію, яку вони вивчають. Це *сприяє кращому розумінню* релігії, яка зароджувалася, а також її історичного контексту, «життєвого простору», у якому перебували учасники тодішньої драми зміни епох.

Через гру учасники мають можливість змодельовувати, відчути й краще зрозуміти *психологію* раннях християн та їхніх сучасників-язичників. Набагато краще виявляються *особливості їхнього світосприйняття й комунікації*. У цьому випадку зауважуємо, наприклад: апеляцію до чуток і чуттєвого досвіду, до «кола упевненостей», до царини очевидного, зручного, «прийняттого» — замість розумних аргументів; ситуаційну міфотворчість, неможливість примирення ключових життєвих цінностей і моделей поведінки, нарешті — нездатність і небажання

почути одне одного. Дискусія як основна техніка проведення цієї рольової гри достатньою мірою *моделює полемічний характер* формування християнської картини світу, богослов'я, етики.

3.2. Досвід апробації гри: ключові моменти

Наш власний досвід оцінювання позитивних сторін і недоліків цієї форми проведення навчального заняття було значно доповнено узагальненими експертними відгуками, отриманими у різний час дослідниками й викладачами, яким довелося брати участь у цій рольовій грі. Разом з експертами підкреслюємо важливість і цінність цієї форми проведення занять у контексті *антропологічного підходу до освоєння історичного матеріалу*. Поза сумнівом, уміння «бачити очима іншого» слід культивувати у вітчизняній гуманітарній освіті, зокрема з використанням запропонованих методик і технік.

Зазначимо, що підготовка до гри позитивно стимулює учасників до *освоєння першоджерел* із теми. Варто підкреслити, що і підготовка, і саме проведення гри створюють додаткову мотивацію на кшталт спортивного азарту. Це сприяє *активному засвоєнню* рекомендованого матеріалу. Гра сприяє також *згуртуванню учасників, залученню їх до предмета вивчення і до навчального процесу в цілому*. Причому це залучення здатне вийти часово та просторово за межі аудиторії й конкретного заняття, *формуючи тривалу продуктивну групову взаємодію за типом співпраці*. Тож є можливим досягти позитивного соціального ефекту — зміцнити колективістські засади серед студентів.

Експерти, які мали досвід відтворення цієї рольової гри у власній педагогічній практиці, також відзначали значне зростання фактичної активності студентів (тобто їхнього *залучення до дискусії*), а також *якості змісту їхніх висловлювань* порівняно з традиційним семінарським заняттям. Було підкреслено *результативне позитивне емоційне тло* гри — навіть попри досить різкі його коливання протягом дискусії. Рольову гру студенти сприймають *із зацікавленням*; вони оцінюють емоційну атмосферу практичного заняття (подібно до експертів, які брали участь у грі) як *творчу та незабутню*. Тож і в емоційному сприйнятті спостерігаємо довготривалий позитивний ефект, який, поза сумнівом, покращує загальне ставлення студентів до вивчення цього курсу. Супутнім емоційним і водночас соціально-статусним ефектом проведення цієї рольової гри є зростання *статусу* й поліпшення *іміджу* викладача.

Водночас викладач, застосовуючи цю форму практичних занять, стикається зі значними *ускладненнями*. Тут згадаємо і досить непросту техніку забезпечення підготовки, і труднощі із влаштуванням оптимального таймінгу самої гри у часових межах університетської «пари», і проблеми із змістовною адаптацією матеріалу гри для студентів-неісториків. Для студентів-соціологів, наприклад, варто робити спеціальний акцент на соціальних і комунікативних аспектах дослідженої доби під час опрацювання першоджерел.

3.3. Проблеми оцінювання результатів гри та умови її застосування як методичної моделі

Дуже важливо звернути увагу на *проблеми оцінювання — як результатів самої гри, так і ступеня індивідуального засвоєння навчального матеріалу*. Адже найдоступнішим індикатором тут виступає кумулятивний ефект інтенсивності й змістовності власне групової комунікації. Цей ефект зазвичай описують у емоційно забарвлених термінах (наприклад, «гра вдалася / не вдалася»), і він важко піддається кількісному оцінюванню. Знання й навички, отримані персонально, звісно, є важливим чинником досягнення згаданого ефекту, однак не можуть бути оцінені поза загальним дидактичним і методичним контекстом. Останній обов'язково має враховувати альтернативні форми практичної роботи студентів (контрольні роботи, есе, тестування, усні доповіді й презентації, індивідуальні дослідницькі письмові роботи). *Лише в такому контексті запропоновану рольову гру може бути рекомендовано як методичну модель викладання й засвоєння першоджерел з історії раннього християнства з використанням міждисциплінарного та компаративного підходів*.

Висновки

Досвід проведення рольових ігор за однією з тем навчального курсу «Історія християнства», апробований як під час аудиторних занять, так і на експертному рівні, виявив можливість застосувати цю форму проведення занять як засіб активізації засвоєння студентами навчального матеріалу з предмета. Як уже було зазначено, актуальність цього зростає в умовах, коли після тривалого періоду дистанційного навчання в НаУКМА відбувається повернення до аудиторного формату. Така активізація може відбуватися принаймні на трьох ієрархічних рівнях, відбиваючи трирівневий результат самої рольової гри.

На першому рівні йдеться власне про підвищення рівня вмотивованості студентів до цілеспрямованого, структурованого, осмисленого читання першоджерел із теми та подальшого їх предметного застосування у процесі гри. Відповідно, є можливість покращити якість засвоєння цих першоджерел. Власне, тут не лише опановують конкретне дисциплінарне знання, а й виробляють стратегію такого опанування — через виховання певного ставлення до пропонованого навчального матеріалу.

На другому рівні йдеться про досягнення своєрідного культурно-історичного, або ж навіть культурно-антропологічного ефекту — ефекту «занурення у добу» через ініціювання уяви, емпатії та предметно (історично) зорієнтованої фантазії. Зокрема, безсумнівною є ефективність рольової гри у моделюванні характерних рис історичної доби, а також у стимулюванні емоційного й ментального «занурення» та «вживання» студентів у історичну й культурну ситуацію, яку вони вивчають. Таке «занурення» допоможе підготувати учасників рольової гри до отримання найглибшого для цієї ситуації, третього рівня ефекту.

На третьому рівні ми говоримо про ефект скоріше герменевтичний — саме про можливість для учасників гри отримати «досвід розуміння» іншої доби. Водночас, у конкретному кейсі, це досвід розуміння релігії, яка зароджувалася, а також її історичного контексту, «життєвого простору», у якому перебували учасники тодішньої історичної драми зміни епох.

Зазначимо, що і підготовка, і власне проведення гри створюють додаткову мотивацію на кшталт спортивного азарту. Це сприяє активному засвоєнню рекомендованого матеріалу. Гра сприяє також згуртуванню учасників, залученню їх до предмета вивчення та до навчального процесу в цілому. Причому це залучення може тривати часово та просторово за межами аудиторії й конкретного заняття, формуючи серед студентства тривалу продуктивну групову взаємодію за типом співпраці і тим самим даючи позитивний соціальний ефект.

Реалізації усіх означених тут можливостей можливо досягти через здійснення представле-

них у роботі практичних кроків з організації та проведення рольової гри — її організаційної, інформаційної та науково-методичної складових. Тут звертаємо увагу на потребу чіткого формулювання теми, цілей і завдань гри, які б максимально мотивували учасників. Важливо також налагодити ефективну комунікацію — як у процесі підготовки, так і під час проведення самої гри, а також за її наслідками, через отримання зворотного зв'язку.

Запропоновані для опрацювання першоджерела з теми структуруються відповідно до ролей у грі, які покликані змодельовати духовну та інтелектуальну структурованість суспільства досліджуваної доби. Сама ж гра як модернована дискусія створює пізнавальну ситуацію, яка уможливорює реконструкцію, символічну репрезентацію й зіставлення світоглядних, етичних, громадсько-політичних, релігійно-практичних позицій античних «язичників» і «перших християн». Таку реконструкцію, репрезентацію та зіставлення розглядаємо саме як форму авторизованої взаємодії з першоджерелами — і цим підкреслюємо експериментальний і творчий характер пропонованого тут підходу до викладацької практики.

