

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
ДЕРЖАВНИЙ ТОРГОВЕЛЬНО-ЕКОНОМІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

Кваліфікаційна наукова робота  
на правах рукопису

**БАРАБАШ РОСТИСЛАВ ЯРОСЛАВОВИЧ**

УДК 17.037

**ДИСЕРТАЦІЯ**  
**НІГІЛІЗМ В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ КУЛЬТУРІ: СВІТОГЛЯДНО-**  
**ОСОБИСТІСНІ ВИМІРИ**

**033 «Філософія»**

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,  
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело  
\_\_\_\_\_Барабаш Р.Я.

**Науковий керівник:**  
Морозов Андрій Юрійович  
доктор філософських наук,  
професор

Київ, 2022 рік

## АНОТАЦІЯ

Барабаш Р. Я. Нігілізм в європейській культурі: світоглядно-особистісні виміри. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії за спеціальністю 033 «Філософія» (03 – Гуманітарні науки). – Державний торговельно-економічний університет, Київ, 2022

Дисертація є міждисциплінарним дослідженням трансформацій уявлень про нігілізм як світоглядної інтенції особистості в європейській культурі. В процесі дослідження було встановлено сутність, причини та форми нігілізму, його історичні витоки, а також особливості соціальних проявів нігілізму в сучасному суспільстві.

Проведено багатоаспектний аналіз нігілізму, що уможливило встановлення концептуальних меж його впливу на життя особистості та функціонування суспільства.

Доведено доцільність та необхідність розділення нігілізму на перший та другий рівні («порядки»). Надано концептуального оформлення цим двом «порядкам», продемонстровано можливість застосування такого розділення для встановлення характеру соціальних рухів та виявлення особливості їх нігілістичної складової. Продemonстровано, що нігілізм першого порядку є негативним проявом метафізичного бунту, деструктивним, ірраціональним та стихійним за своїм характером. Такий нігілізм вбачає у запереченні не засіб, а ціль, і, таким чином, руйнуючи старе, не стає передумовою для розвитку якісно нового у світоглядній системі. Виявлено, що в межах багатоаспектного підходу нігілізм першого порядку містить негативний потенціал в силу своєї здатності протидіяти складним ціннісним структурам шляхом протистояння значущості традиційних метафізичних та етичних ієрархій. Такий підхід набуває додаткової актуальності в контексті сучасної соціокультурної ситуації, що характеризується відчуженням та монологізацією світоглядних установок особистості. Додатково відзначено, що характер такого нігілізму є его- або

соціоцентричним, оскільки він маніфестує себе через заперечення ціннісних ієрархій, що мають регламентуючий характер для індивіда та соціуму.

Нігілізм другого порядку постає до певної міри конструктивним; здійснюється раціонально; передбачає ціле- та смислопокладання, і реалізується за схемою, близькою до діалектичного «подвійного заперечення», тобто розглядається в контексті боротьби світоглядних ціннісних установок, де старе не відкидається повністю, а існує у «знятому» вигляді.

З'ясовано амбівалентний характер протонігілістичних уявлень у філософії Античності та Середніх Віків. З одного боку, вказано на протонігілістичний характер метафізичної традиції, представлені Парменідом, Сократом і Платоном, що уславлює вічне істинне буття на протизагадності мінливому та оманливому земному існуванню. З іншого боку, зазначається, що протонігілістичні тенденції у культурі Античності містяться у тих філософських проектах, котрі відкидають ідеалістично-метафізичні уявлення щодо вищої духовної реальності, яка визначає порядок світобудови, його тео-телео-логоцентричну орієнтацію. Нігілістичним потенціалом характеризуються й ціла низка релігійних єресей Середньовіччя, доктрини яких суперечать засадничим уявленням Церкви стосовно принципу соборності розуму та соціальної нормативності, відносин розуму та віри, утверджуючи автономність суб'єкта, індивідуалізм і окремішність від соціального цілого. Виявлено протонігілістичні тенденції в феномені «куртуазного кохання», що стало основою для романтичного розуміння любові, не освяченої таїнством церковного шлюбу.

Інтелектуально-духовна діяльність особистості Нового Часу стає на шлях формування культури сумніву та заперечення, негативної «свободи від», що в свою чергу приводить до деконструкції ціннісних та світоглядних установок, які регламентували життя особистості у добу Середньовіччя та Ренесансу. Показується, що заперечення як внутрішня рушійна сила нігілізму призводить до самозаперечення, адже якщо початково нігілізм виходить з антропоцентристської (суб'єкто-центристської) ідеї всесильної людини-титана,

що підкорює світ, то згодом відбувається деконструкція самого принципу антропоцентризму та суб'єктності, що виражається в феномені «онтологічної бездомності» (М. Бубер), відчуженості від світу і самовідчуженні, запереченні будь-якого ціннісно-смислового центру світу, а відтак об'єктивних моральних ієрархій (ситуація постмодерної «різноманітності»).

Встановлено взаємозв'язок між актуальними соціальними явищами (зокрема протестними рухами: BLM, MeToo, пов'язаними з «cancel culture») та нігілістичними світоглядними інтенціями. Стверджується, що вказані протестні рухи здебільшого відносяться до нігілізму другого порядку, що дає можливість виділити в них конструктивну складову бунту проти культурної, расової, гендерної дискримінації. Показується, що однією з глибинних причин дискримінації є монологічна суб'єкт-об'єктна настанова, в якій нівелюється цінність та значущість Іншого, у той час як метою конструктивного бунту проти дискримінації є досягнення справедливості, толерантності та рівноправного діалогу між Я та Іншим на загальних засадах «комунікативної раціональності» (Ю. Габермас).

Систематизовані знання щодо сутності, причин та форм нігілізму як світоглядної інтенції дозволять попередити появу нігілістичних тенденцій на рівні соціальних рухів та поведінки окремих індивідів в майбутньому. Це дозволить відслідковувати не лише прояви нігілізму ретроспективно, завдяки ретельному вивченню суспільних явищ, але і превентивно. Проведений аналіз може стати підставою для розробки довгострокових стратегій подолання нігілістичних чинників у суспільно-політичному, культурному та науковому житті суспільства.

Практична значущість дослідження полягає у можливості використати виявлені положення та концептуальні розробки як матеріали для загальних та спеціалізованих курсів «Історія філософії», «Історія всесвітньої культури», «Етика», «Релігієзнавство» та ін., у розробці спецкурсів з проблематики нігілізму та світоглядних основ цивілізаційного розвитку.

**Ключові слова:** нігілізм, культура, європейська культура, особистість, світогляд, свідомість, свобода, соціоекономічні трансформації, мораль, метафізика, традиція, цінності, Інший.

## SUMMARY

Barabash R. Ya. Nihilism in European culture: worldview and personal dimensions. – Qualifying scientific work on manuscript rights.

Dissertation for obtaining the scientific degree of Doctor of Philosophy in specialty 033 "Philosophy" (03 - Humanities). – State University of Trade and Economics, Kyiv, 2022

The dissertation is an interdisciplinary study of transformations of ideas about nihilism as a worldview intention of an individual in European culture. In the process of research, the essence, causes and forms of nihilism, its historical origins, as well as the peculiarities of social manifestations of nihilism in modern society were established.

A multi-aspect analysis of nihilism was carried out, which made it possible to establish the conceptual limits of its influence on the life of an individual and the functioning of society.

The expediency and necessity of dividing nihilism into the first and second levels ("orders") have been proved. These two "orders" have been conceptualized, and the possibility of using this division to establish the character of social movements and to identify the particularity of their nihilistic component has been demonstrated. It has been demonstrated that first-order nihilism is a negative manifestation of metaphysical rebellion, destructive, irrational and spontaneous in nature. Such nihilism sees negation not as a means, but as a goal, and thus, by destroying the old, it does not become a prerequisite for the development of a qualitatively new worldview. It is revealed that within the multifaceted approach, nihilism of the first order contains a negative potential due to its ability to counteract complex value structures by opposing the significance of traditional metaphysical and ethical hierarchies. This approach acquires additional relevance in the context of the modern socio-cultural situation, which is characterized by alienation and monologization of worldview attitudes of the individual. It is additionally noted that the nature of such nihilism is ego- or sociocentric, as it manifests itself through the

denial of value hierarchies that have a regulatory nature for the individual and society.

Nihilism of the second order appears constructive to a certain extent; it is carried out rationally; it involves goal-setting and meaning-making, and it is implemented according to a scheme close to the dialectical "double negation", i.e. it is considered in the context of the struggle of worldview value attitudes, where the old is not completely rejected, but exists in a "removed" form.

The ambivalent nature of proto-nihilistic ideas in the philosophy of Antiquity and the Middle Ages is clarified. On the one hand, the proto-nihilistic character of the metaphysical tradition presented by Parmenides, Socrates and Plato, which glorifies the eternal true being in contrast to the changing and deceptive earthly existence, is pointed out. On the other hand, it is noted that proto-nihilistic tendencies in the culture of Antiquity are contained in those philosophical projects that reject idealistic-metaphysical ideas about a higher spiritual reality that determines the order of the universe, its theo-teleo-logocentric orientation. A whole series of religious heresies of the Middle Ages are also characterized by nihilistic potential, the doctrines of which contradict the basic ideas of the Church regarding the principle of the unity of reason and social normativity, the relationship between reason and faith, affirming the autonomy of the subject, individualism and separateness from the social whole. Proto-nihilistic tendencies in the phenomenon of "courtly love" were revealed, which became the basis for a romantic understanding of love that was not sanctified by the sacrament of church marriage.

The intellectual and spiritual activity of the individual of the New Time is on the way to the formation of a culture of doubt and denial, a negative "freedom from", which in turn leads to the deconstruction of classical value and worldview attitudes that regulated the life of an individual in the Middle Ages and the Renaissance. It is shown that denial as the internal driving force of nihilism leads to self-denial, because if initially nihilism proceeds from the anthropocentric (subject-centric) idea of an all-powerful man-titan conquering the world, then later the deconstruction of the very principle of anthropocentrism and subjectivity takes place, that is expressed

in the phenomenon of "ontological homelessness" (M. Buber), alienation from the world and self-alienation, the denial of any value-meaning center of the world, and therefore objective moral hierarchies (the situation of postmodern "otherness").

