

6. Копытин А. И. Арт-терапия в эпоху постмодерна. / А.Копытин. – Санкт-Петербург: Издательство "Речь" & "Семантика-С", 2002. – 224 с.
7. Костина А.В. Массовая культура: новая аксиология телесности // А. В. Костина. Массовая культура как феномен постиндустриального общества. – Изд. 2-е, перераб. и доп. – М.: Едиториал УРСС, 2005. – С. 262–305.
8. Липовецкий Жиль. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме / Жиль Липовецкий – М.: Издательство: Владимир Даль, 2001. – 336 с.
9. Тоффлер Э. Третья волна [Текст] / Пер. с англ. / ЭлвинТоффлер – М.: ООО "Издательство АСТ", 2004. – 781 с.
10. Усманова А. Женщины и искусство: политика репрезентации. Статьи. / А. Усманова. – [Электронный ресурс]: Режим доступа: http://siblibio.com/BIBLIO/archive/usmanova_jenshini/
11. Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2. / Пер. с фр. В. Каплуна. — [СПб.]: Академический проект, 2004. — 432 с.
12. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / М.Фуко – М., Ad Marginem, 1999 – 431 с.

REFERENCES

1. Arslanov, V. G. (2003) *Feministское iskusstvoznanie G.Pollock [Feminist Art Studies by G. Pollock]*. In *Istoriya zapadnogo iskusstvoznaniya XX veka*. Moscow, Akademicheskii Proekt.
2. Bauman, Z. (2004) *Globalizatsiya: posledstviya dlya cheloveka i obshchestva [Globalization: implications for people and society]*. Moscow, Izdatelstvo "Ves Mir".
3. Bauman, Z. (1995) From pilgrim to tourist. *Sotsiologicheskii zhurnal*, № 4 (in Russian).

4. Dolnik, V.R. (2003) *Neposlushnoe ditya biosfery. Besedy o povedenii cheloveka v kompanii ptits, zverey i detey [The naughty child of the biosphere. Conversations about human behavior in the company of birds, animals and children]*. St. Petersburg, CheRona-Neve.
5. Zhizhek, S. (2000) *Metastazi nasolodi [The Metastases of Enjoyment]*. Kyiv, Vidavniy dim "Alternativ".
6. Kopytyn, A. Y. (2002) *Art-terapiya v epokhu postmoderna [Art therapy in the postmodern era]*. St. Petersburg, Yzdatelstvo "Rech" & "Semantika-S".
7. Kostyna, A. V. (2005) *Massovaya kultura: novaia aksyologiya telesnosti [Mass culture: a new axiology of corporeality]*. In *Massovaya kultura kak fenomen postyudnyalnogo obshchestva*. Yzd. 2-e, pererab. ydop. Moscow, Edytoryal URSS.
8. Lipovetski, Zhil. (2001) *Era pustoty. Esse o sovremennom individualizme [The era of emptiness. Essay on modern individualism]*. Moscow, Izdatelstvo Vladimir Dal.
9. Toffler, E. (2004) *The Third Wave*. Moscow, Izdatelstvo AST.
10. Usmanova, A. (2004) *Zhenshchiny i iskusstvo: politika reprezentatsii [Women and the arts: representation politics]*. http://siblibio.com/BIBLIO/archive/usmanova_jenshini/
11. Foucault, M. (2004) *The History of Sexuality. Vol. II: The Use of Pleasure*. St. Petersburg, Akademicheskii proekt (in Russian).
12. Foucault, M. (1999) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Moscow, Ad Marginem.

Надійшла до редколегії 27.11.17

О. А. Пушонкова, канд. филос. наук, доц.
Черкасский национальный университет имени Богдана Хмельницкого
бул. Тараса Шевченко, 81, г. Черкассы, 18031, Украина

СМЫСЛОВАЯ МОДЕЛЬ СОВРЕМЕННОЙ ГЕНДЕРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ: ТЕКСТЫ И КОНТЕКСТЫ

В статье актуализирована необходимость исследования влияния ценностных установок современной эпохи на изменения в визуальном языке и на формирование гендерной идентичности через анализ основных тенденций гендерных и визуальных исследований, а также образов-концептов современной культуры. Доказано, что в условиях трансформации репрезентативных систем есть смысл говорить не только о специфике женского и мужского начал, которые, теряя самостоятельность, сворачиваются в selfie-проекты, но и об общем репрессированном субъекте культуры, который находится в "ножницах" новых форматов дисциплинарной власти: принуждения и соблазна. Выявлено, что формирование гендерной идентичности изменило характер подражания образцам (как это было ранее) и приобрело характер моделирования, в процессе которого становится возможным ценностно независимое отношение к миру или нарциссический выбор в контекстах гедонистически ориентированной культуры.

Ключевые слова: визуальная культура, гендерные отношения, идентичность, визуальная репрезентация, нарциссизм, Паноптикон, Синоптикон.

O.A. Pushonkova, PhD, Associate Professor
Bogdan Khmelnytsky National University of Cherkassy
81, Taras Shevchenko Boulevard, Cherkassy, 18031, Ukraine

SEMANTIC MODEL OF MODERN GENDER IDENTITY: TEXTS AND CONTEXTS

Revealing of the logic of representations in culture is the basis of the modern visual literacy formation. Doubts about the potential of visual information as a reliable source of authenticity, require inclusion of other modes of reality perception, contextual expansion of the very concept of visibility, and interaction with different discourses. The questions of how the evaluation guides of the modern era change the visual language, how its contexts and texts are formed, and, in particular, how it affects the formation of modern gender identity, are acquiring actuality. The gender issue, being a field of interdisciplinary research, most clearly presents changes in the methods of visualization and modeling of reality, therefore, serves as a representative base of the material.

Visual gender images show changes in the deep layers of culture, and gender studies are transformed along with changes in cultural field and capture the very nature of cultural change.

The visual representation of femininity and masculinity represented in culture is based on the metaphor of sex, appealing to archetypes, the oldest ideas of men and women. Visual representations of gender in culture show a wide range of identification practices, from artificial and distorted corporeality to the return of the "natural body". In the context of modern studies of gender visual representations, we have to identify their connection with the dynamic changes in the structure of identity (fragmentation, mimicry, drifting) and with changes in the cultural codes of corporeality.

It is proved that in the conditions of destruction of representative systems it makes sense to speak not only about the specifics of femininity and masculinity, which by losing self-sufficiency are curtailed in selfie-projects, but also about the general repressed subject of culture which lies in the "scissors" of new formats of discipline power: coercion and temptation. The screen demonstrates perfect "human-kind" with a blurred gender identity (new androgen), which keeps the attention, fixes it on itself as a narcissistic selfie-project that absorbs the views of others around through different techniques.

It was found that the formation of gender identity changed the nature of sample imitation (as it was before) and acquired the character of simulation, where evaluative independent attitude towards the world or a narcissistic choice in the context of a hedonistic-oriented culture is possible.

This arch for samples remains at the deep level of collective symbols and archetypes, which should become the subject of further developments.

Keywords: visual culture, gender relations, identity, visual representation, narcissism, Panoptikon, Synoptikon.

УДК 17: 130.2 (450)

М. М. Рогожа, д-р філос. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
вул. Володимирська, 60, м. Київ, 01033, Україна
mrogozha@ukr.net

МОДУСИ ІДЕЇ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ В СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ОБСТАВИНАХ СЕРЕДИНИ ХХ – ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТЬ. ЧАСТИНА 1

У статті досліджуються соціокультурні чинники, термінологічні колізії і модули ідеї відповідальності в західноєвропейському соціокультурному просторі. У першій частині статті окреслюється передісторія сучасного поняття відповідальності, вказуються особливості становлення проблематики у "Нікомаховій етиці" Аристотеля, розглядається розвиток ідеї відповідальності у понятійному оформленні imputatio, зокрема в етиці П. Абеляра у модулах моральної провини і правопорушення. Вказується, що у модерній філософії поняття imputatio постає, зокрема, у Канта, який, хоч і не ставив проблематику відповідальності наріжним каменем свого філософування, але

© Рогожа М. М.