Утім, фіксуємо і певні обмеження та проблемні моменти у застосуванні цієї форми навчальної активності. Тут і організаційні ускладнення, і досить непрості техніки забезпечення підготовки, і труднощі із влаштуванням оптимального таймінгу самої гри у часових межах університетської «пари», і проблеми зі змістовною адаптацією матеріалу гри для студентів різних спеціальностей. Також це проблема оцінювання як результатів самої гри, так і досягнутого ступеня індивідуального засвоєння навчального матеріалу. Тож знання і навички, отримані через рольову гру, потрібно перевіряти й оцінювати через решту форм практичної роботи студентів (контрольні роботи, есе, тестування, усні доповіді й презентації, індивідуальні дослідницькі письмові роботи тощо). Лише тоді запропоновану тут форму навчальної активності може бути рекомендовано як методичну модель викладання й засвоєння першоджерел з історії раннього християнства.

Список посилань

Ахмад, І., & Селезенко, А. (2013). Значущість рольових ігор в процесі навчання. *Теоретичні питання культури, освіти та виховання*, 47, 9–11.

Головащенко, С. І. (1999). *Історія християнства: курс лекцій*. Львів.

Головащенко, С. І. (2023). *Силабус з навчальної дисципліни «Історія християнства»*. НаУКМА. <https://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/25736>.

Гольгер, І. М. (2018). Рольові ігри як важливий комунікативний інструмент навчання іноземної мови. *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Сер.: Філологія*, 36 (2), 32–34.

Дзеньджора, Н. (2014). Педагогічний досвід: Рольова гра як метод активного навчання майбутніх економістів. *Український науковий журнал «Освіта регіону»: Політологія. Психологія. Комунікації*, 1–2. <https://social-science.uu.edu.ua/article/1248>.

- Киливник, В. М. (2012). *Рольова гра як один з методів активно-го навчання студентів іноземній мові*. <http://mp2.umo.edu.ua/wp-content/uploads/2012/04/Киливник.pdf>.
- Кнодель, Л. В. (2015). *Гра як метод навчання іноземних мов: монографія*. Заграй.
- Ковальчук, О. С. (2011). Рольові ігри на заняттях з англійської мови студентів юридичних спеціальностей. *Нові технології навчання*, 68, 44–47.
- Мозговий, І. П. (2011). *Утвердження християнства (I–II ст. н. е.): античні писемні джерела: навчальний посібник*. Державний вищий навчальний заклад «Українська академія банківської справи Національного банку України».
- Ранович, А. Б. (1990). *Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства*. https://ukmaedu-my.sharepoint.com/:f:/g/personal/sergii_holovashchenko_ukma_edu_ua/ErPvBMcuwW1KuJuT4cz8Zg4B6lAt0HNtnhK0XUoLKLpzzw?e=3aXFL2.
- Сватко, Ю. І. (2011). Імітаційна рольова гра «Модель ЮНЕСКО». *Філософія людського спілкування: Філософія, Психологія, Соціальна комунікація: Щорічний науково-практичний філософський журнал*, 4, 235–241.
- Сватко, Ю. І. (2015). Траєкторія досвіду (текст офіційної презентації кафедри ЮНЕСКО «Права людини, мир, демократія, толерантність і взаєморозуміння між народами» в Національному університеті «Києво-Могилянська академія» на XVIII засіданні Національної комісії України у справах ЮНЕСКО від 17 вересня 2015 р.). *Філософія людського спілкування: Філософія, Психологія, Соціальна комунікація: Щорічний науково-практичний філософський журнал*, 8, 206–214.
- Чегріна, Н. П. (2008). Ігрова модель як сучасний дієвий засіб навчання, розвитку й виховання особистості. *Deutsch*, 26 (154), 8–15.
- Cook, J. G. (2010). *Roman Attitudes Toward the Christians: From Claudius to Hadrian. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* (Vol. 261). Mohr Siebeck.
- Habermas, G. R. (1996). Ancient Non-Christian Sources. *LBTS Faculty Publications and Presentations*, 39. https://digitalcommons.liberty.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1038&context=lts_fac_pubs.
- Ladousse, G. P. (1992). *Role Play*. Oxford University Press.
- Tucholka, R. (1992). *Fringeworthy: The Role-Playing Game as Interdimensional Adventure*. Madison Heights.
- Ur, P. (1981). *Discussions that Work*. Cambridge University Press.
- Wilken, R. L. (2003). *The Christians as the Romans Saw Them* (2nd ed.). Yale University Press.
- Wood, E. (n. d.). *Exploring Play. The University of Sheffield*. <https://www.futurelearn.com/courses/play>.

References

- Akhmad, I., & Selezhenko, A. (2013). Znachushchist' rolivoykh ihoru procesi navchannia [The Importance of Role-playing Games in the Learning Process]. *Teoretychni problemy kul'tury, osvity ta vychovannia*, 47, 9–11 [in Ukrainian].
- Chehrina, N. P. (2008). Ihrova model' iak suchasnyi diievyi zasib navchannia, rozvytku i vykhovannia osobystosti [The Game Model as a Modern Effective Means of Training, Development and Education of the Individual]. *Deutsch*, 26 (154), 8–15 [in Ukrainian].
- Cook, J. G. (2010). *Roman Attitudes Toward the Christians: From Claudius to Hadrian. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* (Vol. 261). Mohr Siebeck.
- Habermas, G. R. (1996). Ancient Non-Christian Sources. *LBTS Faculty Publications and Presentations*, 39. https://digitalcommons.liberty.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1038&context=lts_fac_pubs.
- Holovashchenko, S. I. (1999). *Istoriia khrystianstva: kurs lektsiy [History of Christianity: Course of Lectures]*. Lybid' [in Ukrainian].
- Holovashchenko, S. I. (2023). *Sylabus z navchal'noi dystsypliny "Istoriia khrystianstva" [Syllabus for the Study Discipline "History of Christianity"]*. NaUKMA. <https://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/25736> [in Ukrainian].
- Hol'ter, I. M. (2018). Rol'ovi ihry iak vazhlyvyi komunikatyvnyi instrument navchannia inozemnoi movy [Role-playing Games as an Important Communicative Tool for Learning a Foreign Language]. *Naukovyi visnyk Mizhnarodnoho humanitarnoho universytetu. Ser.: Filologia*, 36 (2), 32–34 [in Ukrainian].
- Dzdzhiura, N. (2014). Pedagogichnyi dosvid: Pol'ova hra iak metod aktyvnoho navchannia maibutnikh ekonomistiv [Pedagogical Experience: Role Playing as a Method of Active Learning of Future Economists]. *Ukrains'kyi naukovyi zhurnal "Osvita rehionu": Politolohiia. Psykholohiia. Komunikacii*, 1–2. <https://social-science.uu.edu.ua/article/1248> [in Ukrainian].
- Knodel', L. V. (2015). *Hra iak metod navchannia inozemnykh mov: monografiiia [The Game as a Method of Learning Foreign Languages: a Monograph]*. Zahrai [in Ukrainian].
- Koval'chuk, O. S. (2011). Rol'ovi ihry na zaniattiakh z anhliis'koi movy studentiv iurydychnykh special'nostei [Role-playing Games in English Language Classes for Law Students]. *Novi tekhnolohii navchannia*, 68, 44–47 [in Ukrainian].
- Kylyvnyk, V. M. (2012). *Rol'ova hra iak odyn z metodiv aktyvnoho navchannia studentiv inozemnykh mov [Role-playing as One of the Methods of Active Learning of Students in a Foreign Language]*. <http://mp2.umo.edu.ua/wp-content/uploads/2012/04/Киливник.pdf> [in Ukrainian].
- Ladousse, G. P. (1992). *Role Play*. Oxford University Press.
- Mozhovy I. P. (2011). *Utverzhennia khrystianstva (I–II st. n. e.): antychni pysemni dzhherela: navchal'nyi posibnyk [The Establishment of Christianity (I–II centuries AD): Ancient Written Sources: Educational Guide]*. State higher educational institution "Ukrainian Academy of Banking of the National Bank of Ukraine" [in Ukrainian].
- Ranovych, A. B. (1990) *Pervoistochniki po istorii rannego khristianstva. Antichnye kritiki kristianstva [Primary Sources on the History of Early Christianity. Ancient Critics of Christianity]* https://ukmaedu-my.sharepoint.com/:f:/g/personal/sergii_holovashchenko_ukma_edu_ua/ErPvBMcuwW1KuJuT4cz8Zg4B6lAt0HNtnhK0XUoLKLpzzw?e=3aXFL2 [in Russian].
- Svatko, Y. I. (2011). Imitaciina rol'ova hra "Model UNESCO" [Simulation Role-playing Game "UNESCO Model"]. *Filosofia liuds'koho spilkuvannia: Filosofiiia, Psykholohiia, Social'na komunikaciia: shchorichnyi naukovopraktychnyi filofs'kyi zhurnal*, 4, 235–241 [in Ukrainian].
- Svatko, Y. I. (2015). Traektoriia dosvidu (tekst ofitsiinoi prezentatsii kafedry YuNESKO "Prava liudyny, myr, demokratiia, tolerantnist i vzaemorozuminnia mizh narodamy" v Natsionalnomu universyteti "Kyievo-Mohylianska akademiiia" na XVIII zasidanni Natsionalnoi komisii Ukrainy u spravakh YuNESKO vid 17 veresnia 2015 r.) [Trajectory of Experience (the Text of the Official Presentation of the UNESCO Chair "Human Rights, Peace, Democracy, Tolerance and Understanding among Peoples" at the National University of Kyiv-Mohyla Academy at the XVIII Meeting of the National Commission of Ukraine for UNESCO on 17 September 2015)]. *Filosofia liuds'koho spilkuvannia: Filosofiiia, Psykholohiia, Social'na komunikaciia: shchorichnyi naukovopraktychnyi filofs'kyi zhurnal*, 8, 206–214 [in Ukrainian].
- Tucholka R. (1992). *Fringeworthy: The Role-Playing Game as Interdimensional Adventure*. Madison Heights.
- Ur, P. (1981). *Discussions that Work*. Cambridge University Press.
- Wilken, R. L. (2003). *The Christians as the Romans Saw Them* (2nd ed.). Yale University Press.
- Wood, E. (n. d.). *Exploring Play. The University of Sheffield*. <https://www.futurelearn.com/courses/play>.

