

fission problem cannot be actually solved, the philosophers are beginning to avoid attempts to solve it, which was illustrated with the example of the closest–continuer theory by R. Nozick. We define that there will be a revision of the concept of person in analytical philosophy in the future.

Keywords: *fission problem, personal identity, thought experiment, neo-Lockeanism, J. Locke, analytical philosophy.*

* * *

УДК 130.2

Орищенко Н. О.,
аспірантка кафедри теорії культури
та філософії науки, Харківський національний
університет ім. В. Н. Каразіна (Україна, Харків),
Natalyaor@ukr.net

ПРОСТІР РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ ПРЕКРАСНОЇ ДАМИ: ІГРОВА СКЛАДОВА КУРТУАЗНОГО КУЛЬТУ

Досліджено ігрову та карнавальну складові куртуазного культу, що виник у середньовічній Франції та мав значний вплив на формування європейської культури. Розглянуто основні критерії за якими можна говорити про лудологічну, карнавальну та символічну складові культу служіння Прекрасній Дамі та можливість репрезентації жінки в рамках цієї системи. Мета дослідження полягає в аналізі простору куртуазного культу як певного символічного конструкту, в котрому Дама, представляючи собою об'єкт бажання, модулює і трансформує реальність суб'єкта–лицаря. В статті використано лудологічну теорію Й. Хейзінга, концепцію Карнавалу М. М. Бахтіна, структурно–психоаналітичну методологію Ж. Лакана. Робиться висновок, що простір репрезентації образу Прекрасної Дами представляє собою поєднання християнської догматичності з опозиційною їй карнавальністю. Разом з тим, беззаперечно є значна роль ігрового начала, котре яскраво демонструє одну із специфічних сторін куртуазного культу: змушеність користися правилами та можливість Дами конструювати не лише Я суб'єкта, але і простір, в якому відбувається процес гри.

Ключові слова: *Гра, Карнавал, Прекрасна Дама, правила гри, пародійність.*

Культ Прекрасної Дами – явище, котре, виникнувши в середньовічній реальності, протягом короткого часу із опозиційної, маргінальної моделі міжособистісних стосунків, перетворилося на зразок для побудови нових систем внутрішньо–суспільних взаємин. Тобто, в образі Дами ми маємо символічний конструкт, через призму якого можливо простежити трансформативні процеси в образі та становищі жінки. Наголошуючи на унікальності явища куртуазної культури, а зокрема і образу Прекрасної Дами, варто проаналізувати ті межі, в яких вона існувала. У даному випадку мається на увазі символічний культурний простір, в котрому стало можливим говорити про зміну статусу Жінки, надання її сутності кардинально нових значень. Спираючись на методологічні розробки Ж. Лакана, Й. Хейзінги та М. Бахтіна, можна говорити про, як мінімум, три основні виміри існування куртуазного образу жінки.

З точки зору історико–психологічного підходу процес формування куртуазних відносин виглядає як своєрідний механізм створення окремого простору любовних взаємин, в якому практично всі учасники даного культу є зацікавленими особами [6]. Куртуазна стилістика відносин між чоловіком і жінкою залишалась для Середньовічної епохи регулятивним ідеалом, далеким від реалій життя. Але, все ж таки, ідеал Прекрасної Дами, остаточно сформувавшись на межі XI – XII століть у середовищі південно–французького лицарства, згодом поширився на інші європейські

країни, відігравши значну роль у становленні загальних основоположних тенденцій західноєвропейської культури. Важливу роль в цьому злеті зіграло утворення феодальної еліти, з притаманними їй егалітарними установками свідомості і поведінки, що зробили можливим «визнання» жінки, хоча і досить умовно та у чітких рамках. Саме тому, ідеал Прекрасної Дами виявився значущим культурним орієнтиром для європейського світу не тільки в середньовіччі, але й у Новий час, і, як це не парадоксально, в емансипованій сучасності [6].