визначає умови можливості відповідальності суб'єкта. Далі розглядається формування проблематики навкруги терміна *Verantwortung* (responsibility). Аналізується етика відповідальності М. Вебера (у порівнянні з етикою переконання). У статті приділяється увага ідеї Г. Арндта щодо втрачених поколінь і аналізуються підстави актуалізації проблеми відповідальності в їхніх сенсожиттєвих пошуках. Завершується перша частина статті розглядом концепції провини і відповідальності К. Ясперса, який звертається до цієї проблематики в контексті осмислення повсюдного ціннісного простору у Німеччині.

Ключові слова: відповідальність, imputatio, Аристотель, П. Абеляр, М. Вебер, К. Ясперс, втрачені покоління, етика відповідальності, кримінальна провинна, політична провинна, моральна провинна, метафізична провинна.

Постановка проблеми. Відповідальність – поняття, яке ми зазвичай відносимо до ряду традиційних для філософської думки. Однак це досить поверхове сприйняття наявного стану справ щодо ідеї відповідальності. Термінологічні колізії і строкатість в оформленні змісту поняття становлять його долю в західній інтелектуальній традиції до середини ХХ ст. А вже на сьогодні тема відповідальності стає однією з провідних у галузі практичної філософії, отримуючи потужні імпульси з громадсько-політичного і соціально-економічного життя.

Власне, такий поворот долі поняття зумовлений особливостями соціокультурних процесів останнього століття, в термінології А. Тойнбі, викликами часу і відповідями культури на них.

Аналіз досліджень і публікацій. У центрі уваги даної статті знаходяться концепції відповідальності мислителів ХХ ст. К. Ясперса, Г. Арндта, Г. Йонаса, К.-О. Апеля та ряду інших, зокрема й тих, хто в різний час прямо чи опосередковано долучався до розробки ідеї відповідальності – Аристотеля, П. Абеляра, М. Вебера. Серед дослідників, які сьогодні займаються проблемами відповідальності, відзначимо – А. О. Баумейстера, А. М. Єрмоленка, А. В. Прокоф'єва.

Метою статті є визначення конфігурацій ідеї відповідальності в соціокультурних обставинах середини ХХ – початку ХХІ ст. Слід зазначити, що надалі у статті йтиметься про моральну відповідальність, окрім спеціально обумовлених випадків. Для реалізації мети статті потрібно виконати наступні **завдання**: окреслити передісторію сучасного поняття відповідальності, зазначити його ідейних попередників і обставини їх формування в західній культурі; з'ясувати умови, що у вказаний період спровокували інтерес до проблеми відповідальності; виокремити проблематику відповідальності у філософському, громадсько-політичному і соціально-економічному дискурсах сьогодення і простежити взаємозв'язок із соціокультурними особливостями інтелектуальних осередків, в яких вона актуалізувалася, як-от специфічне німецькомовне середовище одразу після Другої світової війни, представники практичної філософії в Німеччині наприкінці ХХ ст. та філософські кола у США, які з кінця минулого століття активно обговорюють ціннісні проблеми бізнес-середовища. Дослідження ролі соціокультурних чинників у розвитку поняття відповідальності дозволить об'ємно показати багатомірність його параметрів і увиразнити його місце в культурі ХХ – початку ХХІ ст.

Виклад основного матеріалу дослідження.

Становлення проблематики і термінологічні колізії в домодерній культурі. Ідея відповідальності нерозривно пов'язана з ідеєю людської свободи, власне того її аспекту, який прямо виходить на етичну проблематику. Взагалі, й сама ідея відповідальності постає в західній культурі як спроможність людини бути творцем/автором своїх вчинків, довільних, здійснених свідомо, без тиску і примусу. Такий ракурс розгляду знаходимо в Аристотеля.

У "Нікомаховій етиці" Стагірит розрізняє вчинки довільні і підневільні. Підневільні вчинки – це ті, джерело яких є зовнішнім щодо людини, ті, що здійснені під примусом. Вони не мають безпосереднього відношення до розглядуваної проблематики. Наразі важливі довільні вчинки – їхнє джерело знаходиться "в самому дієвцеві, причому тому, хто знає ті обставини, за яких вчинок має місце" [5, с. 98–99]. Людина вчиняє і знає,

що і навіщо вона робить. З-поміж довільних вчинків вирізняють такі, що здійснені *по невіданню* і у *невіданні*. Вчинок по невіданню не є довільним, але він лише тоді мимовільний (ненавмисний), коли скоєний поза волею дієвця, через незнання; а коли він дізнається, що накоїв, то страждає через скоєне і розкаюється. Вчинок у невіданні не може бути названий мимовільним, оскільки дієвець скоює порочні вчинки "п'яний чи охоплений гнівом", тобто як порочна людина "не відає, як слід вчиняти і від чого ухилятися" [5, с. 97]. Довільність, навмисність таких дій полягає у потуранні порокам, які й призводять до дій у невіданні. Так само свідченням порочності є свідомо обране невідання. За Аристотелем, людина тримає відповідь за свої довільні дії, є відповідальною і за прекрасні, й за ганебні вчинки.

Примітні наступні коментарі щодо цих розмислів Аристотеля в контексті заявленої проблематики. Р. Г. Апресян в енциклопедичній статті "Відповідальність" зазначає, що "Аристотель не використовує спеціальне поняття "відповідальність", але, описуючи окремі аспекти довільності і провини, він достатньо повно розкриває феноменологію відповідальності" [2, с. 172]. Тобто Аристотель першим з відомих нам мислителів Античності піднімає проблему відповідальності в модусі підзвітності за довільні дії і дає їх розлогу характеристику. А. О. Баумейстер у своїй термінологічній розвідці [6, с. 487] вказує, що добровільна, вільна дія особи можлива, коли вона сама, будучи причиною (αἰτία) власної дії, "відповідає" за неї, а відтак, і розкриває себе як носій певних зобов'язань. Він нагадує первинне, доннаукове значення слова αἰτία – "провина", "вина". Дієвець винний за дії, які скоює. У перспективі реалізації поставленої мети цього дослідження важливо мати на увазі це доннаукове значення терміна, оскільки воно буде принциповим у філософському дискурсі середини ХХ ст.

Баумейстер наводить Аристотелеві метафори батька й сина, господаря і раба, які той використовував для прояснення зв'язку людини з її діями, її спроможністю бути винною за скоєне, давати відповідь. Йдеться про соціокультурний контекст. Джерелом для Аристотелевих прикладів було безпосереднє життя у полісі, прояви якого він і фіксував у "Нікомаховій етиці". Якимось Е. Макінтайр зазначив, що Аристотель не творив принципово нові ідеї, а концептуалізував погляд, неявно присутній в думках, мові і діях освічених афінян [12, с. 220–221]. Макінтайру втворює Баумейстер: "Стосунки батьків і дітей, господарів і рабів є життєвим контекстом Стагіритових метафор. Раб і інститут рабства постають тут важливою умовою усвідомлення поняття "вільний громадянин"... Тільки разом з ідеєю рабства поняття класу вільних людей отримало осмислене значення" [6, с. 487]. Йдеться про те, що соціокультурний контекст актуалізував проблему свободи через усвідомлення статусу громадянина – вільної людини, яка скоює довільні вчинки і винна за них. Натомість раб не тільки не може діяти вільно і відповідати за свої дії – виявляється, що сама його наявність дає точку відліку громадянину щодо його власних спроможностей.