Serhii Holovashchenko

ROLE-PLAYING GAME AS A VARIANT MODEL OF EDUCATIONAL AND METHODOLOGICAL INTERACTION WITH PRIMARY SOURCES WHEN TEACHING THE HISTORY OF CHRISTIANITY

This work presents methodical recommendations for one of the practical classes from the course “History of Christianity”, which has been taught in the author’s version since the 1990s in the bachelor’s program in philosophy of the Faculty of Humanities of the National University “Kyiv-Mohyla Academy”. A working hypothesis about the possibility of using the potential of the role-playing games as a method to find relevant means of assimilating lecture material and primary sources for seminar classes on the course is put forward and tested. The practical process of organizing and conducting a role-playing game on the topic “The first Christians through the eyes of the Romans: ‘war of the worlds’ or an attempt to understand each other?” is presented. The stages of the organization of the game are considered in detail: public offer to potential participants; formulating and proving the goals and objectives of the game; forming teams and establishing communication. Considerable attention is paid to the informational and organizational aspects of the role-playing game: the characteristics of the texts to be studied; distribution of roles in the game and appropriate structuring of teams; conditions of the game: technical, methodological and moral. In the theoretical part, the key moments of the experience of game testing both in the student audience of NaUKMA and among experts – current university researchers and teachers – are specially analyzed. The thematic role-playing game is considered as a special hermeneutic situation; an attempt was made to determine the parameters and criteria for evaluating its cognitive effectiveness. The problems of evaluating the results of the game and the necessary conditions for its application as a methodical model in the existing educational process were especially noted. The relevance of these recommendations is increasing in the conditions of the return to the classroom format after a long period of distance learning and, accordingly, the growing need to intensify the educational and research efforts of the students of NaUKMA.

Keywords: religious studies, history of religion, history of Christianity, teaching methods, role-playing games, National University “Kyiv-Mohyla Academy”.

Матеріал надійшов 03.07.2024



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)

УДК 2-1:316.346.2-055.2

DOI:10.18523/2617-1678.2024.14.108-116

Розумна Ю. В.

<https://orcid.org/0009-0000-9525-0237>

РОЛЬ ЖІНОК В ІСТОРІЇ ХРИСТІАНСТВА: ОГЛЯД НОВІТНІХ АНГЛОМОВНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Огляд присвячено найновітнішим англомовним науковим публікаціям, у яких досліджують роль жінок у становленні, розвитку та поширенні християнства від перших століть і до наших часів. Зокрема, у монографії Аллі Катеуш «Марія та ранньохристиянські жінки: приховане лідерство» наведено чимало літературних і мистецьких свідчень та ілюстрацій на підтвердження образу Марії як лідерки серед ранніх християн. У монографії також ідеться про публічну діяльність жінок тієї доби та керівні позиції, які вони обіймали. У збірнику статей під редакцією Джанет Вуттон «Жінки в християнстві в добу імперії (1800–1920)» показано, як жінки з Європи та Америки брали активну участь у християнському місіонерстві на Сході і яку роль вони відігравали в Африці, Китаї, Тайвані та Кореї. Праця Джини Зурло «Жінки у світовому християнстві: розбудова та підтримка глобального руху» надає корисні історичні, географічні, теологічні та інші відомості про роль, яку відіграють жінки у підтримці та розбудові християнства упродовж кількох останніх століть.

Ключові слова: релігієзнавство, релігія, жіноче лідерство, гендер, християнство, історія.

Останнім часом предметом зацікавлень багатьох дослідників є справедлива оцінка діяльності жінок в минулому. Відкриваються рукописи, мистецькі і літературні твори, які дають змогу по-новому поглянути на роль жінок у соціально-економічній, політичній, культурній, релігійній та інших сферах життя. Цей огляд присвячено трьом досить різним дослідженням, які зосереджені на образі і діяльності жінок-християнок.

Монографія наукової співробітниці Інституту католицьких досліджень Вейнгаардса Аллі Катеуш «Марія та ранньохристиянські жінки: приховане лідерство» (Kateusz, 2019) подає ранньохристиянські докази того, що Діву Марію пам'ятали як потужний приклад для наслідування для жінок-лідерів — жінок-апостолів, християнок і головуючих на Євхаристії. Зокрема, ранньохристиянське мистецтво зображує Марію та інших жінок серед духовенства, які служать диаконісами, пресвітеріями/священницями та єпископами.

У першому розділі цієї монографії А. Катеуш аналізує базову інформацію про ставлення до

Марії та інших жінок у Новому Завіті та позаканонічній літературі, а також обґрунтовує використання витворів мистецтва для вивчення цієї тематики. Дослідниця зазначає, що ранні християни зображували Марію з прямою поставою і прямим поглядом та характеризували Її як богослужбового лідера раннього руху Ісуса — руху, в якому були жінки-апостоли, які проповідували, зцілювали, обмивали/помазували/хрестили, проводили молитви і головували за Євхаристійним столом (Kateusz, 2019, р. 1). Наприклад, автор Євангелія від Луки і Дій надає Марії найдовше слово порівняно з іншими жінками в Новому Завіті (Магніфікат, Лк. 1:46–55) і асоціює Марію з пророкуванням на П'ятдесятницю (Дії 1:14). Натомість Марк і Матвій нібито принижують Її і братів Ісуса. Йоан, навпаки, тричі в позитивному ключі вказує, що Марія була з Ісусом під час Його служіння — весілля в Кані, подорожі з Кани до Капернауму та у підніжжя хреста (Kateusz, 2019, р. 2). У позаканонічному Протоевангелії Якова (II ст.) двічі згадано, що Марія була всередині Святого Святих

Єрусалимського Храму, тобто Їй надано якості першосвященника. Євангеліє від Варфоломія («Питання Варфоломія», III ст.) описує, як Марія споживає хліб і вино біля вівтаря Храму перед Благівіщенням і зображує Її як літургійного лідера серед чоловіків-апостолів (Kateusz, 2019, р. 7). Унікальність праці А. Катеуш полягає в тому, що вона вивчає як літературні праці, так і витвори мистецтва. Це дає змогу висвітлити більше різноманіття шаблонів, наприклад жінок і чоловіків як лідерів з еквівалентним авторитетом серед рухів Ісуса в Середземномор'ї (Kateusz, 2019, р. 10). У монографії наведено багато свідчень того, що художники та писці поступово змінили образ Марії від літургійної лідерки з піднятими руками до мовчазної жінки, яка фізично виражала свою покору, дивлячись на землю (Kateusz, 2019, р. 11).