Важливу роль у функціонуванні культу Прекрасної Дами відіграє поняття сублімації, як психологічного процесу перетворення і переключення енергії афективних бажань на цілі соціальної діяльності і культурної творчості. Завдяки процесу сублімації, на думку Ж. Лакана, куртуазна поезія створила Об'єкт, що зводить з розуму, захоплює і привертає увагу ідеального, нелюдського партнера. Хоча, все одно центром даного Об'єкта, тобто Дами, залишається Порожнеча, навколо якої будується мозаїка моральних і етичних якостей, яка заповнювалась завдяки ідеальному Іншому, символічній Прекрасній Дамі [4]. Тому можна погодитись із твердженням, що куртуазне кохання існувало лише у символічно–ідеалістичній формі, свідченням чого є одне з непорушних правил: Прекрасна Дама зазвичай зображувалась заміжною, що слугувало однією з перших «нездоланих» перешкод, котра гарантувала виключно дистанційне спілкування з Об'єктом закоханості, максимальну ідеалізацію почуттів і відмову від плотських втіх [4]. Парадоксальність боротьби за Даму Серця полягала ще в тому, що вся схема ритуального поклоніння була побудована таким чином, щоб не притягувати Бажане, а, навпаки, його відштовхувати. Служіння як шлях до Бажання стало процесом, спрямованим на отримання визнання Іншим.

Комунікація між суб'єктом і Об'єктом бажання могла здійснюватись лише на символічному рівні. Тут варто згадати про поняття погляду Іншого, згідно з яким, лицар–суб'єкт постійно перебуває в полі зору Дами, як Іншого, котра водночас притягує його і відштовхує, задаючи, таким чином, суб'єкту конфігурацію його Я. Тобто, тілесність Дами відходила на другорядні позиції, поступаючись силі та владі Погляду жінки. Через цей погляд, здійснювалося конструювання власного Я суб'єкта. Крім того, займаючи місце Іншого, Дама є тим, хто може визнавати суб'єкта (лицаря), конструювати його ідентичність та суб'єктивність. Це стає можливим пояснити за допомогою концепції «стадії дзеркала», через яку більш очевидним є значення зорового контакту між Лицарем і Дамою. Через погляд і споглядання, суб'єкт має можливість захоплюватись образом Дами, прагнути його досягти і відчувати залежність від цього погляду [4].

Ж. Лакан акцентує увагу й на відсутності конкретних жіночих імен в куртуазному просторі. Він пояснює це тим, що об'єкт ніколи не називається прямо, оскільки ідеалу не можна дати конкретне «земне» ім'я. Це принизить його до повсякденності. По імені можна називати лише тих жінок, щодо безгрішності яких ні в кого не виникне жодних сумнівів: королеви, героїнь лицарських легенд, Діву Марію. Важливу роль тут відіграє і поняття «любовного потягу», яке може

розумітися як лаканівський термін *Triebe* (місце прагнень), який не сприятиме створенню родини чи тривалих гармонійних стосунків. Сублімація, що приносить потягу задоволення, яке відрізняється від його цілі, і є тим, що віднаходить істинну природу *Triebe*, яка не є інстинктом в чистому вигляді, а пов'язана з Річчю як такою [4].

Керуючись необхідністю розподілу ролей, ініціативу у завоюванні кохання куртуазна культура повністю покладає на чоловіка, тоді як жінці належить спонукати лицаря до терплячого очікування, вселяючи йому прагнення до поклоніння. Статева мораль продовжувала керуватися подвійними стандартами, за якими чоловіку було дозволена легковажна поведінка, а жінка суворо засуджувалась за кожен свій проступок. На думку Ж. Ліповецького, радість від взаємин з Дамою для тогочасних лицарів була тогочною нарцисизму і мазохізму, адже поети зосереджені насамперед на власному стражданні, а не на оспівуванні Дами [5, с. 161].

Практика *fine amour* [3, с. 484], підвищувала престиж виключно «чоловічих» якостей, розвиток властивих лицарю чеснот. Від жінок вимагалась сміливість та обачність, адже її «моральне падіння» повинне було проходити відповідно до законів куртуазного кохання [2, с. 94]. У вищих прошарках суспільства це слугувало засобом виховання жінки, яка після завершення ігрової ситуації повинна була повертатись до буденності та залежності від чоловіка [2].