Давньогрецька традиція є лише одним із джерел становлення ідеї відповідальності в домодерній культурі. Вона надає філософську концептуалізацію проблематики. Її юридичний вимір задається в Давньому Римі. Баумейстер вказує, що звідти починається історія латинського поняття *imputatio*. У значенні

"осудність, увідповідальнення" термін *imputatio* характеризує вчинки вільної людини, яка може бути притягнута до юридичної відповідальності. "Бути відповідальним означає бути суб'єктом права, бути особою на відміну від речі... Поняття права розвивається в античній філософії й у римському праві разом з поняттям особи... І тільки вільна особа відповідає за свої вчинки. Вчинки "належать" їй саме як вільній особі. Ці вчинки можна їй "приписати", "поставити у провину". Для цього вчинки необхідно оцінювати" [6, с. 487]. Очевидною є паралель з Аристотелевим розумінням свободи дівця і його спроможності давати відповідь за свої вчинки. Людина, яка має свободу, оцінюється за своїми справами. У такому ракурсі термін *imputatio* перейшов майже у всі європейські мови переважно в юридичному контексті.

Надалі середньовічна християнська традиція активно залучає цей латинський термін окрім як у юридичному ще й у теологічному і філософському контекстах. Спершу актуалізував його Ієронім при перекладі Нового Завіту на латину. Бл. Августин у своїх роздумах використовує поняття *imputatio* щодо свободи волі людини. Взагалі, Середньовіччя намагається розвести філософський (моральний) та юридичний виміри *imputatio*. Як вказує Баумейстер, П. Абеляр в "Етиці" осмислює моральний вчинок особи за допомогою терміна *imputatio* і розглядає його в перспективах моральної провини та правопорушення [6, с. 488].

За Абеляром, *intentio* (інтенція, намір) є ключовим фактором моральності вчинку. Не те морально, що таким убагається спостерігачеві, а те, що має моральний ґрунт за наміром. Іntenція неможливо розглядати ззовні. Абеляр наводить такий приклад: "Двоє... вішають якогось злочинця. Одним рухає ревність до справедливості, а іншим – застаріла ворожа ненависть, і хоча здійснюється одне й те ж діяння – повішення – і за всіх обставин вони здійснюють те, що робити – благо, і те, що вимагає справедливості, але через різницю в намірах одне й те ж робиться по-різному: одним – із злом, іншим – з благом" [1, с. 261]. Людина не спроможна побачити цю різницю, її бачить і знає один тільки Бог. Він уможливорює це розрізнення і "судить душу за пред'явленими намірами, а не за результатами зовнішнього вчинку" [1, с. 270]. С. С. Неретіна зазначає, що інтенція є засадничим чинником "у справі спасіння душі середньовічної людини, оскільки, за Абеляром, саме вона і є моральним вчинком як осередком етичних зусиль людини" [14, с. 192]. Для спасіння людської душі важливо не те, що людина *робить*, а те, що власне *спроможна робити*.

Іntenція стає і критерієм розрізнення морального і юридичного вимірів відповідальності. Як уже зазначалося, моральний вимір вчинку прихований від сторонніх, він очевидний лише Богу, який може оцінити намір дівця. Оцінка зовнішньої сторони є справою правників, але для неї є своє чітко визначене місце в середньовічному світі. "Зовнішній прояв учинку, доступний для спостереження і оцінки з боку інших людей, не може адекватно виявити внутрішній намір дівця і тому є підставою тільки для юридичного рішення... Таке рішення може бути не завжди справедливим у перспективі *intentio*, але є необхідним у перспективі соціального порядку" [6, с. 489]. Людина відповідає перед Богом за намір свого вчинку. А перед людьми – за очевидну для всіх дію. І останнє важливе з огляду на мир і спокій суспільного загалу.

Таким чином, у культурі Античності і Середньовіччя ідея відповідальності постала в контексті проблеми свободи дії людини, її спроможності давати відповідь за свої вчинки, визнавати провину за скоєне. У домодерному світі поняття *imputatio* задало своєрідну моральну і правову традицію, на фундаменті якої розвивалася ідея відповідальності.

Модерн: між минулим і майбутнім ідеї відповідальності

У "Лексиконі неперекладностей" А. О. Баумейстер ретельно простежує долю поняття *imputatio* до середини XX ст. Ці студії, цікаві у світлі історії ідей, для даного дослідження значимі в плані окреслення віх становлення ідеї відповідальності, щодо якої *imputatio* – лише один із модусів. Тому варто наголосити на тому, що значиме для розглядуваної проблематики, – передусім йдеться про напрацювання І. Канта. Він не ставить проблему відповідальності особи наріжним каменем свого філософування, але визначає умови можливості відповідальності суб'єкта. При тому слід зазначити, що розглядає Кант ці умови можливості лише на рівні суб'єкта, який мислить про мораль: як можливий такий суб'єкт. "Тому він розглядає і моральну відповідальність перед собою (як членом ноуменального світу) і перед законом" [3, с. 44–45].

Поняття *imputatio* у ранній модерній філософії являє себе у німецькомовному *Zurechnung*. Баумейстер вважає його зв'язувальною ланкою між схоластикою й І. Кантом. Кант черпав з академічної філософії, і в першу чергу О. Баумгартена, чия книга "Вступ до практичної філософії" була однією з настільних при підготовці до лекцій з етики. У Баумгартена Кант запозичує поняття "визначення волі", "необхідність свободи", а також розуміння вчинку як вільної дії, зв'язок морального закону із свобідною волею для своєї "Метафізики моральності" [6, с. 491].

Поняття *imputatio* у Баумгартена пов'язується з особою як вільною істотою та із свідомим рішенням дівця. А вже у Канта сама наявність розумного автономного суб'єкта уможливорює постановку питання про його спроможності, зокрема і давати відповідь за скоєне. Як у таких умовах суб'єкт може бути вільним і водночас відповідальним? Ставлячи питання про можливість свободи, Кант виходить з того, що "об'єктивна реальність практичного закону виступає для нас... у формі категоричного імперативу саме тому, що наша воля, попри усвідомлення моральної абсолютної цінності морального закону, може підпадати під вплив чуттєвих мотивів, пристрастей або афектів. У термінах Канта, наша воля не є святою, її потрібно примушувати до чинення добра. Тоді стосунок волі до морального закону слід розуміти як особливого роду залежність – зобов'язливість, яка, будучи тільки розумовим примусом, є обов'язком" [6, с. 493]. Лише завдяки розуму людина спроможна сприймати вимоги обов'язку і слідувати йому, незалежно від схильностей, бажань, різного роду життєвих обставин – емпіричні факти не мають стосунку до заснованого на розумі слідування обов'язку. Баумейстер зазначає, що за допомогою поняття *imputatio* у Канта позначена ітелігібельна основа Я, розумність людини – здатність відповідати за свої вчинки.

Після Канта поняття *imputatio* поступово втрачає теологічне, онтологічне та навіть моральне значення, основні для нього в домодерній та ранньомодерній культурі. У вузькоюридичному значенні поняття продовжує бути робочим й до сьогодні.

Паралельно до цього в європейських мовах доби Модерну почали формуватися інші термінологічні відповідники. Так, у німецькій мові з XV ст. з'являється термін *Verantwortung*, в якому поєднано юридичний і теологічний, зумовлений християнським контекстом, виміри. *Verantwortung* як "відповідальність входить у всі європейські мови (англ. *responsibility*...) і "врівноважує" вузькоюридичний сенс поняття *imputatio* у цих мовах" [6, с. 486]. Власне тут починається історія поняття, що позначається терміном *відповідальність* (*Verantwortung, responsibility*). Примітно, що першим мислителем, який активно включає термін *Verantwortung* у філософський дискурс, є М. Вебер.

У доповіді "Політика як покликання і професія" (1919) Вебер вирізняє "етику переконання" (*Gessinnungsethik*) і "етику відповідальності" (*Verantwortungsethik*). Але й задовго до оприлюднення цієї доповіді, у більш ранніх текстах, у нього зустрічається розрізнення двох типів етики і йде активний пошук формулювань, визначень, критеріїв. Ці типи не знаходять вичерпних описів в жодному з веберівських текстів – цілісну картину по кожному з них можна знайти в працях веберознавців. При тому Ю. М. Давидов стверджує, що обидва типи етики виразнюються у процесі їхнього співставлення. Підставою для такого ходу є те, що етика переконання є добре відомою, у той час як етика відповідальності – новий тип етики, і визначити її можна лише через співвіднесення із знайомими параметрами першої [10, с. 87].