У другому розділі розглянуто приклади редагування текстів із метою вилучення ознак лідерської поведінки жінок. У минулому було практичне правило: що довший текст (рукопис), то він історично новіший. Авторка доводить, що нині все відбувається навпаки (Kateusz, 2019, р. 22). Аллі Катеуш узяла рукописні традиції Успіння для редакційного аналізу, оскільки текст найдавнішого в основному повного рукопису про Успіння довший за текст будь-якого іншого такого рукопису. Цей рукопис написаний старосирійською мовою і належить до рукописної текстової традиції «Шестикнижжя», так званої тому, що в її тексті сказано, що апостоли написали шість книг про успіння Марії (Kateusz, 2019, р. 24). Правило, що довша редакція є старішою, підтверджує сцена в тексті рукопису, де зображено Марію, яка виганяє двох демонів із жінки на ім'я Малчу. В обох пізніших рукописах цей уривок коротший, але кожен пізніший писар вирізав різні частини (Kateusz, 2019, р. 27). Крім того, Катеуш детально аналізує уривки з інших трьох рукописів, що зображують Марію та інших жінок, які використовують кадильниці та ладан. А треба розуміти, що Євангеліє від Луки 1:8–11, Вихід 30 і Левит 16:12–14 тісно пов'язують первосвященника з ритуалом кадіння в Єрусалимському Храмі (Kateusz, 2019, р. 29). Подібно до цього літературного редагування, тобто вирізання пізнішими писарями уривків, де описано лідерські якості чи дії жінки, надзвичайний настінний живопис, нещодавно виявлений під шаром тиньку в церкві монастиря Дейр ас-Суриан на південний захід від Каїра, показує, що пізніші художники робили те саме. Ця картина є одним із двох найдавніших зразків іконографії Успіння, тобто сцени «засинання» Марії на

смертному одрі з учнями навколо Неї. Вона зображена в оточенні жінок, що розмахують кадильницями, ніби на заупокійній літургії (Kateusz, 2019, р. 33).

У третьому розділі монографії А. Катеуш йдеться про жінок-апостолів, проповідниць і хрестительниць. Найдовші збережені нарративи про жінок у ранньому християнстві майже завжди виявляють у них набагато більше релігійне лідерство, ніж коротші хронологічно пізніші рецензії цих рукописів. Біографії чотирьох жінок, які брали активну участь у поширенні християнства, — Маріамни, Ірини, Ніни і Текли — містять визначні подібності: вони хрестили інших людей, проповідували, зціляли, виганяли бісів і робили інші речі, аж до воскресіння померлих. Жінки-апостоли були звичним явищем в епоху Ісусових рухів (Kateusz, 2019, pp. 49–50).

У четвертому розділі А. Катеуш наводить свідчення з літератури і церковного мистецтва про те, що Марію зображували як первосвященника і єпископа. За словами автора «Шестикнижжя», Марія діяла всупереч гендерним правилам, визначеним у Першому посланні до Тимофія (зараз його автором вважають псевдо-Павла): піднімає руки для молитви, промовляє молитву, має владу над чоловіками. Чоловіки навіть впали на коліна перед Марією, як перед первосвященником у книзі Сираха 50:19–21 (Kateusz, 2019, р. 68). Найстарішим збереженим зображенням християнського служителя (XI ст.), який, як і зображена на таблиці IV ст. Марія, служить Євхаристію з високо піднятими руками, може бути настінне зображення Папи Климента I. Найзначніше те, що він одягнений у єпископський палій — довгу білу смужку тканину із хрестом, яку можна було носити тільки під час Євхаристії. І такий самий палій ми бачимо на зображеннях Марії (Kateusz, 2019, р. 81). Ще один знак Євхаристійного служіння — це «Євхаристійна хустка», вузька біла тканина для носіння лише під час меси. Це полотно, що уособлювало владу і лідерство, є важливим символом у мистецтві щодо священства Марії. А. Катеуш наводить багато прикладів художніх творів, де Марію зображено з цією хустиною (Kateusz, 2019, р. 89).

Наступний розділ присвячено аналізу спільних зображень Матері та Сина. Деякі художники зображали цю пару вертикально: Матір — із піднятими руками читає молитву, прославляючи Бога і благословляючи людей, Ісус — на небі над Нею. Інші митці поєднували Матір і дорослого Сина горизонтально. Цей останній варіант зображення характерний для мистецтва V–

VII ст. (Kateusz, 2019, p. 101). Зображення Матері і Сина в ранньохристиянському мистецтві узгоджується з тим, як деякі наративи порівнювали важливість Матері та Сина. Згідно з Протоевангелієм Якова, Марію, як і Ісуса, було зачато без чоловічого насіння, коли чоловік Її матері перебував у пустелі 40 днів. В іншій наративній паралелі канонічні Євангелія зображують Ісуса як мертвого, потім воскреслого, а найдавніший збережений текст про Успіння зображує Марію як мертву, а потім Син воскрешає Її. Євангеліє від Луки 24:50 розповідає про Ісуса, який возноситься тілом після свого воскресіння, і ранній текст про Успіння зображує Марію, яка возноситься на небо після свого воскресіння (Kateusz, 2019, p. 102). Ранньовізантійські срібні предмети, багато з яких використовували під час Євхаристійної літургії (наприклад, срібні скриньки з релікварієм кінця IV ст.), є чудовими прикладами літургійного поєднання Матері і Сина. Сцени з їхнього життя, як правило, розміщували на протилежних гранях святих предметів, що датовані VI ст. і раніше (Kateusz, 2019, pp. 103, 112, 120).

П'ятий розділ має за предмет обговорення текст «Життя Богородиці» та раніші тексти. Рукопис під назвою «Тбілісі А-40»I (VII або X–XI ст.) — це найстаріший, найдовший, найповніший рукопис «Життя Богородиці», найбільш докладна розповідь про Марію та інших жінок під час служіння Ісуса. Автор підніс не тільки Марію, а й інших жінок, і описав єврейську громаду Другого храму навколо Єрусалима, де імпульс до гендерного паритету був сильним (Kateusz, 2019, p. 131). Цей текст описує, що Марія після смерті Сина навчала апостолів (як чоловіків, так і жінок), пильно наглядаючи за їхнім проповіданням, і посилала їх євангелізувати. Згідно з цією розповіддю, Марія та її учениці були на Таємній вечері разом із чоловіками. Встановлення Євхаристії на Таємній вечері було використано як привід для того, щоб виключити жінок зі служіння, тому що нібито лише чоловіки були на Трапезі (Kateusz, 2019, p. 132). Ще три тексти підтверджують давність традиції Таємної вечері, де були присутні як чоловіки, так і жінки, а також Марія та Ісус: Євангеліє від Варфоломія, «Дидакалія Апостолів» і «Апостольський церковний чин». Усі вони припускають, що деякі послідовники Ісуса були знайомі з цією або схожою традицією (Kateusz, 2019, p. 144).

У шостому розділі дослідниця вивчає реєпцію того, що жінки і чоловіки були на Таємній вечері. І схвалювальні, і критичні повідомлення свідчать про те, що деякі громади послідовників

Ісуса навколо Середземномор'я дотримувалися традиції спільного головування чоловіків і жінок за ритуальною трапезою. Найстарішу датовану розповідь про жінок і чоловіків як спільних служителів написав у Галлії Іренеї Ліонський (бл. 155–205). Він виступив проти конкуруючої спільноти послідовників Христа, де чоловіки та жінки головували разом (Kateusz, 2019, p. 151). Майже всі домашні церкви, згадані в Новому Завіті, ідентифікуються за іменами жінок, які наглядали за ними: Хлоя, Німфа, Аппія, Прискилла, Лідія, Марія, мати Марка, а також жінка без імені. Додаткові дані свідчать про те, що жінки протягом кількох століть виконували роль наглядочок або єпископів церков у різних громадах Середземномор'я (Kateusz, 2019, p. 154). Під землею в катакомбах Сан-Дженнаро в Неаполі збереглися надгробні портрети двох жінок — лідерок церкви, Серули та Біталії, датовані V або початком VI ст. Вчені припускають, що одна з них або обидві могли бути дияконісою, священницею абощо у духовенстві в неаполітанській церкві (Kateusz, 2019, p. 156). Крім того, збереглося два артефакти, які зображують гендерно-паралельну літургію за вівтарним престолом. Перший, висічений на масивній кам'яній передній частині саркофага, виявили у 1988 р. в підземному гіпогеумі, що примикає до Феодосійських стін у Стамбулі (Kateusz, 2019, p. 161). Другий — це делікатне різьблення на коробці з релікварієм зі слонової кістки, відомої як Pola Ivory, що зображує літургію всередині святилища Старої Базиліки Святого Петра в Римі. Ці знахідки надають вагомий докази того, що жінки в Римі мали паралельні до чоловіків ролі в літургії (Kateusz, 2019, p. 164).

В останньому розділі А. Катеуш підбиває підсумки, аналізуючи способи замовчування минулого. Враховуючи те, що було відредаговано — літургійний авторитет Марії, титул «апостола» для Текли, Маріамни, Ірини та Ніни, цей вид лідерства переосмислив християнське минуле з апостольством виключно чоловіків. Писці опускали деякі фрагменти, підтверджуючи хибне твердження, що лише чоловіки були апостолами і через що лише вони мали право на керівну роль у церкві (Kateusz, 2019, p. 186).