The relationship between current social phenomena (in particular, protest movements: BLM, MeToo, related to "cancel culture") and nihilistic worldview intentions is established. It is claimed that the specified protest movements are mostly related to second-order nihilism, which makes it possible to distinguish among them a constructive component of rebellion against cultural, racial, gender discrimination. It is shown that one of the deep causes of discrimination is a monologic subject-object instruction, in which the value and significance of the Other is leveled, while the goal of constructive rebellion against discrimination is to achieve justice, tolerance and equal dialogue between the Self and the Other on the general principles of "communicative rationality" (Y. Habermas).

Systematized knowledge about the essence, causes and forms of nihilism as a worldview intention will allow predicting the emergence of nihilistic tendencies at the level of social movements and the behavior of separate individuals in the future. It will allow to monitor not only manifestations of nihilism retrospectively, due to a careful study of social phenomena, but also preventively. The conducted analysis can become the basis for the development of long-term strategies for overcoming nihilistic factors in the socio-political, cultural and scientific life of society.

The practical significance of the research lies in the possibility to use the identified provisions and conceptual developments as materials for general and specialized courses "History of Philosophy", "History of World Culture", "Ethics", "Religious Studies", etc., in the development of special courses on the problems of nihilism and worldview foundations civilizational development.

**Key words:** nihilism, culture, European culture, personality, worldview, consciousness, freedom, socioeconomic transformations, morality, metaphysics, tradition, values, Other.



## СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

*Наукові статті, опубліковані у фахових виданнях України, що входять до міжнародних наукових баз:*

1. Барабаш Р.Я. Бунт проти повсякденності як філософська проблема. *Вісник КНТЕУ*. 2019. № 1. С. 92–192.
2. Барабаш Р. Я. Античні витоки нігілізму. *Практична філософія*. 2019. № 1. С. 67–74.
3. Барабаш Р.Я. Ксенофобія та расизм в контексті нігілістичного світогляду. *Освітній дискурс: збірник наукових праць*. 2021. Т. 35, № 7. С. 41–49.
4. Барабаш Р. Я. Нігілістичний компонент у міжкультурній та етнокультурній взаємодії. *Вісник Львівського університету. Серія: філософські науки*. 2022. № 29. С. 23–30.

*Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:*

5. Барабаш Р.Я. Нігілізм у трактуванні філософів доби постмодернізму. Пріоритети розвитку суспільних наук у XXI столітті: матеріали Міжнар. науково-практ. конф., м. Одеса, 9 квіт. 2021 р. Одеса, 2021. С. 31–35.
6. Барабаш Р. Я. Нігілізм як соціальна проблема сучасності. *Соціологічні тренди XXI століття: теоретичний концепт та практика інновацій*: тези доп. Всеукр. науково-практ. конф., м. Київ, 28 листоп. 2019 р. Київ, 2019. С. 9–12.  
URL: <https://knute.edu.ua/file/MjIxNw==/06d7bbdecf9438461ee247e8fcd0f94.pdf>  
(дата звернення: 20.06.2022).
7. Барабаш Р.Я. Нігілістичні настрої в сучасному суспільстві. Збірник матеріалів III Міжнародної наукової конференції студентів та молодих вчених: матеріали Міжнар. наук. конф., м. Вінниця, 23 квіт. 2021 р. 2021. С. 444–447.

8. Барабаш Р. Я. Нігілістичні тенденції у сучасному суспільстві. *Суспільно-політичні процеси в умовах пандемії: особливості та виклики* : тези доп. Всеукр. науково-практ. конф., м. Київ, 16 квіт. 2021 р. Київ, 2021. С. 93–96. URL: <https://drive.google.com/file/d/1-jG-DeHkQyqg4ho3o-Zmb1PZsUL7aSZY/view?usp=sharing> (дата звернення: 20.06.2022).

9. Барабаш Р. Я. Covid-нігілізм як негативний фактор територіального брендингу. *IV Конгрес соціологічної асоціації України "Трансформація соціальних інститутів в інформаційному суспільстві"* : матеріали Міжнар. наук. конф., м. Харків, 28–29 жовт. 2021 р. Харків, 2021. URL: <https://sau.in.ua/app/uploads/2021/12/tezy-iv-kongresu-sau.pdf> (дата звернення: 20.06.2022).

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП.....</b>	<b>12</b>
<b>РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ НІГІЛІЗМУ .....</b>	<b>19</b>
1.1. Міждисциплінарна методологія дослідження нігілізму як феномену культури.....	19
1.2. Системний аналіз нігілізму.....	39
<b>Висновки до першого розділу .....</b>	<b>52</b>
<b>РОЗДІЛ 2. СВІТОГЛЯДНО-ОСОБИСТІСНІ КОНОТАЦІЇ ЄВРОПЕЙСЬКОГО НІГІЛІЗМУ: ІСТОРИКО-КУЛЬТУРНИЙ ТА ФІЛОСОФСЬКИЙ КОНЦЕПТ.....</b>	<b>55</b>
2.1. Протонігілістичні тенденції Античності.....	55
2.2. Нігілізм в соціокультурних традиціях Середньовіччя .....	78
2.3. Нігілістична складова європейського модерну .....	103
<b>Висновки до другого розділу .....</b>	<b>142</b>
<b>РОЗДІЛ 3. НІГІЛІЗМ ЯК СВІТОГЛЯДНА ІНТЕНЦІЯ ПОСТМОДЕРНУ</b>	<b>145</b>
3.1. Контамінація ксенофобії і расизму в сучасному нігілізмі крізь призму проблеми міжособистісних стосунків Я-Інший .....	145
3.2. Місце та роль соціальної установки особистості в структурі нігілізму.....	155
3.2. «Культура скасування» та її світоглядні виміри .....	164
<b>Висновки до третього розділу .....</b>	<b>177</b>
<b>ВИСНОВКИ.....</b>	<b>180</b>
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....</b>	<b>186</b>

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** Необхідність концентрації сучасної соціально-філософської, етичної та культурологічної думки на проблемі нігілізму, потреба в подальшому уточненні, поглибленні та систематизації уже наявних досліджень феномену нігілізму зумовлена тим, що останній продемонстрував не тільки стійкість свого існування у будь-якому соціумі, а й яскраво виражену здатність до самовідтворення, наслідування та «культурного метастазування» (Ж. Бодріяр). Слід усунути невизначеність, яка неминуче виявляє себе при спробах оперувати поняттям нігілізму в історико-філософському, релігійному та етичному контекстах.

Перед науковою спільнотою стоїть завдання досягти необхідного понятійного консенсусу як обов'язкової умови продуктивної діяльності на цьому науковому напрямку. Адже тільки всебічні і глибокі уявлення про природу та сутність нігілізму, способи його об'єктивації, особливості його існування як в рефлексивно-теоретичному просторі, так і на рівні буденної свідомості дозволять уникнути тих істотних втрат, які є неминучим наслідком нігілістичної установки тотального руйнування як конкретної особистості, так і соціального організму в цілому.

Важливим є виявити механізми відтворення нігілістичних настроїв, позначити їхні детермінанти, встановити способи їх ретрансляції. Однак вирішення цього комплексного і складного завдання неможливе в рамках класичних концептуальних схем і теорій. Тож виникає потреба у міждисциплінарному підході, який би об'єднав не лише різні галузі і напрямки філософії (історію філософії, етику, герменевтику, філософію діалогу, комунікативну філософію тощо), але й суміжні сфери гуманітарного знання (філософію, культурологію, соціальну психологію, «глибинну» гуманістичну психологію, релігієзнавство). Без систематизації наших уявлень щодо всіх різновидів нігілізму та його класифікації у межах міждисциплінарного підходу

досить важко говорити про реалістичні перспективи подолання цієї соціокультурної деструкції.

Граничний ступінь актуальності нігілістичної проблематики виявляється тоді, коли вона розглядається в контексті соціальної практики. Нігілізм має прямий вплив на об'єктивацію негативних сценаріїв суспільного розвитку, атомізацію соціуму, втрату ним солідарного начала, зростання деструктивних настроїв. Суспільство, що охоплене нігілістичною ідеологією, не здатне до поступального розвитку, воно не бачить своїх перспектив та позбавлене конструктивного цілепокладання.

Додаткової актуальності проблемі додає те, що вона виноситься на обговорення наукової спільноти в умовах дедалі більшої глобалізації, яка перетворилася в основний тренд сучасної цивілізації. Вплив глобалізаційних процесів зумовлює появу так званого нового нігілізму – «культури скасування» (cancel culture), що базується на запереченні класичних авторитетів та наративів, на яких тримається західна культура, а також нормотворчість загалом. Традиційні детермінанти і форми нігілізму знайшли втілення в роботах зарубіжних філософів, зокрема, таких класиків історико-філософської думки, як: М. Гайдеггер, Ф. Ніцше, А. Шопенгауер, О. Шпенглер, Ж.П. Сартр, А. Камю, Г. Гегель, І. Кант, Ж.-Ж. Руссо, Б. Паскаль, Р. Гвардіні, Вольтер, Ж. Деріда, Р. Мей, Р. Рорті, М. Бубер, М. Вебер, Е. Левінас, Е. Берн, А. Маслоу, та ін.; сучасних дослідників та коментаторів: Дж. Кемпбел, Н. Луман, С. Мадді, Ф. Кессиді, П. Слотердайк, К. Ізард, Р. Рорті, Д. Майерс, Д. Леонтьєв; вітчизняних мислителів: С. Возняк, А. Кравченко, Ю. Кулагін, О. Кундеревич, М. Ліпін, А. Морозов, Т. Лютий, Н. Прібиткова, М. Рогожа, І. Бузовський, В. Жадан та ін. Однак ті модифікації поняття нігілізму, що дедалі частіше виникають сьогодні, продовжують залишатися за межами наукового дискурсу. Це і зумовило написання цього дисертаційного дослідження.