Формулювання – етика переконання – утворено в ході роботи із змістом поняття; спершу Вебер говорить про "етику Євангелія", "етику Нагірної проповіді". Йдеться про неухильне слідування моральним принципам й мотивування поведінки силою духу і моральним переконанням. К. Є. Троїцький виокремлює наступні характерні риси етики переконання: 1) релігійний чи екстатичний досвід; 2) утвердження єдиної абсолютної цінності (як-от Бог, розум, природа, прогрес, людство, партія тощо); 3) визначення поведінки через обрану абсолютну цінність (за допомогою заповідей, приписів і наказів); 4) упевненість в осмисленості і гармонійності світу; 5) віра в остаточну перемогу добра; 6) прагнення поєднатися з Богом (чи іншою обраною абсолютною цінністю); 7) готовність служити і пожертвувати собою заради обраної найвищої абсолютної цінності [17, с. 39–40]. Максимою цього типу етики є наступна: "Вчиняй як належить, а щодо результату – покладайся на Бога" [8, с. 521]. Етика переконання хоч і орієнтується на "потойбічне", але виходить за межі власне релігійної сфери, поширюючись на сферу політики, надихаючи на революційну боротьбу [17, с. 40].

Також термінологічні пошуки пов'язані з формулюванням етики відповідальності. Початково Вебер називав її етикою успіху – відповідно до установки на досягнення успішного результату. Головними її рисами, як їх структурує Троїцький, є: 1) індивідуальність до релігійного та псевдорелігійного досвіду; 2) відмова від спроб раціонального обґрунтування єдиної абсолютної цінності; 3) усвідомлення необхідності брати відповідальність за ключові рішення в своєму житті; 4) констатація "етичної ірраціональності світу"; 5) відмова від віри в моральний поступ; 6) відсутність єдиного найвищого критерію моральної оцінки; 7) готовність служити і жертвувати собою заради справи, якій служиш, / обраної мети / цінності [17, с. 42–43]. Максимою цього типу етики Вебер сформулював так: "Слід розплачуватися за (передбачувані) наслідки своїх дій" [8, с. 522].

Етика відповідальності очевидно виходить із спроби можливості дівця брати на себе відповідальність за прийняття рішень, урахування передумов, конкретні обставини та наслідки своїх дій, бути готовим тримати відповідь за їхні передбачувані результати. Як вказує Давидов, етика відповідальності акцентує зовнішній, реальний аспект дії, вона пов'язана з її емпірично фіксованим результатом, і, відповідно, відповідальність сполучається з цим результатом – із спроможністю дівця передбачити і врахувати його у своїх вчинках [10, с. 90].

Позірною цей тип етики виходить на сферу політики. Веберівські приклади і його представлення проблематики ставлення до насильства і війни, а також до провини за скоєне насильство працюють на підтвердження цієї точки зору. Але веберознавці, зокрема Б. Старр, рішуче відкидають такий погляд як завузький: "Етика відповідальності у Вебера більше, ніж просто політична етика. Фактично, етика відповідальності стосується всього, де б цінності і стратегії не зводилися до купи, а

[вели] звідси до всіх галузей життя. Так, наприклад, є всі підстави мислити про науку, економіку, мистецтво, релігію, виходячи при цьому з контексту етики відповідальності" [Цит. за: 17, с. 46].

Сам Вебер був проти того, щоб протиставляти етику переконання й етику відповідальності, він вказував на їхнє взаємодоповнення [8, с. 527]. Ю. М. Давидов зазначає: "саме "взаємовизначеність" (і "взаємоуточнення") цих етичних категорій при їх протиставленні обумовила... їхню принципову співвіднесеність одна з одною" [10, с. 89]. Ця співвіднесеність засвідчується дієвцем. Він же робить і вибір на користь того чи іншого типу етики. Також можна помітити, що в характеристиках обох етик сьомим пунктом Троїцький виводить готовність дівця пожертвувати собою в ім'я справи, якій він себе присвячує, як-от релігійне служіння, політична діяльність, революційна боротьба чи то праця у науковій, економічній, мистецькій сфері тощо. Тому цілком слушно зазначає Давидов: "Веберівська етика [відповідальності] тільки починається пунктом, позначеним як відповідальність за емпірично фіксований результат, що "уналежнюється" собі самому індивіду, який його досяг. Закінчується ж вона там, де він робить предметом свого власного рішення і, відповідно, вибору своє останнє переконання... Тут вона стикається з... етикою [переконання]... І найбільш глибокий "корінь" розрізнення між етикою переконання й етикою відповідальності, який виявляється при цій їхній зустрічі, полягає в тому, що якщо для першої переконання... передує вибору, то в рамках другої як раз навпаки – вибір передує переконанню" [10, с. 95].

Видіється, що новий модус відповідальності, активований Вебером, полягає власне у цьому особистісному сприйнятті належності у співвіднесенні з переконанням дівця, коли він, убачаючи себе причиною своїх вчинків (згадаймо Аристотеля), визнає "провину", бере на себе зобов'язання як свою власну справу. Це зобов'язання щодо справи, яку необхідно виконати як місію, Вебер дозволяє розуміти досить широко. Троїцький взагалі вважає, що етика відповідальності дає можливість людині взяти на себе "провину" за дії в світі, які відносяться не лише до сьогодення, а й до майбутнього [17, с. 43]. Такий кут зору відкриває нові горизонти для осмислення ідеї відповідальності, зокрема пов'язуючи ідеї Вебера з практичною філософією К.-О. Апеля, про якого йтиметься далі у статті.

З іншого боку, якщо етика відповідальності опускає мотиви/наміри, концентруючись на (благому) результаті, то цим самим вона уможливорює мислення в логіці меншого зла, коли за певних умов в ім'я добра припустимими можуть бути ті дії, які суперечать окремим етичним заборонам і здійснення яких у конкретній ситуації дозволяє попередити значно більші порушення. Оцінка дій в логіці меншого зла відбувається відповідно до масштабу збитків/ шкоди, які можна попередити за її допомогою. Логіка меншого зла застосовується переважно в соціальній етиці, де акценти в моральній оцінці здебільшого дії зміщені з мотивів на результат і наслідки, тобто на характер збитків, які попереджені [15].

Виразна і самодостатня, концепція відповідальності Вебера є, можна сказати, парадигмальною для всього XX ст. Це не лише побіжно згадані зараз теми, актуальні для етико-філософського дискурсу кінця XX і вже початку XXI ст. Не можна не згадати, що ідеї Вебера вплинули на концепцію Г. Арендт, а молодий К. Ясперс взагалі входив у коло близьких учнів Вебера [17, с. 54].

Врешті, "Вебер – один з перших, хто вказав на зростаюче і принципове значення ідеї відповідальності... Це стало результатом осмислення не лише сучасних йому подій, але і глибинних культурних, особистісних і цивілізаційних зрушень" [17, с. 33]. На заявленому таким чином соціокультурному контексті варто зупинитися детальніше, оскільки власне тут йдеться про те, що на сцену історії вийшло *втрачене покоління*.