Незважаючи на докладний аналіз літературних джерел і витворів церковного мистецтва, висвітлення того, наскільки поширеним було жіноче лідерство, залишається проблемним моментом у книжці. Часто Катеуш лише робить припущення. Подеколи дослідниця виходить за межі доказів, хоча це може бути важко зрозуміти нефахівцєві з історії та мистецтва. Наприклад,

коли твір, що пропагує лідерство жінки, зазнає цензури, це не обов'язково відбувається з причин, пов'язаних із статтю. Багато творів мистецтва є неоднозначними, а деякі, щоб зрозуміти їхнє істинне послання, потребують точнішого датування, ніж ми маємо наразі. Поза тим, монографія надає цінні історичні свідчення літературного та мистецького характеру щодо керівних позицій жінок у ранньому християнстві, і це дає змогу інакше оцінити минуле.

Книжка під редакцією священниці, дослідниці й авторки гімнів Джанет Вуттон «Жінки в християнстві в добу імперії (1800–1920)» (Wootton, 2022) є збірником праць, які відображають діяльність переважно британських і американських християнських жінок та їхні відносини з імперією (імперіями). Також наведено кілька невеликих прикладів того, як жінки-місіонерки вплинули на життя інших жінок у всьому світі. Упорядниця погоджується з припущенням, що християнство дало можливість або для розширення прав і можливостей жінок, або для того, щоб жінки отримали свободу волі в довгому XIX ст., і це було пов'язано з імперськими силами та місіонерськими подіями. 1800–1920 рр. — «епоха Імперії», епоха зіткнення культур, коли вперше можна було мислити й діяти глобально (Wootton, 2022, р. XII). У контексті завоювання світу в жінках убачали ключ до стійкості через освіту майбутніх поколінь. Тож жінок з англомовного світу енергійно вербували для місіонерської діяльності, оскільки вони могли отримати доступ до жінок «східних земель» (Wootton, 2022, р. XIII).

Книжка починається зі змістовного вступу, в якому Дж. Вуттон надає огляд цієї драматичної епохи й окреслює теми та контексти дослідження. Зокрема у вступі вона спробувала дослідити значення «епохи Імперії» і пояснити довгу тінь, яку вона відкидає з XIX ст. до теперішнього часу. Видання розповідає про спільноти з різним досвідом перебування в імперії: про становище жінок в європейському контексті, про жінок в Африці, Кореї, Китаї і Тайвані. Дж. Вуттон демонструє також те, як жінки змушені були мовчати через гноблення, сексизм і расизм, учинені жінками й чоловіками. Користуючись деякими теологічними та філософськими поглядами, жінок за їхньою природою вважали непридатними для напружених фізичних та інтелектуальних викликів нової епохи (Wootton, 2022, р. XIV). Багато хто знайшов у роботі «за кордоном» свободу, якої вони не мали вдома. Важливо те, що жінки-місіонерки відігравали особливу роль в охороні здоров'я та освіти, поширюючи норми

імперії в побутові умови для жінок і дітей у країнах, що їх «приймали».

Перший розділ цього збірника (авторка — Джулія Мельник, «Теологічні підходи до жінок в епоху імперії») присвячено теологічним поглядам на жінок. У досліджувану епоху дві статі вважали придатними для різних «сфер», однак жіноча, побутова сфера стала чіткіше визначеною, оскільки чоловіча лінія, публічна сфера набула нової складності. Науку і промисловість, дослідження та завоювання вважали такими, що підходять більше для чоловіків. Дж. Мельник показує, що християнська Церква опинилася в жіночій сфері. Навіть Ісус був фемінізований у гімнах, де співалося про смиренність, страждання та виховання. Наприкінці століття відбулася чоловіча реакція, яка проявилася в так званому «м'язовому християнстві» і погрозувала вилучити жіночі голоси навіть із цієї сфери життя. Однак жінки вже почали входити в теологічний дискурс самостійно, як теологи, і створювати власні теологічні підходи (Wootton, 2022, р. XV).

Авторка іншого розділу (Керол Геррінгер, «Діва Марія») простежує «століття Марії» (1850–1950) від його витоків у римо-католицизмі й через єпископальну та протестантську традиції. Шанування Марії заохочувалося папською владою, зокрема через заснування святилиць Марії у місцях, де Вона з'являлася. Також збільшувалася кількість посвячень церков Богородиці. Марію вшановували в літературі для приватного та публічного богослужіння, а також у образотворчому мистецтві, зокрема у скульптурі та архітектурі. У зростаючій Англо-католицькій церкві відбулося природне поширення інтересу до Марії. Це заохочувалося Джоном Кеблом та іншими і знайшло вираз у мистецтві, наприклад у вітражах і картинах, що зображували Мадонну з немовлям. Як англікани, так і католики знаходили в Марії взірць материнства, дівочтва та служіння, радше підтримуючи, аніж кидаючи виклик традиційним жіночим чеснотам. У XIX ст. виникла велика кількість релігійних конгрегацій, заснованих жінками, деякі з яких в наступні роки були визнані Римо-католицькою церквою святими.

Синтія Олдерс у своїй статті «Жінки-святі: працьовитість, образ, натхнення» зосереджується на двох фундаторках, «працьовитих святих» — Мері Поттер і Мері МакКіллоп. Обидві були мотивовані суспільними потребами, турботою про хворих і освітою. Відчуття божественного покликання задовольняти потреби інших також надихало жінок в інших традиціях, і саме

поняття святості було піддано ретельній перевірці. Діяльність Мері МакКіллоп викликала як критику, так і схвалення на тій підставі, що вона не підкорялася церковній владі. Така сама критика була спрямована на інших покликаних жінок: Флоренс Найтінгейл, Джозефіну Батлер і Крістіну Россетті. Їхні сучасні прихильники дотримуються такого ж погляду на жіночу прийнятність: замість того, щоб аплодувати їхній рішучості, вони висвітлюють їхню внутрішню красу та жіночність. Усі ці жінки знаходили натхнення та духовне підживлення в працях традиційних жінок-святих. Однак С. Олдерс розглядає також іншу традицію святості, що виникає в деяких протестантських церковних традиціях. Зокрема, Фібі Палмер була однією із засновниць методистського руху святості, який вважав освячення, або святість, належним прагненням усіх християн, атрибутом цілого тіла Христа (Wootton, 2022, р. XVI).

Жаклін де Вріз («Жінки, релігія, наука і технології в епоху імперії, 1780–1920») бере на себе величезне завдання — запровадити міждисциплінарну дискусію про жінок, християнство та науку у XVIII — на початку XX ст. Вона розглядає історію наукових досліджень, що йде ще від ранніх праць дослідників-аматорів і давнього зацікавлення жіночим здоров'ям у XVIII ст. і завершується професіоналізацією та диференціацією наукового знання на початку XX ст. Авторка проводить цікаву паралель між визнанням жіночих обдарувань і раннім прийняттям наукового дискурсу в деяких непанівних християнських традиціях, яке мало місце ще до того, як доступ до освіти та досліджень був звужений через стрімку інституціоналізацію науки у XIX ст.

Одним із основних ключів доступу до професійної сфери була освіта, і Ангарад Ейр у статті «Освіта» підкреслює сильний, позитивний вплив релігійних інституцій на надання освіти дівчатам і жінкам. Це сталося через наявність у християнстві широкого спектра традицій, від руху недільних шкіл — через англіканські, католицькі та нонконформістські школи — до лідерів першопрохідців жіночої освіти. Освіту, як і охорону здоров'я, розглядали як природне продовження домашньої сфери, у якій дозволялася участь жінок. Авторка доводить, що ситуація була складною, і показує, що в освіті дівчат робився більший наголос на моральному і духовному розвитку, аніж на інтелектуальних досягненнях. У другій половині XIX ст. навчання перейшло із сім'ї до навчальних закладів (Wootton, 2022, р. XVII). А. Ейр вважає це перевагою як для учнів, так і для вчителів, які отримали про-

фесійну репутацію завдяки створенню фахових закладів для вчителів, багатьма з яких також керували або які фінансували релігійні організації. Зв'язок навчальних закладів із закордонними представництвами був сильний. Оскільки місії ставали більш організованими, вони прагнули більше краще підготованих абітурієнтів, а деякі коледжі заохочували випускників працювати за кордоном.