Багатьма дослідниками ігровий характер куртуазної культури ставиться під сумнів. Аргументами проти лудологічності культури є відсутність свободи і належної антитези, на зразок «серйозності». Проте, твердженням на користь культури Дами як гри є його здатність виводити людину-учасника за межі реальності [8, с. 37], намагання регламентувати відносини. Аналізуючи феномен лицарства, Й. Хейзінга звертає увагу на наявність ігрового елемента практично в усіх проявах середньовічної культури. На його думку, саме вплив пристрастей спонукав представників Середньовіччя підносити кохання до рівня прекрасної гри, що вміщує в себе низку благородних правил і визначає певні формальні рамки, тоді як для нижчих прошарків таким обмеженням слугувала церква [9, с. 114]. З точки зору Й. Хейзінга, гра, будучи вже заданою величиною, передусім культурі загалом і розуміється як явище культури, а не як біологічна функція [10]. Найголовнішою ознакою гри, на якій він акцентує свою увагу в книзі «*Homo ludens – Людина граюча*», є **вільна дія**, яка не може відбуватися примусово або ж без бажання учасників. Служіння Прекрасній Дамі в системі куртуазних стосунків, на початку свого зародження є вільним і свідомим вибором лицаря. Лише в подальшому, коли даний аспект буде включений в перелік необхідних для рицаря якостей, елемент вибору стане обмеженим [10]. Не зважаючи на видиму реальність, культ Дами продовжує зберігати свою умовність, що, на думку Й. Хейзінга, є однією з характерних рис визначення гри. Тобто, навколо Дами вибудовується символічний простір, який за своєю максимальною наближеністю до реальності приховує ілюзорність і уявність, що неодноразово підкреслював Ж. Лакан [4]. В цьому просторі стає можливим формування нормативних структур, правил та культурних кодів, проте центральне місце в даному

процесі займає Дама, через яку дані норми мають змогу здійснюватись.

Наступною ознакою є наявність елемента напруги, який піддає випробуванню силу, винахідливість, витривалість та внутрішні, духовні якості гравців-лицарів. Аристократичний, благородний стан повинен був стверджувати досить високий етико-релігійний зміст. Проте на практиці лицарі або задовольнялись зовнішньою картинкою високого становища, або ж формалізованим, проте вишуканим куртуазним поведінням. Тобто, тут гра всього суспільства відбувається заради піднесення як окремого колективу, так і індивідуальної особистості. Так, наприклад, лицар мав поступово завойовувати серце дами, суворо дотримуючись схеми ритуалу і регламентації найменших дрібниць та деталей поведінки, котрі можна порівняти зі стадіями гри: лицар, що приховується; лицар, що молиться; шанувальник. Передостання стадія передбачала наявність винагороди, котра не суперечила вимогам гри: залежно від прийнятого рішення, Дама обирала дарувати чи ні «*merces*» (мається на увазі – свою прихильність або милість) [3, с. 485]. Останній етап цієї гри надавав лицарю статусу «коханого», в якому він міг розраховувати на найвищу винагороду – поцілунок, котрий символізував умовний перехід на нижчий соціальний рівень, адже тепер він вважався васалом Дами [3, с. 84].

Не менш важливою ознакою є й те, що гравці досить швидко створюють нову спільноту, яка зберігатиметься вже й після завершення гри. Так, куртуазна культура, набувши поширення, об'єднала в собі значну кількість середньовічних громадян благородного походження, яка, навіть потрапивши під вплив загальних кризових процесів, не зникла, а, трансформувавшись, продовжила своє існування в нових форматах: культурні та літературні салони, що відігравали важливу роль в культурі до XIX ст.

На думку Й. Хейзінга, досить незначний зв'язок між різними формами придворного ідеалу і реальністю шлюбу призвів до вільного розвитку та активізації ігрових елементів, що проявлялись в світських бесідах, літературних розвагах і відображались в тяжінні до витонченого любовного життя. Підтверджуючи теорію ігрового начала куртуазії, вчений звертає увагу на те, що ідеал можливо було сприймати і переживати лише в містичних формах гри, прикладом чого можуть слугувати турніри, що пропонували гру в романтичне кохання в її найгероїчнішому вираженні [10].

У центрі куртуазних уявлень цього періоду формувалась образ ідеального куртуазного лицаря, котрий включав такі якості, як знатність походження, багатство, благородні поведінку і образ думок, благочестя, а також ввічливість, витончені манери, витончений смак і освіченість. Це є досить важливим, адже від Дами теж вимагалось дотримуватись тих вимог, котрі ставив перед нею ритуал куртуазного служіння [8, с. 76].

Виходячи з цього, виникає концепція, котра будується на структуралістському підході Р. Барта. Такі автори як Л. В. Щеглова та Н. Р. Сасенко, пропонують розуміти куртуазію як синтаксис культурного тексту пізнього середньовіччя. Спираючись на теорію Р. Барта, вони зазначають, що для такого Тексту виникає необхідність виховання аристократа-читача, котрий би орієнтувався в інтерпретації цього Тексту-Простору, тексту-насолоти.