**Об'єктом** дисертаційного дослідження є нігілізм як феномен європейської культури.

**Предметом** роботи виступає трансформація уявлень про нігілізм як світоглядної інтенції особистості в західній історико-культурній ретроспективі.

**Метою** роботи є дослідження сутності, причин і форм нігілізму, його світоглядних та історичних витоків, а також особливостей сучасного соціального нігілізму.

Реалізація поставленої мети передбачає виконання таких взаємопов'язаних **завдань**:

- Визначити основні теоретико-методологічні засади у дослідженні нігілізму як світоглядної інтенції та концепту;
- Виявити специфіку розуміння протонігілізму в світоглядних пошуках Античності і Середньовіччя;
- Проаналізувати особливості рецепції класичного нігілізму в добу європейського модерну;
- Обґрунтувати глибинні соціально-психологічні та екзистенційні витоки нігілізму як світоглядно-особистісної інтенції;
- Встановити особливості виявлення нігілістичного світорозуміння особистості в сучасній «культурі скасування».

**Методи дослідження.** Теоретичною основою роботи виступають сучасні і класичні дослідження в галузі філософії, а також дослідницька традиція герменевтичної філософії. Використані найважливіші загальнонаукові методи дослідження: абстрагування, класифікації, компаративний методи; логічні методи індукції та дедукції, а також аналітичний та синтетичний методи і метод екстраполяції. Також при вивченні феномену нігілізму у дослідженні ми будемо керуватися принципами конструктивізму, плюралізму інтерпретацій, релятивізму, об'єктивності, історизму. Сама специфіка предмету дослідження вимагає застосування міждисциплінарного підходу до його вивчення, який передбачає творче поєднання історичних, історико-культурних, культурологічних, психологічних і, нарешті, соціально-філософських підходів до вирішення окресленої проблеми. Разом з цим планується використання

наукових загальноприйнятих принципів системності та світоглядного плюралізму у вивченні та узагальненні джерельної бази дослідження.

### **Наукова новизна дослідження:**

У дисертаційному дослідженні специфіка нігілізму як світоглядно-особистісної інтенції розглянута на основі міждисциплінарного підходу, який дозволив виокремити глибинні духовно-екзистенційні витoki цього явища та дослідити його трансформації від ранніх протонігілістичних форм домодерної культури до сучасних проявів в культурі скасування. На основі здійсненого філософського аналізу нігілізму як феномену європейської культури визначено та сформульовано наступні теоретичні положення, які мають елемент наукової новизни і виносяться на захист:

### **Вперше:**

- Запропоновано авторську дефініцію концепту «нігілізму» як способу світорозуміння та самовизначення особистості, що передбачає теоретичне та практичне заперечення буття завдяки формуванню деструктивної щодо духовної основи особистості чи суспільства інтенційності. Нігілізм проявляється у переживаннях внутрішньої роздвоєності, самовідчуженні та онтологічній «закинутості», загальних екзистенційних напруженнях між сущим і належним (ідеальним), що прагне розрядження і компенсації в бунтівних практиках. Здійснено розрізнення нігілізму «першого» та «другого» порядку. Нігілізм першого порядку – стихійний, ірраціональний та деструктивний, характеризується формою метафізичного «заперечення заради заперечення», і тому не в змозі запропонувати послідовний і органічний розвиток особистості та суспільства. Нігілізм другого порядку – усвідомлений та певною мірою конструктивний, оскільки володіє цілепокладаючим та смислопокладаючим потенціалом. Такий нігілізм наближається до форми діалектичного подвійного заперечення, яке розуміється як необхідний атрибутивний момент боротьби «старого» із «новим» через переоцінку.

*В ході дисертаційного аналізу уточнено:*

- складний багаторівневий міждисциплінарний статус нігілізму як теоретичної проблеми, що знаходиться на стику філософії, релігієзнавства, культурології та глибинної гуманістичної психології. Обґрунтовано теоретико-методологічну необхідність розрізнення нігілізму та протонігілізму як різних етапів єдиного цілеспрямованого процесу заперечення метафізичних та етичних традиційних ціннісних ієрархій. Доведено, що заперечення значущості цих ієрархій для регламентації життя окремого індивіда чи суспільства є наслідком більш загальної ситуації відчуження особистості, яке в цілому можна трактувати як екзистенційну «мета-патологію»;

- специфіку протонігілістичних уявлень у світоглядних пошуках Античності та Середньовіччя та виявлено їхню амбівалентність. Проаналізовано, що, з одного боку, протонігілістичні уявлення у культурі Античності містяться у тих філософських проектах, які відкидають ідеалістично-метафізичні уявлення щодо вищої духовної реальності, що визначає порядок світобудови, його логос і телос. З іншого боку, сама метафізична традиція, що заперечує цінність земного життя заради вічності, також може розглядатися як нігілістична. В межах культури Середньовіччя релігійні єресі і феномен «куртуазного кохання» наділені протонігілістичними уявленнями в тій мірі, в якій вони кидають виклик авторитету Церкви, принципу соборності розуму та церковно-релігійним уявленням про соціальну нормативність, утверджуючи автономність суб'єкта, індивідуалізм і окремішність від соціального цілого;

- історичну логіку трансформації та розвитку нігілістичних уявлень в добу європейського модерну. Показано, що інтелектуально-духовне життя особистості Нового Часу формується в атмосфері культури сумніву та заперечення, негативної «свободи від», що у свою чергу призводить до деконструкції онтологічних та світоглядних установок, які регламентували суспільний світогляд у добу Середньовіччя та Ренесансу. Аргументовано, що заперечення як внутрішня енергія і рушійна сила нігілізму призводить до самозаперечення, адже якщо початково нігілізм виходить з антропоцентристської (суб'єкто-центристської) ідеї людини-титана, що



здійснює метафізичний бунт проти Бога, а відтак і проти створеного ним світу (романтична «втеча від світу»), то згодом відбувається деконструкція самого принципу антропоцентризму та суб'єктності, що виражається в феномені «онтологічної бездомності», запереченні будь-якого ціннісно-смислового центру світу, а відтак об'єктивних моральних ієрархій (ситуація постмодерну);

*Набуло подальшого обґрунтування:*

- Осмислення зв'язку між нігілізмом як світоглядною інтенцією та деякими сучасними соціальними практиками. Встановлено, що соціально-психологічними причинами негативних явищ ксенофобії та расизму є нігілістична «соціальна установка». Зазначається, що остання притаманна «нігілізму першого порядку» - емоційному, ірраціональному та деструктивному відношенню до соціальної дійсності загалом. Водночас обґрунтовано, що глибинною екзистенційною причиною нігілістичного світорозуміння є монологічна суб'єкт-об'єктна налаштованість мислення, в якій «Інший» постає для «Я» безособовим «Воно», незрозумілим і ворожим «Чужим», об'єктом страху, нетерпимості і бажання анігіляції;

- Аналіз протестних рухів сучасної культури скасування (BLM, MeToo, Woke) як таких, що відносяться до «нігілізму другого порядку», що дає можливість виділити в нігілістичному світогляді конструктивну складову боротьби проти культурної, расової, гендерної дискримінації. Така боротьба проти дискримінації розглядається крізь призму діалогічної суб'єкт-суб'єктної парадигми, що передбачає справедливість, толерантність, інклюзивність і рівноцінність Я та Іншого. Остоточну мету нігілістичних протестних рухів можна тлумачити як практичну реалізацію діалогічної парадигми мислення та самопоходання нігілізму.

**Практичне значення одержаних результатів дисертації.** Результати дослідження сприятимуть більш глибокому та повному розумінню сутності нігілізму як світоглядної інтенції, що робить істотний вплив на саме функціонування і перспективи розвитку сучасної цивілізації. Кризові явища, які пронизують різні сторони сучасного суспільно-політичного, культурного та

наукового життя, багато в чому зумовлені поширенням різних форм нігілістичного світогляду, в основі якого лежать певні принципи. Розкриття цих принципів може сприяти виробленню стратегій подолання нігілістичних чинників, що негативно впливають як в теоретичній, так і практичній сферах.

Разом з цим практична значущість роботи полягає в тому, що результати роботи можуть бути використані у читанні навчального курсу «Історія філософії», у розробці спецкурсів з проблематики нігілізму та спецкурсу «Концепції мислення у сучасній філософії».

**Апробація результатів дослідження.** Матеріали дисертації, її основні положення та висновки доповідались на міжнародних наукових конференціях: III Міжнародна наукової конференції студентів та молодих вчених «Травневі студії 2021: Історія, міжнародні відносини, філософія» (м. Вінниця, 23 квітня 2021р.); Міжнародна науково-практична конференція «Пріоритети розвитку суспільних наук у ХХІст.» (м. Одеса, 9-10 квітня 2021р.); на всеукраїнських наукових конференціях: Всеукраїнська науково-практична конференція «Соціологічні тренди ХХІ століття: теоретичний концепт та практика інновацій», (м. Київ, 29 листопада 2019р.); Всеукраїнська науково-практична конференція «Суспільно-політичні процеси в умовах пандемії: особливості та виклики» (м. Київ, 16 квітня 2021р.); IV Конгрес Соціологічної асоціації України «Трансформація соціальних інститутів в інформаційному суспільстві» (28-29 жовтня 2021р.)

**Публікації.** Основні наукові результати дисертації висвітлено у 4 статтях у виданнях, які входять до категорії «Б», як фахові за спеціальністю «Філософія».

**Структура та обсяг дисертації.** Структура дисертації обумовлена обраною темою, визначеними завданнями і логікою дослідження, складається зі вступу, трьох розділів, які містять вісім підрозділів, висновків та списку використаної літератури. Основний зміст дисертації викладено на 175 сторінках. Список використаних джерел – 204 найменування, загальний обсяг роботи – 204 сторінки.

## РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ НІГІЛІЗМУ

### 1.1. Міждисциплінарна методологія дослідження нігілізму як феномену культури

Нігілізм як феномен, що позначає певне ставлення особистості до суспільства, його норм і установок, не є чимось абсолютно новим, притаманним лише сучасному суспільству. Різні його форми і типи існували й раніше, причому як в європейській історії, так і в розвитку інших цивілізацій. При аналізі нігілізму слід звернути увагу на те, що його соціальна природа є складною, гетерогенною і багаторівневою, а її прояв у різних формах (моральній, правовій, естетичній та ін.) також є досить різним.

Пошук адекватної методології соціально-філософського дослідження нігілізму повинен враховувати широкий арсенал методів, серед яких можна виділити: герменевтичний метод, в якому розуміння ідей нігілізму нерозривно поєднано з їх історичною інтерпретацією; компаративний метод, що дозволив здійснити порівняльний аналіз різних культурно-історичних епох в історії європейської цивілізації; «метод генеалогії» (М. Фуко, А. Макінтаєр), завдяки якому можна простежити витoki класичного європейського нігілізму в протонігілізмі античності та середньовіччя; загальні методи і принципи діалектики, що дозволили побачити загальну логіку розвитку феномену нігілізму як «заперечення» і «зняття» старого, зокрема виокремити різні ступені нігілізму; загально-наукові методи аналізу і синтезу, індукції та дедукції, класифікації та абстрагування, що уможливили впорядкування та узагальнення великих масивів інформації у певну логічно несуперечливу концептуальну схему.

Зрозуміло, що саме дослідження має носити міждисциплінарний характер, можливість чого закладена в самій соціальній філософії, предметне поле якої певним чином перетинається із історією філософії, філософією права,

етикою, аксіологією, праксеологією. Крім власне філософських наук необхідно звертатися і до сфер суміжних гуманітарних наук - соціології, психології, культурології, що дозволить краще зрозуміти витоки і рушійні сили різних процесів, що обумовлюють світоглядні наративи окремої особи і суспільства в цілому.

У роботі ми виходимо з того, що об'єктивну реальність будь-якого культурного явища (в нашому випадку - об'єктивність нігілізму як явища європейської культури) можна пізнавати і розглядати в різних перспективах, ракурсах, застосовуючи різні концепції і навіть парадигми. Це стосується в тому числі й вибору різних концептуальних підходів до визначення специфіки пізнання взагалі. Тут нам би хотілося уникнути крайнощів класичної і некласичної теорій пізнання, і не абсолютизуючи жодну з них, спробувати поєднати їх. З одного боку, теоретичною передумовою вивчення будь-якого природного чи суспільного явища (в тому числі - й нігілізму) є теорія репрезентації, яка, у свою чергу, тісно пов'язана з теорією відображення і розумінням пізнання як уявлення [91, с. 88-98]. Тут слід коротко згадати, що в класичній парадигмі, пізнання розглядається як «зліпок об'єктивної дійсності», а істина є одна (ця лінія філософування сягає корінням платонівської концепції Єдиного-Блага). Р. Рорті у своїй роботі «Філософія і дзеркало природи» зазначає: «Класична теорія репрезентації і відповідний їй метод репрезентації означає, що пізнання постає як дзеркало природи, точна копія (репрезентація) того, що знаходиться за межами розуму і процесів мислення, і завдання вченого полягає в тому, щоб знайти найбільш точні репрезентації» [167, с. 23]. Отже, пізнання є відображенням, і відповідно, строга наука оцінює і ділить знання на ті області, які репрезентують реальність краще, гірше, або зовсім не репрезентують її всупереч своїм претензіям. Але говорячи про гуманітарну науку, «науку про культуру», Рорті пише, що у ній переглядаються поняття строгості і науковості, які характерні для «наук про природу» [167, с. 32].

Отже, поступово виникає некласична теорія пізнання, в якій постулюється плюралізм істини, а отже заперечується «монополія на істину»

[146]. В неklasичній парадигмі, пізнання - «скоріше не зліпок, а спосіб взаємодії з дійсністю» [146]. Таким чином, досліджуючи сферу культури взагалі, вивчаючи нігілізм як культурний феномен у межах неklasичного плюралістичного підходу, ми не лише репрезентуємо об'єктивну дійсність, але й конструємо те, що ми називаємо «дійсністю».

На перший погляд здається, що обидві теорії (klasична і неklasична) є взаємовиключеними. Однак, існують певні точки перетину між ними. Якоюсь мірою вони можуть доповнювати одна іншу, що буде корисним у нашому дисертаційному дослідженні. В даному випадку ми спираємося на ідеї Л. Мікешиної. Ця вчена справедливо зазначає, що раніше (в часи СРСР) теорія відображення-репрезентації була включена в певну світоглядно-ідеологічну схему, а постулат «пізнання є відображенням» розглядався в контексті основного питання філософії про те, що первинно: буття чи свідомість? Тобто у вітчизняній науці довгий час теорія відображення мала чітко виражену ідеологічну основу. Сьогодні, у зв'язку з відмовою від ідеології, в плюралістичному демократичному світі, як пише дослідниця, *буквальне* трактування пізнання як безпосереднього отримання «копії», «зліпку», образу реального світу є проблематичним. Однак, водночас не можна сказати, що теорія репрезентації дискредитувала себе в науковому плані. Вона просто очистилася від ідеологічних нашарувань. Наука (і філософія) не відмовляється взагалі від теорії репрезентації, проте в деяких аспектах суттєво її доповнює: «Досить узагальнене, метафоричне поняття відображення фіксує скоріше кінцевий результат, ніж операційну сторону пізнавальної діяльності, упускаючи багато інших чинників пізнавального процесу, такі як соціокультурні передумови знання, особливості індивідуального та колективного досвіду тощо [Цит. за: 14, с. 87].

Не заперечуючи в цілому евристичної значущості теорії відображення-репрезентації, яка базується на дзеркальній метафорі свідомості, і в той же час не абсолютизуючи її, у своїй дисертаційній роботі ми вважаємо за необхідне доповнити репрезентацію іншими пізнавальними прийомами, такими як

історична реконструкція, деконструкція, редукція, інтерпретація тощо. Так, наприклад, послідовно досліджуючи нігілізм крізь призму історико-філософського аналізу в різні культурно-історичні періоди, доволі віддалені від нас у часі, ми не лише репрезентуємо (відтворюємо) об'єктивно існуючі форми нігілістичної свідомості, але неминуче змушені вдаватися до методу культурно-історичної реконструкції. Досліджуючи наративи і міфологеми того чи іншого історичного періоду, ми також використовуємо прийом їх критичного осмислення, «деконструкції» (Ж. Деріда). Аналізуючи європейську культуру в цілому, генералізуючи певні тенденції епохи, але не маючи можливості (за браком місця) детально розкривати її в усіх проявах, ми застосовуємо метод редукції, зводячи історію культури до «історії ідей», духовної історії, а ще конкретніше - до європейської історії філософії.

Нарешті, підходимо до основного пізнавального прийому – інтепретації. На сучасному етапі розвитку гуманітарної науки стає ясно, що хоча ми й репрезентуємо дійсність в певних теоретичних схемах, але жодні репрезентації не можуть бути вичерпні, тому існування «чистих даних», «атомарних фактів» (Л. Вітгенштейн), з яких будується людське знання, неможливо. Адже наші уявлення (в даному випадку - уявлення про нігілізм як культурне явище) залежать від більш широкого контексту, зокрема від нашої картини світу. Як зазначає М. Гайдеггер, говорячи про новоєвропейську теорію пізнання, «людина не стільки вдивляється в суще, скільки уявляє собі картину сущого» [122, с. 122]. Саме ця картина світу стає досліджуваною, інтерпретованою репрезентацією цього сущого. У пізнанні, згідно з Гайдеггером, перетинаються два процеси: світ перетворюється на поставлений перед особистістю предмет (об'єкт), а особистість стає суб'єктом, репрезентантом, яка розуміє свою позицію як світогляд, як уявлення картини світу. Тут можна додати, що філософське розуміння і оцінка тих чи інших культурних явищ (у нашому випадку – явища нігілізму) багато в чому обумовлена панівною картиною світу в даній культурно-історичній епосі на даному відрізку часу. Тому будь-яка репрезентація завжди носить історичний характер.

У дисертаційній роботі ми поділяємо позицію М. Гайдеггера, який в роботі «Буття і час» пише, що «репрезентація - це завжди інтерпретація, певний результат рефлексивної і розуміючої діяльності» [120, с. 221]. Інакше кажучи, пізнання не може бути абсолютно точною репрезентацією об'єктивного світу, а висловлювання і думки про світ повинні розглядатися як відповідності не тільки з цим світом, але і з іншими думками. З цього логічно випливає, що наступною теоретичною передумовою нашої дисертаційної роботи є герменевтичний принцип «розуміння є інтерпретація» [120; 121]. Інтерпретації нігілізму в античності, середньовіччі, в епоху Просвітництва, романтизму і так далі залежать від тих картин світу, які панували у відповідні епохи.

Отже, важливе місце серед методологічних принципів і основ дисертаційного дослідження повинна займати філософська герменевтика, бо природа нігілізму пов'язана з певним розумінням світу і саморозумінням (наприклад, вибором власної світоглядної позиції). Пізнавальні та пояснювальні ресурси герменевтики дозволяють розуміти сенс позиції Іншого; інтерпретувати наміри, джерела і рушійні сили нігілістичного ставлення до миру. Дослідник Е.Н. Шульга зазначає: «герменевтика, яка почала своє існування як мистецтво тлумачення, перекладу та інтерпретації текстів, трансформувалася в інтуїтивістську філософію розуміння. Кожен об'єкт світу для філософа-герменевтика опинився в певному сенсі «текстом», а філософське осмислення його різноманіття що розвивається, звелось до інтуїтивного занурення в феномен «розуміння» [Цит. за: 23, с. 156.]. З цієї тези логічно випливає, що нігілізм в європейській культурі також можна розуміти як «текст», що потребує певних герменевтичних процедур пояснення та інтерпретації, зокрема застосування «герменевтичного кола розуміння». У цьому герменевтичному колі «загальне-одиничне-загальне» загальні уявлення про нігілізм, що панують в культурі, уточнюються і переосмислюються через пізнання одиничних проявів нігілізму на практиці.