Наступні чотири статті присвячено двом регіонам: Південно-Східній Азії та Південній Африці. Швидкість і лють глобальної експансії зблизили європейські культури з іншими культурами. Місіонерська діяльність підтримувала той самий наратив, оскільки його заявленою метою було поширення Євангелія з Британії до решти світу, який характеризувався як «язичницький» і потребував як християнізації, так і цивілізації. Тут не було місця для визнання будь-яких специфічних філософських принципів, що лежали в основі культур, із якими вони стикалися, або навіть будь-якого розуміння того, що можуть існувати якісь локальні філософії, які потребують вивчення. Джонатан Кангва у своєму дослідженні «Християнізація жіночих обрядів ініціації Лондонським місіонерським товариством: ситуація Північної Родезії, 1883–1920» наводить приклад зіткнення місіонерів з локальними філософіями щодо жіночої сексуальності та її передання через освітні практики. Він описує обряди ініціації, що практикувалися з дівчатами племені Бемба після досягнення статевої зрілості. Ініціація мала чіткі цілі, зокрема практичної та культурної освіти, а також формування ідентичності всередині спільноти зрілих жінок у суспільстві Бемба (Wootton, 2022, р. XVIII). Натомість метою місіонерів в африканському контексті було розірвати культурні зв'язки місцевих дівчат, щоб повернути їх у християнство та привчити до європейської домашньої моделі дружини і матері.

В основі цього зіткнення лежить нездатність місіонерів побачити власну культурну потребу у звільненні чи просвітленні. Кузіпа Налвамба («Жінки-отці» і «чоловіки-матері»: пропущені небінарні посилення на гендер у південній Африці») описує це як культуру без доктрини людської рівності. Це була ідеологія, яка просто не могла усвідомити жодної цінності в африканській культурі. Це змусило місіонерів упустити потенційно цінну філософську концепцію, яка пропонує небінарний погляд на гендер. Досліджуючи цю концепцію через інтертекстуальне прочитання життя африканських жінок, Налвамба розглядає її як внесок у сучасну феміністичну думку.

Наступні дві статті присвячено Кореї, де місіонери потрапили у зовсім іншу політичну ситуацію. Тут викладено історію корейських християнок у контексті глобальної політики, тобто у контексті боротьби місцевого населення з пануванням японської імперії. Корейці мігрували до Америки, приваблені американською обіцяною нового життя, що для багатьох іммігрантів різного культурного походження обернулося дуже по-різному.

Сеоньї Лі («Корейські жінки під впливом імперіалізму») починає з позитивної розповіді про участь корінних християн у місцевій політичній боротьбі (значною мірою незалежно від європейських місіонерів). Це були біблійні жінки, корейянки, навернені до християнства. Вони працювали у місцевих громадах, підвищуючи рівень грамотності серед жінок та обмінюючись своєю новою вірою, але також, що надзвичайно важливо, заохочували брати участь у рухах опору проти японського панування. С. Лі демонструє, як християнство посилює боротьбу проти практики поклоніння святиням, яку проводили японці задля придушення корейської культури.

У статті Грейс Кім «Корейсько-американські жінки і церква: ідентичність, духовність і гендерні ролі» розглянуто шляхи імміграції з Азії, які істотно відрізнялися від досвіду європейців, які приїхали до Америки. Робітники-іммігранти становили переважно молоду чоловічу робочу силу, і авторка підкреслює кілька рівнів неправильного використання та дискримінації, з якою стикалися кілька корейських жінок, які слідували цим маршрутом як у XIX, так і на початку Х ст. (Wootton, 2022, р. XIX).

Наступні статті — про народні вірування Китаю та Індії, де місіонери знайшли культурні практики, які вони представили як сенсації для аудиторії вдома. Ми бачимо взаємодію між місіонерами другого покоління та місцевими культурами. Тамара Купер («Жінки-місіонерки і китайський шлюб») розглядає твори кількох місіонерів у Китаї, що описують неповнолітніх наречених, наложниць і нерівність у шлюбі та сімейному житті. Історії викладені у формі сенсації та спираються на народні уявлення про погане поводження з дітьми та зневагу до прав жінок. Замість того, щоб боротися та розібратися зі складнощами стародавньої, високорозвиненої цивілізації, письменники малюють картину примітивних практик, які можна подолати лише застосуванням просвітлених принципів та Євангелія. Символом цього гноблення був образ покаліченої китаянки, якій зв'язували ноги в дитинстві. Читачки статей, де описували такі прак-

тики, у XIX ст., звісно, самі були пов'язані обмежувальними корсетами, але не бачили в цьому гнітючого образу західних жінок з осиною талією. Це було схоже на ідеалізацію крихітних ніжок на сході. Гноблення жінок було поширене в усьому світі.

Христина Вонг («Ревізіоністське бинтування ніг у Китаї: культурні зустрічі між жінками-місіонерками і жінками-китаянками») відкриває культурну складність традиції бинтування ніг, яка відіграла важливу роль, наприклад, в етнічній ідентичності та аж ніяк не була монолітною практикою, як це описувала популярна місіонерська преса. Деякі місцеві місіонери навчилися цінувати нюанси й уважно поставилися до проблеми.

Кай-Лі Чіу («Коротка історія жінок у християнстві в сучасному Тайвані (XIX — початок ХХ ст.)») зосереджується на школах, заснованих місіонерами як агентами для соціальних змін, у Формозі (нині Тайвань), яка була євангелізована у другій половині XIX ст. пресвітеріанськими місіонерами з Британії та Канади. Однією з вимог вступу до такої школи було те, щоб у дівчаток не було зв'язаних ніг. Чіу бачить у цьому частину позитивної довгострокової вигоди від шкіл і західних культурних практик (Wootton, 2022, р. XX).

Луїза Гембл («Мінні МакКей: прихований скарб Тайваню») розповідає історію про Мінні МакКей, дружину Джорджа Леслі Маккея, канадського місіонера, якого вважають «батьком-засновником» місії до Тайваню, який працював там після прибуття 1872 р. до своєї смерті в 1901 р. Мінні була родом з Тайваню, і вона стала його колегою. Стаття розглядає її з точки зору її власної культури та виховання, а також канадських місіонерських агентств.

Цей розділ закінчується прикладом із життя місіонерки Елеонор Пегг (Пеггі Джексон, Джанет Вуттон «Зростаюча роль жінок-місіонерок: приклад Елеонори Пегг (дівоче прізвище Сел; 1871–1954)»). Вона народилася в родині місіонерів, здобула освіту в місіонерській школі у Сполученому Королівстві, жила і працювала в Індії. Її історія — це погляд зсередини на участь жінок в освіті та охороні здоров'я. Тут показано напруження між обмеженою роллю жінок в родині і їхньою свободою під час місії, між досвідченими професіоналами та жінками, які відповіли на заклик поширювати Євангеліє, маючи невелику підготовку чи підтримку, а також між ролями жінок та чоловіків у повсякденному житті.

На основі творів Е. Пегг, зокрема збірки новел для роздумів «Передчуття», досліджено

погляди цієї досвідченої місіонерки на людей, серед яких вона працювала. Незважаючи на демонстрацію відкритості до ідей, що не відповідали її власному походженню і відповідним культурним упередженням, вона пропагує популярну бінарну точку зору, протиставляючи «освічений» Захід «примітивному» Сходу.

Остання стаття, написана Джилл Петерфесо, починається з шокуючого популярного зображення, яке демонструє віру білих у свою повну культурну перевагу. Авторка пише про популярний образ жінки в Європі та Америці, який корениться в культі домашнього господарства, що просто викреслює жінок небілого походження або тих, хто не вписувався в ідеал дому і сімейного життя. До тих, що не вписувалися, належали й нові релігійні рухи, представники яких експериментували з різним розподілом ролей в родині або способом життя. Іммігранти також були під прицілом, зокрема жінки африканського походження, що тікали від жахів рабства (Wootton, 2022, р. XXI).

Загалом, збірник «Жінки в християнстві в добу імперії (1800–1920)» містить статті дослідників про місіонерський внесок жінок в «епоху Імперії». Унікальність цієї праці полягає в тому, що розглянуто діяльність жінок як Заходу, так і Сходу.

Монографія Джини А. Зурло «Жінки у світовому християнстві: розбудова та підтримка глобального руху» (Zurlo, 2023) — це посібник-довідник, який розрахований на викладачів, студентів, дослідників, священників, які цікавляться церковною історією та гендерними студіями. Через масштабність теми авторка, що є співдиректоркою Центру вивчення глобального християнства, науковою співробітницею Інституту культури, релігії та світових подій Бостонського університету та співавторкою «Всесвітньої християнської енциклопедії», вирішила зосередитися на XX і XXI ст., з особливим наголосом на зміщенні християн із глобальної півночі (Північна Європа та Північна Америка) до глобального півдня (Африка, Азія, Латинська Америка, Карібський басейн і Океанія). Цей довідник є міжdisciplinary, бо охоплює історію, соціальні науки та теологію. Видання має на меті привернути увагу до ролі, яку жінки відігравали і відіграють у розбудові та підтримці світового християнства. Головна наскрізна теза: світове християнство — це жіночий рух.