Підстави відповідальності: "втрачені покоління" в сенсожиттєвих пошуках

З доби Просвітництва у західноєвропейській культурі сформувалася віра в прогрес людської цивілізації. Йшлося про поступальний і непохитний розвиток об'єктивуючих наук, універсалістських основ моралі й права, незалежного від релігії мистецтва із одночасним впровадженням досягнень у цих сферах у практичне життя задля розумної організації життєвих умов людства [18, с. 45]. Оптимізм європейців щодо прогресу, розвитку, що сягав безконечності у горизонті очікувань, став тоді основою світосприйняття. І стосувався цей оптимізм не лише безмежних можливостей підкорення природи, на що давав надію швидкий розвиток наук і заснованих на них технологій. Досягнень у цих сферах у практичне життя давали привід очікувати удосконалення природи людини та того штучного світу, який вона утворювала у процесі життєдіяльності: моральний прогрес, моральнісне удосконалення людини, її щастя у справедливо облаштованому суспільстві видавалися завданням, яке очевидно буде виконане, і питання лише у тому, скільки зусиль і розумного керівництва до цього потрібно докласти.

Оптимістичні прогнози інтелектуалів істотно похитнулися після Першої світової війни, коли стало зрозумілим, що значні досягнення Просвітництва було спрямовано не на поліпшення життєвих умов цивілізації, а на удосконалення знарядь її знищення. Розгубленість і безпорадність у перше повоєнне десятиліття влучно схарактеризувала Г. Стайн, назвавши сучасників "втраченим поколінням". Г. Арендт в есеї, присвяченій одному з представників цього покоління, так описує його ціннісні установки: "[Вони] відчували, що стали непридатними для нормального життя, нормальність виявилася б зрадою тому жаху і тому товариству посеред жаху, які перетворили їх на чоловіків, і, щоб не зрадити те, що найбезсумнівіше було їхньою власністю, вони воліли стати втраченими як для світу, так і для самих себе" [4, с. 250]. Пригнічені очевидним колапсом просвітницьких моральних ідеалів, втративши твердий ґрунт морального оптимізму своїх попередників, вони зосередилися на своїх переживаннях, своїй розчарованості – вони почувалися безталанними нащадками оптимістичного XIX ст., яким відмовлено у "безперечному прихистку для індивідуального розвитку", у "спокійному, чистому розкритті всіх здібностей".

Саме цю безпорадність людини Просвітництва у вихорі першого повоєнного десятиліття і намагався подолати М. Вебер, представник "втраченого покоління", торуючи шлях ідеї відповідальності в буремності історичних подій. Відчуття духу часу у веберівському оточенні сформулював його приятель Е. Трьольх: "Ось насталася справа практична перевірка всіх історичних теорій, що виникли у період миру чи в будь-якому разі підйому і продовжували дію своїх ціннісних систем у майбутнє, що здавалося саме собою зрозумілим. Світова війна і революція стали наочним навчанням великої страшної сили. Ми теоретизуємо і конструюємо вже не під захистом порядку, що все зносить, знешкоджує навіть найсміливіші чи найзухваліші теорії, а в бурі перетворення світу, де перевіряється ефективність чи неефективність кожного колишнього слова, де багато з того, що раніше вважалося чи справді було урочистою серйозністю, перетворилося на фразу чи сміття. Ми втрачаємо ґрунт під ногами, і навкруг нас носяться у вихорі найрізноманітніші можливості подальшого становлення" [16, с. 14–15].

Фіксуючи втраченість як характерну рису покоління, Арендт включає у нього всіх, хто загубився у катаклізмах першої половини XX ст. Втраченими виявляються ті, хто народився у 1900-ті рр. і відчув на собі "крихіткість

всього, що ще вціліло в Європі після чотирьох років бойни", і в 1910-ті рр., покоління, яке "для вступу у світ отримало на вибір нацистські табори, іспанську громадянську війну чи московські процеси" [4, с. 250]. Всі ці три хвилі "втрачених", що народилися в 1890–1920-ті рр., під час Другої світової війни стали єдиною групою, розділивши долю і переживання. Вкинута в коловорот невідворотності війни, вони тому і виявилися втраченими, що потрапили у духовну пастку: виховані на цінностях попередньої епохи, вони були не готові до катаклізмів, якими був сповнений їхній час. Лише *post factum* вони усвідомили, що "було втрачено час для вірного соціального орієнтування людей у просторі історичного розвитку, ...програно справу попередження загибелі багатьох мільйонів людей, безпрецедентного варварського руйнування" [13, с. 212].

Власне, такою є тональність текстів мислителів з покоління, які не просто пережили Другу світову війну. Йдеться про німців, представників нації, причетної до її розв'язання. К. Ясперс, Г. Арендт, Г. Йонас – формально "батьки і діти", по суті – різні хвилі "втрачених". Вони всі були знайомі між собою, хоча Ясперс залишався весь час в Німеччині, а Йонас і Арендт вимушені були емігрувати з батьківщини. Але, як зазначив Ясперс, життя в інших країнах не усуває факту приналежності до німецької нації, в якій створилася така духовна атмосфера, що уможливила нацистський режим [19, с. 66]. Власне ця приналежність до німецької нації стала поштовхом для осягнення ціннісного простору, в якому було уможливлено нацизм, і духовного світу людини, яка жила в такому просторі.

Ще одним соціокультурним чинником актуалізації розмислів щодо проблеми відповідальності стала еміграція. Сам її факт спричинив особливий модус мислення Арендт і Йонаса. Про це писав Йонас, аналізуючи засади своїх теоретичних пошуків. Умоглядне теоретизування було перервано еміграцією і службою в армії, які надалі переспрямували дослідження з історії духу на такі систематичні шляхи, де "теорія стає практичною вже безпосередньо в самій її розробці, засобом якої її імператив прагне примусити дослухатися до себе, втрутитися у дійсність" [11, с. 24, 30–31].

Отже, концептуалізація ідеї відповідальності в середині XX ст. починається в німецькомовному середовищі в контексті осмислення повоєнного ціннісного простору.

Карл Ясперс: провина і відповідальність

У 1945–1946 навчальному році К. Ясперс прочитав в Гейдельберзькому університеті цикл лекцій, на основі яких в той самий час підготував статтю "Питання про вину". Про політичну відповідальність Німеччини. Як очевидно з назви, вона стосувалася політичних тем, хоча Ясперс і не був професійним політиком. Але, як висловила Г. Арендт, він зазвичай активно виступав з актуальних політичних питань, тому що, як і "справжній державний діяч, зна[в], що політичні питання є надто серйозними, щоб їх довіряти політикам" [4, с. 89].

Це був складний час, на адресу німців звідусіль лунали звинувачення, панували розгубленість і мовчання, прихована злоба, а короткий час і отупіння, де з горем сусідила безцеремонність [19, с. 106]. Тож стаття була покликана допомогти німцям оговтатися, гідно оцінити те, що відбулося, і взяти на себе провину. Щодо об'єкта оцінки, Ясперс чітко вказав: у справах моралі людина може покладати провину лише на себе, ні на кого іншого, так само як і судити з точки зору моралі людина може тільки сама себе [19, с. 26]. Визначившись з цього традиційного для етики питання, Ясперс прагнув ясно розуміти характер провини, виважено оцінювати кожен окремий випадок.

Сам мислитель ніколи не був причетний до націонал-соціалістичного руху в Німеччині, як і до будь-яких об'єднань, у тому числі і руху спротиву. Але сам факт життя в країні за часів гітлерівського режиму зумовлює те, що людина не може відділити себе повністю від середовища, в якому живе: "Від цієї обстановки індивідуум не може відділити себе повністю, тому що він, усвідомлено чи не усвідомлено, живе як її елемент, який ніяк не може уникнути впливу середовища, навіть знаходячись в опозиції" [19, с. 64]. Саме виходячи з такої позиції він піднімає тему провини. Така постановка питання можлива через самозапитання, і від відповіді особи самій собі залежать її світосприйняття і самосвідомість. Для того щоб досягнути суті провини, Ясперс диференціював її, показав різновиди, відходячи від стереотипних тоді формулювань.