Фундаментальною підставою застосування герменевтичної методології є онтологія унікального. «Одиничне в гуманітарному знанні набуває статусу

унікального. І випадкове перестає бути несуттєвим, а перетворюється на подію, випадок набуває доленосного значення. Для того, щоб зрозуміти логіку гуманітарного знання, необхідно побачити тут особливу роль часу, тоді як у природознавстві ми виявляємо логіку простору» [Цит. за: 48, с. 81]. Герменевтика дає можливість зрозуміти діалектику унікального і універсального в нігілізмі як історичному феномені, і не зводити все до узагальнень і «мертвих схем».

Слід також зазначити, що в сучасній герменевтиці піддані критиці поняття «привілейованих репрезентацій» (У.Куайн) і ідея аподиктичної (самоочевидної) істини. Як справедливо зазначає Р.Рорті, наслідком критики теорії репрезентації стало не її повне відкидання, а «більш глибоке розуміння самої природи пізнання, що не зводиться до знаходження єдино точних і правильних, автоматично і безвідповідально застосовуваних репрезентацій» [167, с. 88]. Таке більш глибоке розуміння процесу пізнання передбачає визнання фундаментальної моральної відповідальності особистості, яка пізнає, репрезентує й інтерпретує світ в моральних категоріях. Можна розвинути думку Р. Рорті, що в ситуації «пост-некласичної науки» пізнання не може бути ціннісно нейтральним. Тобто, в будь-якому дослідженні повинна простежуватися етична позиція вченого, його академічна сумлінність і відповідальність за результат дослідження. Тому, досліджуючи нігілізм у культурі як об'єктивно існуючий факт, не порушуючи загальнонаукового принципу об'єктивності і незаангажованості, ми в той же самий час повинні давати етичну оцінку нігілістичним вченням з точки зору існування (збереження та дотримання) універсальних моральних цінностей, в тому числі невід'ємних прав і свобод особистості, природного права тощо.

Відзначимо також внесок Дж. Ваттімо щодо демонстрації взаємозв'язку між герменевтикою та нігілізмом. Згідно з його точкою зору – герменевтика постає свого роду спільною мовою для західної культури. Автор трактує герменевтику як мета-теорію інтерпретаційної гри, яка є філософською відповіддю на те, що історію буття розглядають як розгортання нігілізму [190,



с. 44]. Для такої герменевтики не існує істини як фундаментальної структури буття – лише правда та досвід правди, який постає як внутрішня інтерпретація чи артикуляція. Таким чином, герменевтика відбувається у світі, в якому смисли стають прозорими та дисперсивними, і який можна найяскравіше охарактеризувати цитатою Ніцше «Не існує фактів, а лише інтерпретації» [44, с. 90].

В цілому можна сказати, що, незважаючи на існуючу критику, класична концепція, яка заснована на розумінні істини як відповідності дійсності і пояснює пізнання як репрезентацію-відображення, залишається релевантною. В дисертаційній роботі ми дотримуємося саме цієї концепції репрезентації, в той же час розуміючи і усвідомлюючи, що поняття репрезентації як методу і конкретної пізнавальної процедури сьогодні переосмислюється і вимагає доповнення у зв'язку з появою та усвідомленням у філософії таких ключових епістемологічних та герменевтичних принципів, як *конструктивізм, плюралізм інтерпретацій, релятивність, історичність*. Ці вищезгадані принципи були покладені нами в основу даного дослідження.

Репрезентація не суперечить ідеї конструювання об'єкта пізнання, оскільки «фактично предмети пізнання створюються, конструюються в діяльності з предметами-посередниками» [103, с. 14]. Принцип *конструктивізму* став підставою і нашого дисертаційного дослідження, оскільки нігілізм, як цілісне явище, конструюється з різних часових герменевтичних горизонтів розуміння.

Слід пригадати, що ідеї конструктивізму як напряму філософської та методологічної думки сходять до вчення І. Канта, згідно з яким суб'єкт у своїй пізнавальній діяльності конструює реальність, а не просто пасивно її спостерігає [22]. У ХХ столітті саме ця сторона вчення Канта була переосмислена в контексті нових знань про світ і особистість, а також з урахуванням предметного простору природничих і соціально-гуманітарних наук, що значно змінився. Актуалізації конструктивістського погляду на пізнання сприяв і активний розвиток некласичної науки, об'єктом якої є

людиновимірні системи. «Некласичність» сучасної ситуації, - пише В.С. Швирьов, - визначається виходом проектно-конструктивної наукової свідомості за рамки об'єктної картини світу, необхідністю його переходу в сферу людиновимірної предметності» [Цит. за: 50, с. 65]. Ця сфера, на думку Швирьова, поряд з об'єктом як таким, включає в себе і «сферу людської життєдіяльності, прийняття-рішень», ефективність яких не може бути оцінена поза самопізнанням, самосвідомістю та іншими складовими комунікативної раціональності [50, с. 66-67].

З точки зору конструктивізму, соціальна реальність, соціальні відносини конструюються в процесі повсякденної життєдіяльності. Основним джерелом появи соціальних відносин тут виступає сам феномен комунікації, що продукує значення і смисли, відповідно до яких і будується міжіндивідуальна і групова взаємодія. Що ж стосується нашої роботи, то конструктивістський підхід до розуміння нігілізму дозволяє побачити, що окрема особа з нігілістичною установкою, яка відкидає усталені норми, а також ціле суспільство, що характеризується нігілістичними процесами відчуження і «аномії» (Е. Дюркгейм) – це продукт соціальних відносин, основою яких є певні форми комунікацій, в яких ідеї заперечення, протесту, бунту отримують свій смисл і соціальну значущість та цінність. З написаного вище можна зробити висновок про те, що при аналізі різних соціальних явищ, пов'язаних з аксіологічним ставленням до світу, оціночними судженнями і, зокрема, з нігілістичним запереченням норм і цінностей, необхідно застосовувати стратегію комунікативного конструктивізму, поза яким неможливо зрозуміти власне соціальний зміст цих дій і цих заперечень.

Наступний методологічний принцип нашої дисертації - *плюралізм*. Він передбачає «не-єдність» істини, множинність реальностей і світів. Плюралізм може реалізовуватися в пізнанні, зокрема, «через різноманітність канонів і норм репрезентації, зміни типів моделей-репрезентантів, їх конкуренції, як і в різноманітності символічних мов науки, понятійних схем, що також виконують

роль посередників» [103, с. 91]. Стосовно нашої дисертації плюралізм означає множинність можливих інтерпретацій нігілізму як культурного явища.

Наступний принцип - це відносність, *релятивність* репрезентації, її форм, канонів, оскільки вона є фактом культури, має історію і контекст. На історичний контекст розгляду феномену нігілізму накладається «система координат» самого суб'єкта-дослідника, який знаходиться в своєму культурно-історичному контексті, і аналізує минуле «з висоти свого часу» (Х.Ортега-і-Гассет). Всі репрезентації несуть на собі дух школи, парадигми, наукової спільноти, до якої належить дослідник. Таким чином, об'єктивні процеси трансформації уявлень про нігілізм в європейській культурі і зокрема в історії європейської філософії, які є об'єктами нашого дисертаційного аналізу, постають в даному науковому дослідженні в різних формах, що забезпечує багаторівневість і панорамність знань.

І нарешті, останній принцип, що логічно випливає з релятивізму - принцип *історичності*. Вище ми говорили про те, що всяке пізнання та інтерпретації залежать від панівної картини світу в дану конкретну культурно-історичну епоху, а отже історично. Ми також говорили, що герменевтичні процедури інтерпретації явищ історії та культури націлені на одиничне і унікальне. Однак і історичність, і одиничне, і унікальне також не є абсолютними. Їхньою зворотною стороною (діалектичною протилежністю) є універсальні інваріанти, константи, завдяки яким людська культура продовжує своє існування і не зникає у вирі історії. Це дозволяє простежувати певну спадковість в культурі, її сутнісні характеристики.

Хоча основи для розуміння нігілізму були закладені в давньогрецькій філософії, однак зрозуміло, що античний нігіліст, як носій нігілістичної установки, далеко не ідентичний з новоєвропейським нігілістом, через те що сама «антична особистість», її спосіб та горизонт мислення, її розуміння та саморозуміння, світобачення та система цінностей мають віддалену схожість з тим знайомим нам образом особистості, який сформувався за останні 300-400 років, з початком модерної доби. Пунктирно позначимо те, скількох

метаморфоз зазнало поняття «особистість» за майже двохтисячолітній період існування європейської культури, і тоді нам стане яснішою трансформація розуміння нігілізму в європейській культурі. Отже, особистість в історії європейської культури розглядалась як:

- частина Космосу, мікрокосм; істота, що володіє розумом для того, щоб вести добродієсне життя і досягти стану щастя, блаженства, безпристрасності (Античність);
- творіння Боже, його трансцендентальний образ, наділений духом, удосконалюючи який в ході аскетичних практик можна досягти богоуподібнення, а відтак вічного спасіння (Середньовіччя);
- творець-деміург, титан, що виборює право на насолоду і задоволення земних потреб, наділений від природи рівністю, безмежними здатностями до пізнання, самовдосконалення і творчості; володар природи і творець нового справедливого суспільного ладу, побудованого на раціональних засадах (гуманізм Відродження і Просвітництва);
- точка перетину дискурсивних практик, наративів, свідомих стратегій та несвідомих бажань, що позбавлена субстанціального центру у вигляді суб'єктності (Постмодерн).