Своєрідність поведінки лицаря по відношенню до Дами найяскравіше виразилась у їхньому вмінні поєднувати орієнтованість на «норму» і на її порушення, тобто на незвичність, оригінальність та індивідуальність у вчинках окремого індивіда. Можливо, саме тому в кодексі честі лицаря значилося, що потрібно шукати нетривіальні методи вирішення і реалізації зазначеним нормам, задля того, щоб привернути до себе увагу як спільноти, так і завоювати прихильність Прекрасної дами. Саме тому, кожна дія лицаря трохи нагадує театральне дійство, маючи при цьому символічний зміст. В цьому процесі, наприклад, Л. В. Щеглова та Н. Р. Саєнко, вбачають текстуальність лицарської поведінки, де суб'єкт куртуазних відносин пише власний Символічний Текст [8, с. 47].

Подвоєння реальності є ще однією необхідною умовою ігрової діяльності. Гра завжди є співвіднесенням своїх дій з існуванням двох світів – ігрового і життєвого, це подвоєння реальності лежить в основі умовності і впорядкованості гри [7, с. 80]. Слід також наголосити, що більшість емпіричних феноменів гри передбачають наявність партнерства, навіть там, де діє лише один суб'єкт. Дослідник онтології гри К. Т. Ретюнських категорично засуджує процес лудологізації любові, представленій в куртуазній культурі, де кохання зникає, замінюючись зовнішніми атрибутами, формальними проявами, а жінка виступає то як гравець, то як іграшка [7, с. 201].

Не можна не звернути увагу і на теорію Карнавалу та карнавальності культури, запропонованої М. Бахтінім. Орієнтуючись на його концепцію, між Дамою та Лицарем не існувало поділу на виконавців і глядачів, що перетворює їх на певне життя і перетворюючись на невід'ємну його частину. Крім того, досить очевидною є пародійність куртуазної культури: жінка, котра в повсякденному житті займає досить низьку позицію в соціальній ієрархії, в куртуазному просторі отримує змогу домінувати над чоловіком–аристократом, отримуючи, нехай і досить умовно, титул сюзерена. Така зміна ролей, яскраво простежується в схемі ритуалу поклоніння і клятви лицаря Дамі, котра майже ідентична схемі оммажу [1]. Не зважаючи на те, що жінка бере на себе чоловічу роль, в ній продовжує підкреслюватись саме жіночність, в усіх її проявах, що зумовлює її отожднення з Матір'ю, як в сакральному, так і в «карнавальному» розумінні. Як не дивно, даний факт не суперечить сакралізації образу та його психоаналітичним функціям. Водночас простір куртуазного кохання має властивість місця розрядки соціальної напруги, як з точки зору М. М. Бахтіна, так і на думку Ж. Лакана [4; 1].

Отже, можна зробити висновок, що куртуазне кохання і куртуазна поведінка – це незвичний вид гри, гри символів, де суб'єкт, тобто лицар, не є ініціатором, а має просто покійно грати відведену йому роль, не порушуючи при цьому чіткі правила. Як і в будь-якій грі, в цій існують виграш, програш і результат. Найвищою винагородою тут постає прихильність Прекрасної Дами, яка породжує проблему зустрічі. Адже, поки Об'єкт є недосяжним – на нього проєктуються всі бажання і зусилля лицаря, як Суб'єкта. Коли ж відбувається зустріч з Іншим, скоріш за все з'являється мотив розчарування. Завдяки своїй символічній необхідності і власному прагненню репрезентації, Дамі «вдалося» продовжити

своє існування за нових культурних умов, та віднайти можливості до посилення саморепрезентації.

Список використаних джерел

1. Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса // М. Бахтин. Собрание сочинений в 7-ми томах. Т.4 (2). – М.: «Языки славянских культур», 2010. – 752 с.
2. Дюби Ж. Куртуазная любовь и перемены в положении женщины во Франции XII века / Ж. Дюби // Одиссей. – М., 1990. – С.90–96.
3. Зюмтор П. Опыт построения средневековой поэтики / П. Зюмтор. – СПб.: Алетейя, 2003. – 544 с.
4. Лакан Ж. Семинары. Книга 5. Образования бессознательного (1957/1958) / Ред. Ж.–А. Миллера. – М.: Гнозис // Логос. – 2002. – 608 с.
5. Липовецкий Ж. Третья женщина / Ж. Липовецкий. – СПб.: Алетейя, 2003. – 512 с.
6. Николаева И., Карначук Н. Культура рыцарской среды [Электронный ресурс] / Н. Карначук, И. Николаева. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Nikol_2/06.php.
7. Ретюнских Л. Т. Философия игры / Л. Т. Ретюнских. – М.: Вузовская книга, 2002. – 256 с.
8. Саєнко Н. Р. Щеглова Л. В. Образ благородного всадника: культурные модели: монография / Л. В. Щеглова, Н. Р. Саєнко. – М.: Издательство МГОУ, 2010. – 184 с.
9. Хейзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры [Пер. с гол. Д. В. Сильвестрова] / Й. Хейзинга. – М.: Прогресс–Традиция, 1997. – 416 с.
10. Хейзинга Й. Осень Средневековья. Исследования форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах / Й. Хейзинга. – М.: Прогресс–Культура, 1995. – 416 с.