Він розрізняв кримінальну провину, яка розглядається в суді, і доведені там злочини знаходять покарання. Також є політична провина, вона покладається, в першу чергу, на державних діячів і представників органів державної влади, в другу – на громадян, які обирали таку владу. За політичну провину існує політична відповідальність, а її наслідками є такі заходи, як відшкодування збитків, втрата чи обмеження політичної влади і політичних прав. Інстанцією, що фіксує цю провину, є влада і воля переможця. Тому цей різновид провини визначається лише для тієї держави, яка зазнала поразки [9, с. 97]. Третім різновидом є моральна провина; її інстанцією є совість, і з неї народжується усвідомлення провини і його наслідки – розкаяння й оновлення. Четвертим різновидом є метафізична провина, її суддею є тільки Бог, а її наслідком є зміна людської самосвідомості перед Богом.

Два перші типи провини вимагають формального, суто зовнішнього прийняття, два останні є можливими, тільки якщо звинувачуваний чує докори щодо своєї моральної неспроможності і метафізичної хиткості, коли він усвідомлює свою провину. Моральну провину можуть сприйняти ті, хто спроможний до критичної моральної рефлексії, ті, у кого є совість. Ясперс виокремлює різновиди "злочинно помилкових" дій людей, які після війни відчували моральну провину. Одні з них за гітлерівського режиму "закривали очі на те, що відбувалося, інші піддавалися одурманюванню і спокуси, треті продавалися за особисті блага, четверті підкорювалися із страху" [19, с. 52]. Визнання моральної провини через механізми совісті веде до розкаяння, а далі – до глибинного духовного подолання і внутрішнього оновлення людини.

Але не все ціннісно значиме є моральною провинною. Як зазначав Ясперс, є у людини усвідомлення провини, джерело якої інше. Коли моральна вимога виявляється недією, виникає метафізична провина. Ясперс наводив такий приклад: "Метафізична провина – це відсутність абсолютної солідарності з людиною як людиною. Вона не знімає своєї претензії і тоді, коли морально осмислена вимога вже виключається. Ця солідарність порушена, якщо я був присутній при несправедливостях і злочинах. Недостатньо того, що я з обережністю ризикував життям, щоб попередити їх. Якщо вони були скоєні, а я при цьому був і залишився живим, тоді як іншого вбили, то є в мене якийсь голос, завдяки якому я знаю, і той факт, що я ще живий, – моя провина" [19, с. 59]. Така постановка питання корелює з відомою тезою М. М. Бахтіна про "не-алібі у бутті" і співвіднесена з ідеєю абсолютної відповідальності. "В даній єдиній точці, – писав Бахтін, – в якій я тепер знаходжусь, ніхто інший в єдиному часі і єдиному просторі єдиного буття не знаходився... Те, що мною може бути здійснене, ніким і ніколи здійснене бути не може. Одиначність наявного буття примусово обов'язкова. Цей факт мого не-алібі в бутті, що лежить в основі

найконкретнішої і єдиної належності вчинку, не впізнається і не пізнається мною, а єдиним чином визнається й утверджується" [7, с. 38–39]. Бахтін утверджував обов'язковість відповідальності за все, що відбувається і не відбувається з волі дівця, що ним зроблено чи не зроблено, про що він багато говорить чи про що промовчав, на що закрив очі чи пропустив повз вуха. Він не може ухилитися від відповідальності за те, що відбувається в його житті і поряд із ним. Ні на що у дівця немає алібі. Він не тільки не може уникнути своєї відповідальності за все це, також він не може перекласти її на інших людей чи якісь обставини.

Взагалі, Ясперс у своєму тексті підняв ряд тем, які надалі будуть активно обговорюватися в дискурсі з проблеми відповідальності.

Перша тема – зв'язку мислення і відповідальності, одна з центральних у творчості його учениці Г. Арендт. Ясперс зазначав: "Багато людей не хочуть по-справжньому думати, вони вміють лише підкорятися... Як говорити з людьми, які відсторонюються там, де потрібно перевіряти і думати" [19, с. 14]. З одного боку, тут йдеться про *косність мислення*, як це називав Ясперс. З іншого – дана тема чітко узгоджується з роздумами про моральну провину. Як уже зазначалося, визнання моральної провини веде до покаяння. У давніх греків поняття покаяння, метанойя (*metanoia*), означало перемену думок, зміну розуму. Якщо покласти ці сенси на ясперівські роздуми, виходить, що розкаяння тоді можливе, коли відбувається подолання косності мислення, коли людина прагне оновлення і робить на цьому шляху конкретні кроки.

Друга тема стосується колективної провини і відповідальності. На конференції союзників у Потсдамі (1945) була сформульована теза про колективну провину німецького народу. Ясперс запропонував розібрати цю тезу і відійти від утвореного кліше. Він відмітив, що існують підстави покладати відповідальність за дії держави на всіх її громадян. Тут відповідальним є колектив – німецька нація. У політичних цілях не можна використовувати моральні і метафізичні докори, в межах політичної відповідальності можна вимагати відшкодування збитків, але не можна вимагати розкаяння [19, с. 33]. Політична відповідальність лежить на всіх німцях, включаючи і тих громадян, які виступали проти режиму і дій, які йому інкримінуються. Водночас до юридичної відповідальності можна притягти лише конкретну людину, в залежності від її участі у діях, які в судовому порядку визначені як злочинні. Злочинцем, за Ясперсом, завжди є конкретна особа. Колективною може бути тільки політична відповідальність. Ясперс рішуче відкидає саму можливість абстрактної колективної провини народу.

Врешті, формула політичної відповідальності тих німців, хто був супротивником режиму: "Вважати відповідальним – не означає визнати морально винним", – виводить на концептуальне бачення ідеї відповідальності. У веберівському дусі Ясперс вказував, що людина приймає ті наслідки, які спричиняє своїми діями, є причиною своїх вчинків, чи буде це скоєння кримінальних злочинів, чи сам факт голосування за режим на виборах, чи бездіяльність при його злочинних діях. Такої точки зору притримується Ясперс у даній проблематиці. Про це писала Г. Арендт. Характеризуючи творчість Ясперса після приходу Гітлера до влади, вона вказала, що він "завжди писав так, ніби тримав відповідь перед людством. Для нього відповідальність – зовсім не тягар і не має нічого спільного з моральним імперативом. Скоріше, вона виходить із вродженого потягу до... прояснення неясного, до просвітлення темного... Візти на себе відповідальність перед людством за кожну думку – означає жити в тій освітленості, в якій тримає випробування сама людина і все, що вона думає" [4, с. 89–90].