Отже, ми бачимо, що сучасні критерії до визначення сутності будь-якого соціального і культурного явища не завжди працюють в інших історичних періодах. Таким чином це підводить нас, з одного боку, до методологічного *принципу історизму* - тобто принципу пізнання речей та явищ в їх становленні і розвитку. Впродовж розвитку європейської цивілізації змінювався соціально-історичний контекст, а відтак і герменевтичний горизонт інтерпретації понять, започаткованих Античністю, і цей контекст доповнював, змінював, а інколи повністю трансформував початковий зміст понять. Втім, ризикнемо стверджувати, що деякі базові поняття попри часові нашарування смислів та інтерпретацій зберегли свою основу, і саме завдяки їй розумінню можна збагнути подальші семантичні трансформації. Отже, з іншого боку, попри розбіжності, спадковість у розуміннях та інтерпретаціях, а відтак і смисловий

місток через прірву часів зберігаються. В протилежному випадку сьогодні ми би не мали ключа до розуміння античної філософії чи давньогрецьких поем «Іліада» та «Одісея», ми не могли б (і не мали би права) називати культуру Давньої Греції колискою європейської культури, та й взагалі будь-яка наша апеляція до «європейського духу», до основ «європейськості» була б неможливою. Таким чином, ми виходимо з того, що історизм діалектично поєднаний із *універсалізмом*, що «спільний знаменник» європейської культури, універсальний культурний код європейської цивілізації існують. Більш того, з нашої точки зору, однією з складових «європейськості» є, з нашої точки зору, як раз нігілізм, який існував спочатку у ранніх протонігілістичних формах (про які ми будемо говорити в наступному розділі роботи), і вже згодом набув повноти концептуального оформлення.

Окресливши основні теоретичні підходи (репрезентація та інтерпретація) та методологічні принципи (плюралізм, конструктивізм, релятивізм, історизм), на яких побудована дисертація, необхідно сказати й про саму стратегію дослідження, що носить міждисциплінарний характер. При застосовуванні міждисциплінарного підходу до вивчення соціальної природи нігілізму, необхідно пам'ятати, що при зверненні до суміжних дисциплін змінюється предметний простір дослідження, методологія та мова опису. Дослідник Н.С. Розов застерігає, що в соціальних науках під виглядом міждисциплінарності часто відбуваються негативні процеси, які він називає «дисциплінарним імперіалізмом» [Цит. за: 51, с. 135]. Під дисциплінарним імперіалізмом Розов розуміє прагнення одних наук поширити свої методологічні стандарти на предметні поля інших. Наприклад, коли економісти нав'язують свої методи і концептуальні схеми - соціологам, прагнучи перетворити тим самим соціологію на розділ економічної науки. Соціологія, у свою чергу, не раз вже робила схожі замаху на такі галузі знання як історія, філософія, психологія. Однак, справжня міждисциплінарність – це не «імперіалістичні війни», а «рівноправна співпраця з повагою до суверенітету і незалежності кожної соціальної науки» [Цит. за: 51, с. 34]. Ця рівноправна співпраця ґрунтується на принципі плюралістичності,

про який йшлося вище. Відповідно і в аналізі явища нігілізму, що вимагає залучення методів міждисциплінарного дослідження, необхідно керуватися тими проектами об'єднання наук, які відкривають нові можливості в розумінні феномену, що вивчається, без «міждисциплінарного імперіалізму». Теоретичною базою для організації міждисциплінарного дослідження повинна залишатися філософія як найбільш інтегральна наука.

Міждисциплінарний підхід дозволяє побачити нігілізм як багаторівневе та багатовимірне поняття, розкрити у нігілізмі, поряд із соціальним змістом, емоційно-психологічні, аксіологічні, морально-екзистенційні мотиви. Це означає, що нігілізм як проблема лежить на перетині різних дисциплін: не лише філософських (етики, естетики, історії культури, культурології), але й ширше гуманітарних (гуманістичної психології, психолінгвістики тощо). Один з яскравих прикладів того, як може бути застосований міждисциплінарний підхід, - це стик філософії екзистенціалізму та гуманістичної психології. Саме на цьому стику нігілізм постає як комплексний і складний феномен, що може бути описаний через низку понять: «смилова сфера», «життєвий сценарій» (Е. Берн), «внутрішня логіка дій» (Д. Леонтьєв), смисловтрата або екзистенційна фрустрація (В. Франкл), відчуження (К. Маркс, Е. Фромм), «метапатологія» (А. Маслоу). Розберемо ці поняття детальніше.

У кожної особистості є власна смислова сфера. «Смилова сфера особистості - це особливим чином організована сукупність смислових утворень (структур) і зв'язків між ними, яка забезпечує смислову регуляцію цілісної життєдіяльності суб'єкта у всіх її аспектах» [133, с. 42]. Смилова сфера особистості – це внутрішній світ особистості, в якому вона ставить питання про сенс і цінність себе та навколишнього світу. Збереження і розвиток цієї смислової сфери є важливим екзистенційним і моральним завданням, яке кожна особистість ставить перед собою, вирішує самостійно і несе за своє рішення персональну відповідальність. Видатний австрійський мислитель В.Франкл стверджує, що проблема сенсу або його відсутності, успішна або неуспішна реалізація «волі до сенсу» - центральна проблема людини. І від її вирішення

залежить все існування особистості [61, с. 66]. Духовна хвороба нашого часу - це екзистенційний вакуум, смислоутрата, яка безпосередньо пов'язана з феноменом нігілізму.

Далі можемо продовжити, що смислова сфера особистості як логічний зв'язок смислових структур забезпечується і реалізується через певний «життєвий сценарій». Поняття «життєвий сценарій» було введено в науку Еріком Берном. Сценарій життя, по Берну, - «життєвий план, що постійно розгортається, формується в ранньому дитинстві під впливом батьків. Цей сценарій містить встановлені традиції і очікування для кожного члена сім'ї, які успішно передаються з покоління в покоління. Отримавши припис батьків, дитина приймає психологічні позиції і встановлює ролі, необхідні для здійснення своєї життєвої драми» [3, с. 32]. Не вдаючись у подробиці концепції Е.Берна, зазначимо, що основною характеристикою життєвого сценарію є його повторюваність, що проявляється у відтворюваності життя, міжособистісних відносин як на рівні особистої історії, так і на рівні історії інших членів роду. Таким чином, сценарії, як стверджує Берн, діють протягом усього життя людини. Вони засновані на рішеннях, прийнятих у дитинстві, і на батьківському програмуванні [3, с. 121].

Переводячи психологічну термінологію в більш звичне філософське русло, можна сказати, що життєвий сценарій як сукупність установок, традицій, очікувань і т. д. є частиною етосу людини, тобто її характеру і «моральної системи координат» (Ч. Тейлор). Зауваження Е.Берна про те, що життєвий сценарій відтворюється протягом усього життя, цілком корелюється з думкою Геракліта про те, що «етос людини - її доля», [Цит. за: 137, с. 221]. З нашої точки зору, нігілізм як світогляд можна розглядати як реалізацію певного життєвого сценарію, певних психологічних і цінностей установок, закладених в сім'ї. Одним з варіантів розвитку/розгортання цього сценарію, може бути смислоутрата, екзистенційний «збій», тобто порушення смислової зв'язаності світу. Саме через цю смисловтрату формується нігілістичний світогляд. Для того, щоб краще зрозуміти, в чому полягає цей збій життєвого сценарію,

необхідно згадати концепцію ще одного дослідника, який працює на стику психологічної та філософської проблематики, а саме - концепцію Д.А. Леонтьєва, викладену в його роботі «Психологія сенсу».

На думку Леонтьєва, поведінка кожної особи, її життєвий сценарій будується на певній внутрішній логіці дій. Чому люди роблять те, що вони роблять? Це ключове питання психології особистості, яке порушує Леонтьєв у загальному поведінковому контексті, може стати відправною точкою філософського дослідження природи нігілізму в нашій роботі. Згідно з Леонтьєвим, можливі щонайменше шість відповідей на питання «чому?», які визначають шість різних систем відносин особистості зі світом і, відповідно, шість різних систем регуляції поведінки, життя людини в світі. Характерним є те, що дослідник виділяє цілий комплекс логіки дій, пов'язаних із зайняттям певної позиції, в тому числі в якості однієї з можливих – нігілістичної [133, с. 124].

Перша логіка, згідно з концепцією Леонтьєва, це логіка задоволення потреб. Друга являє собою логіку реагування на стимул. Третя - логіка схильностей. Четверта найбільш релевантна предмету даного дослідження - нігілізму. Леонтьєв називає її логікою соціальної нормативності або логікою соціальних очікувань, джерелом яких у свідомості суб'єкта виступають ті чи інші групи, значущі з точки зору цього суб'єкта. П'ята і шоста логіки дій пов'язані з глибинними слоями людської екзистенції. У їхніх рамках індивід представляє себе як особистість, так як звертається до цінностей і до вільного вибору. Ці логіки отримують назву логіки сенсу (логіки життєвої необхідності) і, нарешті, логіки вільного вибору.

Дана операціоналізація логіки дії дозволяє позначити логічну основу і загальні контури для аналізу нігілізму як соціального феномену. Немає жодних сумнівів у тому, що у перших трьох логіках дії тут спостерігається нехтування соціальними нормами в ім'я примітивного прагнення до володіння благами, відмова від вищого во ім'я нижчого. Зовсім не такий смисл міститься у четвертій логіці - логіці соціальної нормативності. Опиняючись у середовищі



соціальних моральних і правових норм, особистість стає частиною громадського порядку і від того, наскільки вона приймає норми, слідує їм у своїх діях, залежить міцність і ефективність даного порядку. Саме цією логікою можна пояснити усвідомлене прийняття або неприйняття соціальних норм, тобто саме на цьому рівні зароджується нігілізм як психологічний феномен.