References

1. Bahtin M. Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaja kul'tura Srednevekov'ja i Renessansa // M. Bahtin. Sbranie sochinenij v 7-mi tomah. T.4 (2). – M.: «Jazyki slavjanskikh kul'tur», 2010. – 752 s.
2. Djubi Zh. Kurtuaznaja ljubov' i peremeny v polozhenii zhenshhiny vo Francii XII veka / Zh. Djubi // Odissej. – M., 1990. – S.90–96.
3. Zjumtor P. Opyt postroenija srednevekovoj pojetiki / P. Zjumtor. – SPb.: Aletejja, 2003. – 544 s.
4. Lakan Zh. Seminary. Kniga 5. Obrazovanija bessoznatel'nogo (1957/1958) / Red. Zh.–A. Millera. – M.: Gnozis // Logos. – 2002. – 608 s.
5. Lipoveckij Zh. Tret'ja zhenshhina / Zh. Lipoveckij. – SPb.: Aletejja, 2003. – 512 s.
6. Nikolaeva I., Karnachuk N. Kul'tura rycarskoj sredy [Elektronnyj resurs] / N. Karnachuk, I. Nikolaeva. – Rezhim dostupa: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Nikol_2/06.php.
7. Retjunkskih L. T. Filosofija igry / L. T. Retjunkskih. – M.: Vuzovskaja kniga, 2002. – 256 s.
8. Saenko N. R. Shheglola L. V. Obraz blagorodnogo vsadnika: kul'turnye modeli: monografija / L. V. Shheglola, N. R. Saenko. – M.: Izdatel'stvo MGOU, 2010. – 184 s.
9. Hejzinga J. Homo Ludens; Stat'i po istorii kul'tury [Per. s gol. D. V. Sil'vestrova] / J. Hejzinga. – M.: Progress–Tradicija, 1997. – 416 s.
10. Hejzinga J. Osen' Srednevekov'ja. Issledovanija form zhiznennogo uklada i form myshlenija v XIV i XV vekah vo Francii i Niderlandah / J. Hejzinga. – M.: Progress–Kul'tura, 1995. – 416 s.

Orishchenko N. O., post-graduate student of the Department of Theory of Culture and Philosophy of Science, Kharkiv National University named after V. N. Karazin (Ukraine, Kharkiv), Natalyaor@ukr.net

Property of representation of a Beautiful Lady: game of the composition of the curtain culture

The article explores the play and carnival components of the courtly cult, which was formed in medieval France and had a great influence on the formation of European culture. The main criteria for judging the ludological, carnival and symbolic component of the cult of the service of the Beautiful Lady and the possibility of the representation of a woman within the framework of this system are examined. The aim of the study is to analyze the space of the courtly cult as

a specific symbolic construct in which the Lady, representing the object of desire, models and transforms the reality of the knight subject. The article uses the lagging theory of J. Heising, the concept of N. N. Bakhtin's Carnival and the structural and psychoanalytical methodology of J. Lacan. A platoon is being made that the space for the representation of the image of the Beautiful Lady is a combination of Christian dogmaticity and carnivalism opposing it. At the same time, there is an undeniable role of the game principle, which demonstrates one of the specific aspects of the courtly cult: the need to obey the norms and rules and the ability of the Ladies to construct not only the subject I but also the space in which the game takes place.

Keywords: Game, Carnival, Beautiful Lady, rules of the game, parody.