Висновок. Таким чином, Ясперс у своїй праці виходить на питання відповідальності через проблему провини, актуалізуючи давньогрецькі сенси: людина винна за ті дії, які вона скоює. Її дії підпадають під юридичну, політичну, моральну чи метафізичну оцінку, і відповідно до визнання того чи іншого типу провини визначається відповідальність. Ясперс робив ці розрізнення не в дозволених міркуваннях, а з практичної необхідності розібрати ситуацію, в якій опинилися його співвітчизники після Другої світової війни.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абельяр П. Этика, или Познай самого себя / П. Абельяр; [пер. С. С. Неретиной] // Абельяр П. Теологические трактаты / Вступ. ст., сост. Неретиной С. С. – М.: Прогресс, Гнозис, 1995. – С. 247–310.
2. Апресян Р. Г. Ответственность / Р. Г. Апресян // Новая философская энциклопедия. В 4-х т. – Т.3. – М.: Мысль, 2010. – С. 171–173.
3. Апресян Р. Г. Смысл морали / Р. Г. Апресян // Мораль: разнообразные понятия и смыслы: Сборник научных трудов. К 75-летию академика А. А. Гусейнова. – М.: Альфа-М, 2014. – С. 35–63.
4. Арендт Х. Люди в темные времена / Х. Арендт. – М.: Московская школа политических исследований, 2003. – 312 с.
5. Аристотель. Никомахова этика / Аристотель; [пер. Н. В. Брагинской] // Аристотель. Сочинения в 4-х т. – Т. 4. / Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1983. – С. 53–293.
6. Баумейстер А. Imputatio / А. Баумейстер // Европейский словарь философии. Лексикон неперекладностей / Под ред. Б. Кассен. – Т. 1. – К.: Дух і літера, 2009. – С. 485–497.
7. Бахтин М. М. К философии поступка / М. М. Бахтин // Собр. соч. – Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. – М.: Русские словари, Языки славянской культуры, 2003. – С. 7–68.
8. Вебер М. Политика как призвание и профессия / М. Вебер; [пер. В. Филиппова] // Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. – 2-е изд. – М.: РОССПЭН, 2006. – С. 485–528.
9. Гутнер Г. Б. Национальный нарратив и национальная ответственность / Г. Б. Гутнер // Этическая мысль. – 2017. – Т. 17. – №1. – С. 94–109.
10. Давыдов Ю. Н. Этика убеждения и этика ответственности: Макс Вебер и Лев Толстой / Ю. Н. Давыдов // Этическая мысль. – Вып. 7. – М.: ИФРАН, 2006. – С. 83–109.
11. Йонас Х. Наука как персональный опыт / Х. Йонас; [пер. И. И. Маханькова] // Йонас Х. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. – М.: Айрис-пресс, 2004. – С. 15–34.
12. Макінтайр Е. Після чесноти: Дослідження з теорії моралі / Е. Макінтайр. – К.: Дух і літера, 2002. – 436 с.
13. Мотрошилова Н. В. Мартин Хайдеггер і Ханна Арендт: буття – время – любов / Н. В. Мотрошилова. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2013. – 526 с.
14. Неретина С. С. Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абельяра / С. С. Неретина. – М.: Гнозис, 1994. – 216 с.
15. Прокофьев А. В. Выбор в пользу меньшего зла и проблема границ морально допустимого / А. В. Прокофьев // Этическая мысль. – Вып. 9. – М.: ИФРАН, 2009. – С. 122–145.
16. Трельч Э. Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории / Э. Трельч. – М.: Юрист, 1994. – 720 с.

17. Троицкий К. Е. Этические идеи Макса Вебера / К. Е. Троицкий. – М.: ИФРАН, 2016. – 130 с.
18. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект / Ю. Хабермас; [пер. с нем.] // Вопросы философии. – 1992. – №4. – С. 40–52.
19. Ясперс К. Вопрос о виновности. О политической ответственности Германии / К. Ясперс; [пер. С. Анта]. – М.: Издательская группа "Прогресс", 1999. – 146 с.

REFERENCES

1. Abelard, P. (1995) *Ethica or Scito Te Ipsum*. Moscow, Progress, Gnozis. (in Russian).
2. Апресян, Р. Г. (2010) *Otvettstvennost' [Responsibility]*. In *Novaya filosofskaja jenciklopedija* [New Philosophic Encyclopedia] in 4 volumes. Vol. 3. Moscow, Mysl'.
3. Апресян, Р. Г. (2014). *Smysl morali [Meaning of morality]*. In *Moral': raznoobrazie ponjatij i smyslov: Sbornik nauchnyh trudov. K 75-letiju akademika A.A. Guseynova* [Morality: diversity of concepts and meanings. A festschrift for the 75th birthday of Abdusalam Guseynov]. Moscow, Alfa-M.
4. Arendt, H. (2003). *Men in Dark Times*. Moscow, Moskovskaja shkola politicheskikh issledovanij (in Russian).
5. Aristotle (1983). *The Nicomachean Ethics*. Moscow, Mysl' (in Russian).
6. Baumeister, A. (2009) *Imputatio* in Barbara Cassin (dir.). In *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*. Kyiv, Duh i litera. (in Ukrainian).
7. Bakhtin, M. M. (2003). *Toward a Philosophy of the Act*. In *Collected Works*. Vol. 1. Moscow, Jazyki slavjanskoy kul'tury (in Russian).
8. Weber, M. (2006) *Politik als Beruf* in *Collected Works*. Moscow, ROSSPEN. (in Russian).
9. Gutner, G. B. (2017). *Nacional'nyj narrativ i nacional'naja otvetstvennost' [National narrative and national responsibility]*. *Jeticheskaja mysl' [Ethical Thought]*, No 1, pp. 94–109.
10. Davydov, Ju. N. (2006). *Jetika ubezhdenija i jetika otvetstvennosti: Maks Veber i Lev Tolstoj* [Ethics of conviction and ethics of responsibility: Max Weber and Leo Tolstoy]. *Jeticheskaja mysl' [Ethical Thought]*, No. 7, pp. 83–109.
11. Jonas, H. (2004). *Wissenschaft als persönliches Erlebnis in Prinzip otvetstvennosti. Opyt jetiki dlja tehnologicheskoy civilizacii*. [Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für technologische Zivilisation]. Moscow, Ajris-press. (in Russian).
12. Macintyre, F. (2002). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Kyiv, Duh i litera. (in Ukrainian).
13. Motroshilova, N. V. (2013). *Martin Heidegger i Hanna Arendt: bytie – vremja – ljubov' [Martin Heidegger and Hannah Arendt: being – time – love]*. Moscow, Akademicheskij proekt; Gaudeamus.
14. Neretina, S. S. (1994). *Slovo i tekst v srednevekovoj kul'ture. Konceptualizm Aveljara* [A word and a text in Medieval culture. Abelard's conceptualism]. Moscow, Gnozis.
15. Prokofyev, A. V. (2009). *Vybor v pol'zu men'shego zla i problema granic moral'no dopustimogo* [Choosing the lesser evil and the problem of limits of moral permissibility]. *Jeticheskaja mysl' [Ethical Thought]*, No. 9, pp. 122–145.
16. Troeltsch, E. (1994). *Der historismus und seine Probleme. Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*. Moscow, Jurist. (in Russian).
17. Troitskiy, K. E. (2016). *Jeticheskie idei Maksa Vebera* [Max Weber's ethical ideas]. Moscow, IFRAN.
18. Habermas, J. (1992). *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Vo-prosy filosofii* [Problems of Philosophy], No. 4, pp. 40–52 (in Russian).
19. Jaspers, K. (1999). *Die Schuldfrage*. Moscow, Progress (in Russian).

Надійшла до редколегії 05.09.18

М. М. Рогожа, д-р филос. наук, проф.

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, ул. Владимирская, 60, г. Киев, 01033, Украина

МОДУСЫ ИДЕИ ОТВЕТСТВЕННОСТИ В СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ОБСТОЯТЕЛЬСТВАХ СЕРЕДИНЫ XX – НАЧАЛА XXI ВЕКОВ. ЧАСТЬ 1

В статье исследуются социокультурные факторы, терминологические коллизии и модусы идеи ответственности в западноевропейском социокультурном пространстве. В первой части статьи очерчивается предыстория современного понятия ответственности, указываются особенности становления проблематики в "Никомаховой этике" Аристотеля, рассматривается развитие идеи ответственности в понятийном оформлении *imputatio*, в частности в этике П. Абельяра в модусах вины и правонарушения. Указывается, что в философии Модерна понятие *imputatio* возникает, в частности, у И. Канта, который хоть и не делал проблему ответственности ключевым фактором своего исследования, но определил условия возможности ответственности субъекта. Далее рассматривается формирование проблематики вокруг термина *Verantwortung* (responsibility). Анализируется этика ответственности М. Вебера (в сравнении с этикой убеждения). В статье уделяется внимание идее Х. Арендт о потерянных поколениях и анализируются основания актуализации проблемы ответственности в их смысловых поисках. Заканчивается первая часть статьи рассмотрением концепции ответственности К. Ясперса, который обращается к этой проблематике в контексте осмысления послевоенного ценностного пространства в Германии.

Ключевые слова: ответственность, *imputatio*, Аристотель, П. Абельяр, М. Вебер, К. Ясперс, потерянные поколения, этика ответственности, уголовная вина, политическая вина, моральная вина, метафизическая вина.