Логіка сенсу або логіка життєвої необхідності - це дії, детерміновані цінностями. Можна стверджувати, що людина є особистістю в тій мірі, в якій її життя визначається саме цією логікою. «Перші три системи регуляції діяльності не потребують уявлення про світ в цілому. Дія ж, що орієнтується на сенс - це дія, яка орієнтується на всю систему взаємовідносин зі світом загалом» [133, с. 155-156].

На рівні двох логік (логіки соціальної нормативності і логіки сенсу) людська здатність приймати або не приймати існуючий соціальний порядок з його цінностями, нормами, традиціями і правилами, виглядає як неусвідомлена реакція на труднощі, що відчуваються індивідом при досягненні власних цілей. Ці труднощі подекуди переростають в серйозну екзистенційну проблему смисловтрати. З цієї точки зору, нігілізм – прямий результат смисловтрати, або «екзистенційного вакууму» [61]. Ця смисловтрата є, на наш погляд, одним з можливих варіантів життєвого сценарію особистості.

У роботі «Смислоутрата і відчуження» Д. Леонтьєв визначає сенсоутрату як «переживання порожнечі і безглуздості життя, що проявляється в різних ситуаціях» [133, с. 129]. Основними характеристиками сенсоутрати є:

- 1) Переважаюче почуття нудьги, незадоволеності життям, негативний емоційний фон;
- 2) Втрата переживання суб'єктивної значущості намірів, цілей і видів діяльності, які планує або здійснює індивід;
- 3) Відсутність чітких свідомих уявлень про мету власного життя, коли наміри не переходять у конкретні цілі, а цілі обмежуються короткостроковою часовою перспективою і не утворюють ієрархії;

4) Звуження широти кола мотивів, здійснюваних індивідом у діяльності, а також ступеня їх ієрархізації, що призводить до фрагментації діяльності.

Тепер постає питання: як пов'язані між собою сенсовтрата і нігілізм? В стані смислоутрати відбувається формування переконань, що відображають неможливість сенсу або його реалізації. Цінності не рефлексуються або розглядаються як абстрактні, відірвані від змісту життя, нездатні мотивувати особу до реальних вчинків. Людина, якій властиві перелічені ознаки, життєдіяльність якої не орієнтована на смисли і цінності, а цілком зводиться до задоволення потреб/інстинктів, реагування на зовнішні стимули, переживає стан «екзистенційної фрустрації». Згідно з В. Франклом, така фрустрація може призводити до виникнення невротичної симптоматики. Ноогенний невроз може проявлятися у формах алкоголізму, депресії, нав'язливості, девіантної поведінки, гіпертрофованої сексуальності або безрозсудливості, у всіх цих випадках поєднуючись з блокованою волею до сенсу [203]. Серед інших неспецифічних наслідків екзистенційної фрустрації можна назвати такі прояви дезадаптації як неврози, суїциди, алкогольна та наркотична залежність. З нашої точки зору, наслідком екзистенційної фрустрації можна також назвати і нігілістичний світогляд.

З феноменом смислоутрати, описаним В. Франклом, перетинається поняття «метапатологій», введене А. Маслоу: «якщо немає цінностей, що керують життям, то можна не бути невротиком, але тим не менш страждати від когнітивних і духовних розладів, оскільки певною мірою зв'язок з дійсністю спотворений і порушений» [144, с. 361]. До списку «загальних метапатологій», виділених А. Маслоу, входять відчуження, аномія, втрата сенсу, втрата смаку до життя, десакралізація життя, бажання смерті, почуття власної марності, відсутність відчуття свободи волі, цинізм, нігілізм, вандалізм, відчуження від інших людей та ін.

Говорячи про відчуження як основну «метапатологію» (А. Маслоу) або «моральної хвороби» [144], неважко далі перейти до проблеми нігілізму.

Дослідник С. Мадді виділяє чотири форми, в яких проявляється «екзистенційна хвороба відчуження» [141]:

1) Вегетативність - нездатність повірити в істину, важливість або цінність будь-якої реально здійснюваної або уявної діяльності. Вегетативність, на думку С.Мадді, є найбільш важкою формою екзистенційної хвороби.

2) Безсилля - втрата особистістю віри в свою здатність впливати на життєві ситуації, однак, при збереженні відчуття їх важливості, що дозволяє вважати безсилля менш серйозною формою екзистенційної хвороби, ніж вегетативність.

3) Нігілізм - переконання у відсутності сенсу і активність, спрямована на його утвердження шляхом зайняття деструктивної позиції. Ця форма екзистенційної хвороби включає в себе переживання деякого сенсу - нехай це і парадоксальний, анти-смысл. На думку Мадді, нігілізм менш серйозна форма екзистенційної недуги, ніж вегетативність і безсилля.

4) Авантюризм (С. Мадді також вживає термін «crusadership», від англ. слова - хрестоносець) - компульсивний пошук життєвості, залученості в небезпечних, екстремальних видах діяльності, в силу переживання безглуздості повсякденного життя. Ця форма екзистенційної недуги є найменш серйозною, оскільки пов'язана з активністю, пошуком нових відчуттів.

Під час аналізу чотирьох форм відчуження, виділених С. Мадді [141], звернемо увагу на схожість описаної ним симптоматики вегетативності з симптомами «екзистенційного вакууму», описаними В. Франклом. В обох випадках мова йде про апатію і нудьгу, які є наслідками втрати переживання осмисленості. Однак концепція С. Мадді виявляється дещо більш широкою і розгорнутою, ніж уявлення В. Франкла, оскільки включає в себе безсилля і нігілізм як особливі форми екзистенційної недуги. «У термінах В. Франкла, безсилля відображає неготовність до здійснення сенсу, без чого, незважаючи на готовність і здатність виявити сенс, людина буде відчувати стан смислоутрати. Нігілізм представляє собою зворотний варіант, коли в ситуації неготовності до виявлення власного сенсу людиною здійснюється негативний смысл» [133, с.

109]. Підкреслимо, що нігілізм, безсилля і вегетативність входять і в список метапатологій, запропонований А. Маслоу (1999). У свою чергу, концепція С. Мадді спирається на роботи Е. Фромма («Мати чи бути?», «Марксова концепція людини», «Втеча від свободи» та ін.), в яких розкрито сутнісний взаємозв'язок різних проявів відчуження.

Підбиваючи підсумок, можна сказати, що в традиції гуманістичної та екзистенційної психології нігілізм розглядається як моральна хвороба, метапатологія, відхилення. При цьому нігілізм - це окремий випадок прояву більш широкої і багаторівневої екзистенційної проблеми відчуження. Поняття відчуження характеризує ситуацію взаємодії людини зі світом в її онтологічному аспекті. Мова йде про «розпад зовнішніх і внутрішніх зв'язків у структурі життєвого світу особистості, що поєднують життя індивіда з більш широкими контекстами світу, суспільства, інших людей і сфери трансцендентного, а також скріплюють її в єдине ціле, тобто розпад її зв'язаності і зв'язковості» [133]. Д.А. Леонтьєв вживає термін «сміслові відчуження», щоб більш виразно позначити нетрадиційний контекст вживання цього поняття [133, с. 99].

У контексті нашої роботи нам видається важливим позначити нігілізм як розпад смислових зв'язків, і взяти це положення за точку відліку подальшого дослідження. В основі нігілістичного заперечення соціальних норм і цінностей лежить відчуження індивіда від соціальних інститутів, соціальної структури, в силу чого соціальні норми і цінності і сприймаються як чужі і ворожі. Відчуження означає, що сприйняття світу і навіть себе самого відбувається пасивно, розірвано, у відриві суб'єкта від об'єкта. «Відчуження є такий суспільний, соціокультурний зв'язок між індивідуумами, який вийшов з-під їх контролю і став самотійною, пануючою над ними силою» [79, с. 32].

Нігілізм пов'язаний не просто з запереченням цінностей, а з запереченням відчужених цінностей і відчужених норм. Нігілістична дія є проявом відчуженої діяльності, нігілістична свідомість - найбільш радикальним варіантом відчуженої свідомості. У нігілізмі, як і у відчуженні, знаходить своє

вираження протиріччя між творчим потенціалом людської діяльності та об'єктивованими формами культури і суспільства.

Крім загального смислового відчуження, що стосується життєдіяльності в цілому, можна говорити про смислове відчуження, що проявляється в окремих сферах життя або окремих видах діяльності. Відповідно можна говорити і про різні рівні прояву нігілізму - моральний, правовий, політичний, релігійний, естетичний і так далі.

Іншим прикладом міждисциплінарної методології при дослідженні феномену нігілізму може бути стик соціальної філософії і практичної (комунікативної) філософії. Важливим аспектом методологічних і теоретичних підстав дослідження нігілізму є концептуалізація соціальної реальності на основі базових понять теорії соціальної комунікації. В сучасному світі існують дуже багато протестних рухів, які є наслідком нігілістичної світоглядної установки. Їх природу можна аналізувати з точки зору комунікативної теорії (Ю. Габермас, Д. Серль, Н. Луман). Зв'язок нігілізму з теорією комунікації стане очевидним, якщо подивитися на нігілізм як на комунікативний акт. Такий розгляд нігілізму дозволяє краще зрозуміти його соціальні та антропологічні передумови, джерела і рушійні сили.