У цій книжці небагато згадок про попередні століття. Тим не менш, можна знайти кілька стислих історій про впливових жінок, як-от миянок-теологинь протестантської Реформації

(Аргула фон Грумбах, Кетрін Парр, Енн Аск'ю, леді Джейн Грей) і місіонерок (Ханна Маршман, Енн Джадсон та Лотті Мун). Тут міститься інформація про всі християнські традиції, і навіть про свідків Єгови, мормонів, квакерів та інші подібні групи.

Книжку поділено на три частини, присвячені жінкам у світовому християнстві: за континентами, за традиціями або рухами, за вибраними темами. Загалом у праці є вступ, 17 розділів, висновок, додатки, глосарій і покажчик. У перших двох частинах наведено також кількісні дані, результати опитувань щодо статі та конгрегаційного життя, описи діяльності християнських жінок у минулому та сьогодні, розповіді про жінок-богословів. Вибрані теми в третій частині стосуються питань, які є особливо актуальними для жінок: гендерне насильство, екологічний активізм, жіноча теологічна освіта, миротворчість. У кожному розділі можна знайти докладні карти й діаграми, бібліографію цитованих праць (що особливо корисна для дослідників конкретних дотичних питань), висновки і список питань для роздумів (які закріплюють зміст розділу і спонукають до подальших роздумів).

Із цього видання маємо змогу дізнатися докладніше про дослідження гендерного питання у світовому християнстві. Як зазначає Джина А. Зурло, всеохопний аналіз історії глобального християнства подано в трьох виданнях «Всесвітньої християнської енциклопедії» (1982, 2001, 2019) (Zurlo, 2023, р. 2). Тут є статті про кожну країну, кількісні дані щодо релігійної чи нерелігійної належності, фото, графіки, історія, але в перших двох томах немає інформації про жінок та їхню роль у поширенні християнства. Ці видання спонукали до внесення гендерних даних до «Світової християнської бази даних» (Zurlo, 2023, р. 3). Проект «Жінки у світовому християнстві» (фінансований Інститутом Луїсвіля та Асоціацією релігійних досліджень у 2019–2021 рр.) вперше склав базу даних щодо гендерного складу кожної християнської конфесії в кожній країні світу. Було показано, що з 2,5 мільярда християн у світі 52 % становлять жінки. Найбільша частка християнських жінок (63 %) — у Монголії. Це дослідження мало серйозні обмеження, пов'язані з недоступністю даних. Зокрема, є значні розбіжності між даними державних переписів населення (основного джерела гендерної статистики, наведеної у книжці) і даними релігійних громад. Додаткова розбіжність існує між даними, що стосуються членства і відвідуваності.

Описуючи християнство в період з 1900 до 2050 рр., Джина А. Зурло зазначає, що це найбільша релігія останнього століття: 35 % світового населення в 1900 р., 32 % — у 2020 р., до 2025 р. може піднятися до 34 %. В 1900 р. лише 18 % усіх християн жили на глобальному півдні (Азія, Африка, Латинська Америка, Кариби та Океанія). До 2020 р. ця цифра зросла до 67 %, і очікують, що підніметься до 77 % до 2050 р. (Zurlo, 2023, р. 14). На кожному континенті серед християн жінки складають більшість порівняно з чоловіками: у Північній Америці найбільше — 54 %, в Азії найменше — 51 %. У 2020 р. серед десятків країн із найбільшою кількістю християн лише в Італії більшість становили чоловіки, в Іспанії та Бразилії — порівну, в інших країнах переважали жінки (Zurlo, 2023, р. 17). Дослідниця зазначає, що важко узагальнити ці дані, бо немає зв'язку між кількістю християнського населення та гендерним складом, або рівнем релігійної свободи і гендерним складом (Zurlo, 2023, р. 18).

Авторка поділяє християнство на чотири основні традиції: католики, православні, протестанти та незалежні (африканські незалежні церкви, мормони, свідки Єгови), а також два рухи — євангеліки чи п'ятдесятники/харизматики і християни, які не відносять себе до жодної групи. Католицизм залишається найбільшою традицією, хоча кількість вірян зменшується. А незалежні церкви стрімко зростають (Zurlo, 2023, р. 19). Щодо пропорції жінок, то традиції вибудовуються так: незалежні (54 %), неафілійовані, євангеліки, п'ятдесятники/харизматики та протестанти (всі по 53 %). Серед католиків та православних найменша доля жінок (51 і 52 %) (Zurlo, 2023, р. 21).

Дослідниця також описує історичне становище жінок і етапи розвитку фемінізму. Фемінізм першої хвилі (наприкінці ХІХ — на початку ХХ ст.) виступав за права жінок щодо власності та голосування (за політичну владу). Фемінізм другої хвилі (з початку 1960-х) звернувся до питань сексуальності, репродуктивних прав, домашнього насильства, подружнього звалтування та законів щодо розлучення. Тоді вимагали змін у патріархальних структурах та культурних практиках. Цей рух зосереджувався в Європі та Північній Америці і репрезентував білих жінок середнього класу. Вони вважали, що жінки зазнавали однакових видів гноблення в усьому світі. На противагу цьому, в 1980–1990-х виник фемінізм «третього світу», або транснаціональний чи глобальний фемінізм, який стверджував, що жінки переживали різні види тиску, що стосувався раси, класу, етнічності, релігії, колоніа-

лізму та політики, і тому немає одного виду фемінізму (Zurlo, 2023, р. 4).

В історичному розділі цього дослідження читаємо про жінок у Латинській Америці та карибське християнство. Авторка описує різне ставлення Католицької церкви (два обличчя латиноамериканського християнства) до мілітаристських режимів у Латинській Америці в ХХ ст. В цей час багато людей зникло, багатьох піддавали тортурам, а жінки з етнічних меншин зазнавали сексуального насильства (Zurlo, 2023, р. 106). Згодом, після другого Ватиканського собору, було створено Базові церковні спільноти, які визначали Церкву як малу групу і опікувалися бідними та нужденними. Більшість у цих спільнотах становили жінки (Zurlo, 2023, р. 108). Дослідниця описує, що до 1950-х ключовим рухом в латинському суспільстві стали п'ятдесятники-харизмати. Багато жінок наvertsалися до цього руху, бо шукали фізичного зцілення для себе і своїх дітей. Хоча жінки могли пророкувати та зціляти хвороби, їхню духовну владу вважали такою, що має підпорядковувати чоловічому авторитету. Жінки не були пасторами, але були лідерами в домашніх зібраннях (Zurlo, 2023, р. 111). З 1960-х почалося Католицьке харизматичне відновлення, і жінки отримали нові можливості для служіння та духовного зростання (Zurlo, 2023, р. 112).

Латинська Америка відома своєю унікальною теологією визволення, яка критикувала економічні та соціальні нерівності й підкреслювала політичну боротьбу проти зловживань правами людини. Однак перша хвиля цього руху ігнорувала унікальні потреби жінок-християнок (Zurlo, 2023, р. 113). Ада Марія Ісазі-Діаз запровадила термін «теологія мухеріста» (іспанська феміністична теологія) — як відповідь на сексизм, расизм та економічне гноблення, що особливо вплинули на жінок у Латинській Америці й на діаспору в Штатах. Ця теологія дає жінкам простір для вирішення п'яти проблем: експлуатації, маргіналізації, безвладності, культурного імперіалізму та системного насильства. Іншою відомою теологинею серед жінок євангелічного руху є Рут Паділла ДеБорст, чий батько винайшов термін «інтегральна місія», що є холистичним поглядом на місію, яка охоплює євангелізм і соціальну справедливість. Вона визначає латиноамериканських теологів як визвольних і холистичних, що підтримують надію та розвивають місцеву практику, яка протистоїть спробам визначення її іззовні (Zurlo, 2023, р. 113).

Жінки в північноамериканському християнстві мають більше можливостей для залучення

в життя конгрегації, ніж жінки в Латинській Америці: вони можуть бути пасторками-асистентками, адміністративними асистентками, фінансовими секретарками, вчительками недільної школи та ін. (Zurlo, 2023, p. 123). Якщо зазирнути в історію, то багато жінок почали брати участь в місіонерстві за кордоном, щоб проявити свій духовний вплив і таланти у вчителстві, медицині, євангелізмі, партнерстві та молитві. Виникло багато жіночих місіонерських організацій: Бостонське жіноче товариство для місіонерських цілей (1800), Американська рада уповноважених щодо закордонної місії (1810) та ін. Американський євангелічний

протестантизм зазнав значних змін в ХХ ст., і сьогодні існують як консервативні, так і більш ліберальні угруповання всередині цього руху (Zurlo, 2023, p. 128).