* * *

УДК 1:159.954](09)

Sanotska N.,

PhD, associate professor, chair of Philosophy,
National University «Politechnik of Lviv»
(Ukraine, Lviv), sannata@ukr.net

POSTHUMANISM: GENEALOGY, STRATEGIES, PRACTICES

The article attempts to join the discussion regarding posthumanism by stressing that this intellectual trend should be connected not so much to the end of a human or the approaching of a posthuman but rather to the observed, in the second part of the 20th century in particular, weakening of humanism. The author's aim is to show the multifacetedness and ambiguity of the concept of «posthumanism» by singling out its several types, namely the philosophical approach. The article analyzes changes in human way of thinking about human and non-human life under the influence of modern technologies. The essential catalysts for the processes that fit into the trend of philosophical posthumanism have been established as follows: Michel Foucault and his «death of a human», Jacques Derrida and «the ends of a man» as well as the ideas of Friedrich Nietzsche and Ludwig Wittgenstein. Anti-humanism ideas of these authors were attempts to find a way to a common human, not included into great historical narratives, a human in specific historical and geographical context.

Keywords: posthumanism, humanism, anti-humanism, human, non-human, post-human.

(стаття друкується мовою оригіналу)

As humankind has entered the 21st century, dubbed as the biotechnology century, we are witnessing significant changes in realizing the difference between human and non-human forms of life and technologies. These changes are strongly affected by natural sciences, information processes and biotechnologies with their direct impact on the power of life. Nikolas Rose claims that we exist «inside» an important but elusive process and through unnoticeable changes, which we quickly get used to and take as a given, nothing can remain the same [4, p. 5].

The most important transformation which emerges out of discrete dynamics in different branches of theory and practice is the fact that a man stops being what he used to be – the measure and centre of all things. As part of specific biological and technical contexts, a human can now connect things and move forward in situations, which used to be only a source of differences before. Thus, being of a human must not necessarily mean ontic solitude and privileged status – it becomes inextricably linked to the non-human. (We are hyphenating «non-human» to stress the connection between what human is and what it is not. Non-human has an axiological neutral state of genetic belonging to homo sapiens and belonging to what is considered life in general or life in biological sense).

The aim of the article is to join the discussion on posthumanism with emphasis on the fact that this intellectual

trend should be connected not so much to the end of a human or the approaching of posthuman but rather to the observed, in the second part of the 20th century in particular, weakening of humanism. It is important to trace the changes in human way of thinking on human and non-human life under the influence of modern technologies.

In her book *What is Posthumanism?* Woolf claims that posthumanism is not only the historical summary of important intellectual trends of the late 20th century, which studied the continuum between human and non-human, but also a new way of thinking about modern human, a tool that helps re-evaluate oneself critically. «Posthumanism is not just a thematics of the decentering of the human in relation to either evolutionary, ecological or technological coordinates» but rather a discussion «what thought has to become in the face of those challenges» [6, p. xvi].

Thus, it is important to ask and answer the following question – what would we become if we accepted the non-anthropocentric way of world conceptualization?

Yet, it is worth emphasizing that critical posthumanism does not negate all the aspects of humanism but is rather a demonstration of doubt regarding its monopoly. It is multifaceted and ambiguous and according to Rose «we do not stand at some unprecedented moment in the unfolding of a single history. Rather, we live in the middle of multiple histories» [4, p. 5].

In posthumanism perspective, which is a historically determined theory and practice of being in the world, a human does not disappear yet their position as a privileged being apparently weakens in view of the generic affiliation. Accordingly, this is not the limit of a human as such but of a human as we knew them within the framework of humanism. Simultaneously, the human form of life is clearly expressed and accepts itself as part of a world bigger than the human one, which is not a divine world but «an overall gigantic circle of nature herself, where no beginning and no end exist and where all natural things swing in changeless, deathless repetition» [8, c. 214].

Today we can talk about several types of posthumanism which differ in their view of the key issues: in what way the status of humankind is privileged and what its relation to technology is. On the one hand, we have those who criticize humanism for its anthropocentricity and on the other hand, there are those who whilst trusting technology immensely are still waiting for a superhuman or posthuman.

The first modern usage of the term «posthumanism», which was understood as the change of thought paradigm about human, can be found in the works of notable post-modernism thinker Ihab Hassan, in particular in his lecture delivered in 1976 and published a year later, which was entitled «Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?» [3]. Hassan claims that humanism ends because a human becomes someone else, different from how they were traditionally interpreted by humanism. The author believes that the process has already begun and the changes that it brings are radical. «We need first to understand that the human form [...] may be changing radically, and thus must be re-visioned. We need to understand that five hundred years of humanism may be coming to an end, as humanism transforms itself into something that we must helplessly call posthumanism» [3, p. 843]. Hassan clearly points to the ambiguity of the term «posthumanism», which was supposed to signify a way of thinking that comes after the period known as humanism.