M. M. Rohozha, Doctor of Philosophical Science, Professor
Taras Shevchenko National University of Kyiv
60, Volodymyrska Street, Kyiv, 01033, Ukraine

MODI OF THE IDEA OF RESPONSIBILITY IN SOCIO-CULTURAL CIRCUMSTANCES OF THE MID OF THE 20TH – THE BEGINNING OF THE 21 ST CENTURIES. PART I

The paper deals with socio-cultural factors, terminological collisions and modi of the idea of responsibility in the West European socio-cultural space. Main attention is paid to shaping of the idea of responsibility in socio-cultural circumstances of the mid of the 20th – the beginning of the 21st centuries. The first part of the paper outlines the preliminary history of the modern concept of responsibility, peculiarities of the problem in Aristotle's "The Nicomachean

Ethics" are observed as well as the idea of accountability (*imputatio*) in ethics of P. Abelard in mod of moral guilt and offense. It is mentioned that in Pre-modern culture idea of responsibility is developed in the context of the freedom of human action, one's capability to keep an answer for one's actions and to admit guilt. It is specified that in philosophy of Modernity the notion *imputatio* is represented in I. Kant's philosophy. Although Kant did not put the problem of accountability as the cornerstone of his philosophy, he had defined conditions for possibility of agent's accountability in such a way that his ideas are at the background of the main conceptions of responsibility of the 20th century. Further in the paper development of the problem around the term *Verantwortung* (responsibility) is observed. In particular, M. Weber's ethics of responsibility (in comparison to ethics of conviction) is analyzed. The paper pays attention to the of H. Arendt's conception of lost generations, and grounds of the problem of responsibility actualization in the sense of life search of these generations are analyzed. The first part of the paper is finished by the analysis of the conception of guilt and responsibility by K. Jaspers who applied to the problem in the context of comprehension of the axiological space of postwar Germany.

Key words: responsibility, accountability (imputatio), Aristotle, P. Abelard, M. Weber, K. Jaspers, lost generations, ethics of responsibility, criminal guilt, political guilt, moral guilt, metaphysical guilt.

УДК 177.61

**В. Е. Туренко, канд. філос. наук, м. н. с.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
вул. Володимирська, 60, м. Київ, 01033, Україна
amurolog5@gmail.com**

ЛЮБОВ У КООРДИНАТАХ БАЖАННЯ ТА ЗАДОВОЛЕННЯ: ФІЛОСОФСЬКО-КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ ПОГЛЯД

У статті на основі теоретичних напрацювань сучасних зарубіжних філософів здійснюється висвітлення любовного дискурсу в координатах бажання та задоволення. Автор доводить, що любовне бажання має не лише суто тілесне забарвлення; воно включає в себе окрім сексуального аспекту і суто духовний та душевний аспекти (піклування, відповідальність, турбота, підтримка, прощення тощо). Обґрунтовується думка, що задоволення в любові теж багатогранне, воно не стосується лише суто фізіологічних, інстинктивних потреб людської природи. Спираючись на думки західних дослідників, можна говорити про велике значення феномена задоволення в дискурсі любові, адже він також пов'язаний з такими аспектами, як подолання нестачі, звільнення від тиску (репресії), особистісно значиме самоздійснення та самоствердження.

Ключові слова: бажання, задоволення, любов, дискурс любові, потяг, предмет любові.

Постановка проблеми. Феномен любові досить часто редукується до відчуття задоволення та бажання. Проте можна розуміти, що існують різного роду експлікації як бажання, так і задоволення, а відтак, потрібно розмежувати, наскільки є вірним ототожнення любові з даними феноменами людського існування.

Аналіз досліджень і публікацій. Теоретичні напрацювання зарубіжних дослідників Р. Апресяна, Р. Барта, Ж. Бодріяра, Ж. Батая, П. Євдокимова, Г.-Г. Гадамера, Х. Яннараса та інших стали основою даної статті. Разом з тим можемо зауважити, що бажання та задоволення в контексті любовного дискурсу наразі ще недостатньо досліджені.

Мета статті. Проаналізувати та дослідити сутність феноменів бажання та задоволення в дискурсі любові.

Виклад основного матеріалу дослідження. Насамперед, у контексті досліджуваної проблематики необхідно згадати, що стосовно причини появи любові фундаментальну роль як для Платона, так і Аристотеля займає тіло. Так, Платон зазначає, що багатьох закоханих заворужує тіло ще до того, як вони дізналися про характер і перевірили інші властивості того, у кого закохані [Phaedr. 232e], а Аристотель пише: "як прихильність нагадує початок дружби, так і задоволення від споглядання іншого наштовхує на виникнення закоханості, оскільки ніхто не закохується, не зазнавши до цього насолоди від образу іншої людини. Але хто насолоджується обличчям людини, не зовсім закоханий, він стає таким, коли за відсутності іншої сумує і жадає (epithymeí) її присутності" [Eth. Nic. 1167, 4–10].

Можна сказати з упевненістю, що два титани античної філософії мали рацію, адже вся подальша західноєвропейська думка говорить саме так про роль тіла в дискурсі любові. Разом з тим самі ми, зі свого власного досвіду, знаємо, яка значуща роль споглядання, яке значення тіла в тому, щоб з'явитися цьому великому почуттю.

І хоча початок любові можна углядіти в зовнішності (тілесності) потенційно коханої людини, все ж, як зазначає О. Золотухіна-Аболіна, зустріч людини з закоханістю відбувається в якомусь просторово-часовому центрі повсякденності, пов'язаному з певними буденними подіями нашого життя, окремими повсякденними обставинами. Почуття, що виникають у цій ситуації, якщо

переростають у любов, то стають вирішальними подіями всього життя тієї чи іншої особистості. У цьому місці простір і час повсякденності пов'язуються з людським і доле-носним, і, ймовірно, в місці зустрічі людини з любов'ю відкривається сенс життя, парадокси смерті й безсмертя, зворотність і незворотність часу, детермінізм світових сил і, безперечно, власної свободи вибору [8; 73].

Відповідно, про подолання сексуального бажання (потягу) Ж. Бодріяр у своїй фундаментальній праці "Спокуса" пише наступне: "любов не має нічого спільного з потягом – хіба що в лібідозному дизайні нашої культури. Любов – виклик і ставка: виклик іншому полюбити у відповідь; бути в омані – це кидати іншому виклик: чи можеш і ти поступитися спокусі?" [11; 58]. Любов не зобов'язана, але припускає подолання сексуального потягу; через певний час він стає другорядним, а може, навіть і необов'язковим.

Разом з тим сучасний грецький філософ і богослов Х. Яннарас говорить, що статевий потяг – природний і ним не потрібно гребувати. Так, зокрема, він підкреслює, що "без відмінності статей і пов'язаного з нею еротичного потягу зв'язок між людьми, їхнє спілкування, любов і бажання не піднімалися б, можливо, вище рівня звички, стереотипу поведінки, чисто психологічного комфорту. Завдяки цьому розходженню сексуальний потяг стає рушійною силою і попередньою умовою життя, умовою здійснення і прояву життя в його особистісній іпостасі. Людська особистість, навіть з точки зору свого біологічного походження, є плід взаємного потягу двох інших людських істот. Однак цим справа не обмежується, оскільки формування і самовираження нашого "я" також впливають з можливості зв'язку, спілкування, еротичної співвіднесеності" [10: 123].

Відповідно, можна сказати, що заперечувати елемент статевого (сексуального) потягу/бажання в дискурсі любові рівнозначно тому, що віднімати від любові такі її фундаментально значущі атрибути, як відповідальність, турбота і ласка. Інша справа, що в любові, на відміну від закоханості, він не є центральним і чільним.

Співвідношення бажання та любові досить ґрунтовно дослідив Ж. Батай. У праці "Катехізис Діануса" він пише наступне: "Розділене нещастя є також радість, але мирною вона є лише за умови розділу. Те, що в