Отже, книжка «Жінки у світовому християнстві: розбудова та підтримка глобального руху» є першим спеціальним дослідженням ролі жінок у християнстві в різні періоди історії, у різних географічних регіонах та в різних конфесіях і соціальних групах. На основі статистичних даних і фактів історично-теологічного плану дослідниця описує те, як жінки поширювали, розвивали і сповідували християнство впродовж кількох останніх століть.

Список посилань

- Bradshaw, P. F. (1990). *Ordination Rites of the Ancient Churches of East and West*. Pueblo Publishing Company.
- Kateusz, A. (2019). *Mary and Early Christian Women: Hidden Leadership*. Palgrave Macmillan.
- Johnson, E. (2016). *The Strength of Her Witness: Jesus Christ in the Global Voices of Women*. Orbis.
- Johnson, T. M., & Zurlo, G. A. (Eds.). (2022). *World Christian Database*. Brill.
- Schüssler, F. E. (1983). *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. Crossroad.
- Wootton, J. (Ed.). (2022). *Women in Christianity in the age of empire: (1800–1920)*. Routledge, Taylor & Francis Group.
- Zurlo, G. A. (2023). *Women in World Christianity: Building and Sustaining a Global Movement*. Wiley-Blackwell.

References

- Bradshaw, P. F. (1990). *Ordination Rites of the Ancient Churches of East and West*. Pueblo Publishing Company.
- Kateusz, A. (2019). *Mary and Early Christian Women: Hidden Leadership*. Palgrave Macmillan.
- Johnson, E. (2016). *The Strength of Her Witness: Jesus Christ in the Global Voices of Women*. Orbis.
- Johnson, T. M., & Zurlo, G. A. (Eds.). (2022). *World Christian Database*. Brill.
- Schüssler, F. E. (1983). *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. Crossroad.
- Wootton, J. (Ed.). (2022). *Women in Christianity in the age of empire: (1800–1920)*. Routledge, Taylor & Francis Group.
- Zurlo, G. A. (2023). *Women in World Christianity: Building and Sustaining a Global Movement*. Wiley-Blackwell.

Yuliia Rozumna

THE ROLE OF WOMEN IN THE HISTORY OF CHRISTIANITY: A REVIEW OF THE LATEST RESEARCH IN ENGLISH LANGUAGE

The review is devoted to the latest scientific publications in English, which examine the role of women in the formation, development and spread of Christianity from the first centuries to the present day. In particular, the monograph of Ally Kateusz “Mary and Early Christian Women: Hidden Leadership”, which provides a lot of literary and artistic evidence and illustrations to confirm the image of Mary as a leader among early Christians, is reviewed. The monograph also disusses the public activities of women of that time and the leadership positions they held. The following is a review of the collection of articles edited by Janet Wootton, “Women in Christianity in the Age of Empire: (1800–1920)”, which shows how women from Europe and America took an active part in Christian missionary work in the East, and what role they played in Africa, China, Taiwan and Korea. Gina Zurlo’s “Women in World Christianity: Building and Sustaining a Global Movement” provides useful historical, geographical, theological, and other information on the role women have played in the maintenance and development of Christianity over the past several centuries.

Keywords: religious studies, religion, female leadership, gender, Christianity, history.

Матеріал надійшов 29.07.2024



ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

- Амельченко Олександра Євгенівна* — магістр філософії, аспірантка кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА
- Головащенко Сергій Іванович* — доктор філософських наук, професор кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА
- Кебуладзе Вахтанг Іванович* — доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка
- Маєвський Олександр Леонтійович* — кандидат філософських наук, науковий співробітник відділу логіки, філософії та методології науки Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди Національної академії наук України
- Матювка Назар Юрійович* — магістр філософії, аспірант кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА
- Мейта Ксенія Юріївна* — доктор філософії, випускниця докторської школи імені родини Юхименків НаУКМА
- Розумна Юлія Валентинівна* — доктор філософії, старший викладач кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА
- Сватко Юрій Іванович* — доктор філологічних наук, професор кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА
- Сідорова Стефанія Дмитрівна* — магістр філософії, аспірантка кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА
- Смірнов Артемій Олегович* — магістр філософії, аспірант кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА

NOTES ABOUT AUTHORS

- Oleksandra Amelchenko* — Master of Philosophy, PhD student, Department of Philosophy and Religious Studies, National University of Kyiv-Mohyla Academy
- Serhii Holovashchenko* — Dr. Habil., Professor, Department of Philosophy and Religious Studies, National University of Kyiv-Mohyla Academy
- Vakhtang Kebuladze* — Dr. Habil., Professor, Department of Theoretical and Practical Philosophy, Taras Shevchenko National University of Kyiv
- Nazar Matovka* — Master of Philosophy, PhD student, Department of Philosophy and Religious Studies, National University of Kyiv-Mohyla Academy
- Alexander Mayevsky* — PhD, Research Fellow, Department of Logic, Philosophy, and Methodology of Science, H. Skovoroda Institute of Philosophy at the National Academy of Sciences of Ukraine
- Kseniia Meita* — PhD, Alumni, Kyiv-Mohyla Academy Doctoral School of Yukhymenko Family
- Yuliia Rozumna* — PhD, Senior Lecturer, Department of Philosophy and Religious Studies, National University of Kyiv-Mohyla Academy
- Stefaniia Sidorova* — Master of Philosophy, PhD student, Department of Philosophy and Religious Studies, National University of Kyiv-Mohyla Academy
- Artemii Smirnov* — Master of Philosophy, PhD student, Department of Philosophy and Religious Studies, National University of Kyiv-Mohyla Academy
- Yuriy Svatko* — Dr. Habil., Professor, Department of Philosophy and Religious Studies, National University of Kyiv-Mohyla Academy

ЗМІСТ

ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОСТІ

<i>Амельченко О. Є.</i> Досвід війни та його суб'єктивність крізь оптику провідних сучасних філософських підходів	3
<i>Сідорова С. Д.</i> Епістемічне пригнічення українських голосів у сучасному західному академічному просторі	12
<i>Маєвський О. Л.</i> Механіка міркування великих мовних моделей: філософський аналіз	31
<i>Мейта К. Ю.</i> Філософське значення експериментальної літературної творчості	40

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ

<i>Сватко Ю. І.</i> Культурно-символічна картина світу Латинського християнського середньовіччя: власне культурний вимір. Частина II «Культура господарювання. Вступ»	51
<i>Смірнов А. О.</i> Німецький романтизм як історичний і філософський феномен: спроба інтерпретації	66
<i>Кебуладзе В. І.</i> Зв'язок антропології, історії та політики у філософії Макса Шелера	79
<i>Матьовка Н. Ю.</i> Граматичні дослідження Людвіга Вітгенштайна як альтернатива теоріям значення	87

РЕЛІГІЄЗНАВЧІ СТУДІЇ

<i>Головащенко С. І.</i> Рольова гра як варіантна модель навчально-методичної взаємодії з першоджерелами при викладанні дисципліни «Історія християнства»	98
---	----

ОГЛЯДИ

<i>Розумна Ю. В.</i> Роль жінок в історії християнства: огляд новітніх англомовних досліджень	108
Відомості про авторів	117

CONTENTS

PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF CONTEMPORANEITY

<i>O. Amelchenko</i> . War experience and its subjectivity through the lens of leading contemporary philosophical approaches.....	3
<i>S. Sidorova</i> . Epistemic oppression of Ukrainian perspectives in contemporary Western academia	12
<i>A. Mayevsky</i> . Reasoning mechanics of large language models: a philosophical analysis	31
<i>K. Meita</i> . The philosophical meaning of the experimental literary art	40

HISTORY OF PHILOSOPHICAL THOUGHT

<i>V. Kebabidze</i> . The relationship between anthropology, history and politics in the philosophy of Max Scheler	51
<i>N. Matovka</i> . Ludwig Wittgenstein's grammatical inquiry as an alternative to theories of meaning.....	66
<i>A. Smirnov</i> . Romanticism as a historical and philosophical phenomenon: modern interpretations	79
<i>Yu. Svatko</i> . Cultural-symbolic world picture of the Latin Christian Middle Ages: the cultural dimension proper. Part II "The culture of economic management. An introduction"	87

RELIGIOUS STUDIES

<i>S. Holovashchenko</i> . Role-playing game as a variant model of educational and methodical interaction with primary sources when teaching the history of Christianity	98
--	----

REVIEWS

<i>Yu. Rozumna</i> . The role of women in the history of Christianity: a review of the latest research in english language	108
Notes about Authors.....	117