Комунікація як символічний обмін являє собою особливий феномен. Як зазначає Н. Луман, життя, свідомість і комунікація - це породження соціального життя [138]. Для Ю. Габермаса комунікація - універсальна характеристика соціальної реальності. У своїх роботах він активно використовує поняття «комунікативної дії» і «комунікативної раціональності» [114]. Комунікативна дія спрямована на досягнення розуміння, тоді як інструментальна або цілераціональна дія орієнтована телеологічно, на досягнення успіху. Ідеалом для Габермаса виступає комунікативний розум (комунікативна раціональність), який повинен забезпечувати раціональну комунікативну дію, і звільняти індивіда від чужих йому «медіа, влади і грошей», які керують інструментально-орієнтованими системами господарства та адміністрування. «Раціональна комунікація згідно Габермаса - це, по суті, ідеальна наукова дискусія (дискурс)

з рівними шансами на участь і право ініціювати обговорення, на визнання різних інтепретацій і аргументацій, на свободу від адміністративного свавілля» [75]. При цьому Габермас зазначає, що «комунікативна раціональність обов'язково здійснюється за згодою з певними нормами, які визначають взаємно прийняті поведінкові очікування, а також розуміються і визнаються щонайменше двома діючими суб'єктами» [114, с. 54]. Водночас, як зазначає дослідник творчості Габермаса, В.Н. Порус, щоб визнавати норми і правила комунікації, погоджуватися з неминучістю їх дотримання, учасникам комунікації потрібно вступати у стосунки влади-підпорядкування, а отже нерівності. «Той, хто передає повідомлення, повинен володіти достатньою владою над тим, хто це повідомлення приймає, владою достатньою для того, щоб реципієнт не міг розуміти повідомлення якимось «по-своєму», спотворюючи і збочуючи його сенс» [Цит. за: 1, с. 13].

Якщо комунікативна раціональність заснована на владі норм, визнаних і прийнятих на основі соціальної згоди, то нігілістична поведінка, що заперечує соціальні норми і їх владу над індивідом, є його повною протилежністю. Однак таку поведінку також можна розглядати як особливий вид комунікацій, а саме «протестну комунікацію» (Н. Луман). Підкреслимо, що особливу увагу при розгляді протестної комунікації Луман звертає на страх і тривогу як їх рушійні сили. Якщо для гуманістичної психології та екзистенціалізму (В. Франкл, Р. Мей, А. Маслоу, П. Тілліх, М. Гайдеггер) страх і тривога є симптомами суто внутрішніх, екзистенційних проблем особистості, пов'язаних із нестачою смислу, зустріччю особистості з таємницею буття (або, як у концепції Гайдеггера, - зустріччю із Ніщо), то для Лумана вони виступають як соціальні емоції та соціальні мотиви. Мова йде про певну мотивуючу рушійну силу протесту, яка породжується у надрах психіки, але при певних обставинах перетворюється в соціальну установку і нормативне очікування. «Хоча ця протестна комунікація відбувається в суспільстві (інакше вона не була б комунікацією), але таким чином, вона ніби має своє зовнішнє джерело. Енергію протестних рухів, а також спосіб змінювати теми - всередині комунікації

протесту - можна пояснити, взявши до уваги те, що тут знаходить форму маятникоподібний рух між внутрішнім і зовнішнім» [138, с. 290].

Підсумовуючи, можна сказати, що міждисциплінарність як пізнавальний принцип і ширше – пізнавальна стратегія дозволяє синтезувати досягнення різних філософських та інших суміжних дисциплін для вивчення нігілізму як комплексного явища, що має соціальну і психологічну природу.

Основними рівнями, на яких генерується і проявляється культурний комплекс нігілізму, є рівень системи (суспільства) і рівень особистості, що зумовлює пошук необхідного методологічного інструментарію для даного дослідження. Вивчення рівня особистості передбачає залучення таких засобів аналізу як соціальна психологія, соціальна феноменологія, філософська герменевтика та ін. Рівень системи досліджується за допомогою соціальної критичної теорії в сукупності з теорією комунікативних актів. Цим поєднанням обумовлений і вибір основних методів, а також теоретичних передумов дослідження.

## 1.2. Системний аналіз нігілізму

Головна трудність при визначенні поняття «нігілізм» полягає в тому, що за більш ніж два століття свого існування (термін зафіксований в «Словнику нових слів у французькій мові» в 1801 році) його смисл трансформувався, розвивався по мірі вивчення нігілізму як вітчизняними, так і західноєвропейськими філософами. Зміст поняття «нігілізм» сильно залежав від загальнофілософських позицій науковця, який його вивчає. Особливо явно це проявилось в трактуванні нігілізму М. Гайдеггером, хоча, можливо, саме йому належить найглибше у філософії XX століття трактування нігілізму. Тому сьогодні серед різноманіття підходів складно вичленувати якийсь «нейтральний» інваріант з усіх, що мали місце.

Друга складність при визначенні поняття «нігілізм» визначається особливостями самого «об'єкта»: всі дослідники нігілізму вказували на його парадоксальність, подвійність, амбівалентність, навіть антиномічність. Така

неоднозначність обумовлюється тим, що нігілізм - це і властивість, і явище, і процес, що має свої витoki, різні етапи розвитку і свої наслідки, і тому філософа, який намагається дати чітке категоріальне визначення, чекає небезпека абсолютизації будь-якого аспекту або етапу розвитку нігілізму, або навпаки - небезпека дати занадто широке визначення. Автор статті «нігілізм» у «Малому енциклопедичному словнику з філософії» В. Пустарнаков, на закінчення огляду трактувань нігілізму в філософській і суспільно-політичній думці, приходить до твердження про відсутність будь-якого однозначного визначення нігілізму у науковій літературі: «... будучи з самого початку об'єктом запеклого протистояння різних сил, він довгі десятиліття не міг отримати скільки-небудь адекватної інтерпретації» [Цит. за: 17, с. 133].

Складність визначення поняття «нігілізм» пов'язана ще й з тим, що це поняття застосовується нерідко до різних об'єктів дослідження. Існуючі визначення нігілізму можна розділити на дві групи: визначення, отримані описовим шляхом, тобто шляхом перерахування конкретних феноменів, що мали місце в історії і іменували себе нігілізмом; а також визначення, засновані на якомусь родовому понятті, з обмеження якого і виокремлюється поняття нігілізму. Очевидно, що перший тип визначень, будучи прийнятним і необхідним для, наприклад, історичного дослідження, малоефективний для філософського: поки ми не перестанемо приймати явища нігілізму за нігілізм як такий, ми ні на крок не просунемося до розуміння його сутності. Саме таке просування - від явища до сутності - дає другий тип визначень, до розгляду якого і звернемося.

Філософські словники дають нам багато визначень сутності нігілізму, характерною рисою яких є деконструкція/девальвація буття у різноманітних його проявах:

— «Соціально-етичне явище, що виражається в запереченні загальноприйнятих цінностей, ідеалів, моральних норм, культури, традицій» [66, с. 465];



– «Світоспоглядання та спосіб людського світовідношення, що містить інтенції заперечення, свавілля, відчаю, розчарування, недовіри тощо [36, с. 233];

– «Вид негативного умонастрою (поряд з песимізмом та скептицизмом), який виражав повне заперечення, яке виходить із впевненості в абсолютній оманливості заперечуваного» [цит за 20, с. 44];

– «морально-етична та світоглядна позиція, яка полягає у цілковитому запереченні цінності та виправданості загальноприйнятих норм, традицій, духовний цінностей» [42, с. 311].

У такому ж ключі дає визначення нігілізму і О.І. Новіков, який в своїй монографії «Нігілізм та нігілісти» зазначає, що «в цілому і досить в абстрактному сенсі нігілізм - це заперечення, негативне ставлення до певних, а то і до всіх сторін суспільного життя» [Цит. за: 37, с. 77]. Новіков також говорить про нігілізм як про «певну систему ідей і форму соціальної поведінки» [Цит. за: 5, с. 78], як про специфічний тип сприйняття дійсності та її оцінки. Він також виділяє «загальні риси нігілістичних форм свідомості» і говорить про «структуру форм нігілістичної свідомості». Аналогічно визначає нігілізм А.І. Пігаль: «це явище культури, що виражається у визнанні кризи всіх колишніх ідеалів, у запереченні загальноприйнятих, традиційних цінностей, цілей, норм» [Цит. за: 24, с. 224].

У всіх наведених визначеннях нігілізму центральним і найнеобхіднішим виявилось поняття «заперечення». Це поняття об'єднує абсолютно всі наведені визначення, в ряді визначень воно є навіть вихідним, ключовим. Очевидно, що «заперечення» - необхідна ознака нігілізму, хоча, звичайно ж, не всяке заперечення є нігілізм. Новіков, систематизуючи ознаки поняття «нігілізм», починає саме з заперечення і навіть вважає, що ознакою нігілізму є не об'єкт заперечення, а його категоричність і загальність [58]. Нам це твердження видається не зовсім точним: головним є все таки те, що заперечується - цінність, норма, традиція. Саме фундаментальний характер (як для окремої особистості, так і для культури в цілому) цих феноменів задає напруженість,

загальність і емоційну забарвленість заперечення: нігіліст повстає проти того, що складає духовну основу його власного існування як людини культурної, проти того, в ім'я чого жили його батьки, проти того, що колись було значним і важливим і для нього самого. Нігілістичне заперечення для окремої особистості пов'язане з самовизначенням, нерідко - з внутрішньою роздвоєністю, в будь-якому випадку - з пафосом напруженої і непосильної боротьби.

Якщо у нігілізмі буття заперечується, відповідно можна припустити, що йдеться про утвердження цінності небуття (адже сама етимологія слова нігілізм свідчить про те, що в центрі цього феномену лежить «*nihiilo*», тобто ніщо). В цьому плані нігілізм корелюється з визначенням «тривоги», яке дав Ролло Мей: «тривога є переживання буття, що стверджує себе на тлі небуття» [145, с. 11]. Тут, однак, ми бачимо погляд на ту ж саму ситуацію з іншого ракурсу: не сили буття тривожаться за свою присутність, наявність у світі, а навпаки небуття, негачія хоче утвердитися на тлі буття, позбавити його онтологічного місця і/або зайняти його місце.

Ми погоджуємося із думкою О. Новікова про те, що нігілізм на ранніх етапах свого розвитку створюється особливого роду запереченням - не як «запереченням-зняттям», де кращі риси старого зберігаються і живлять нове, а як запереченням-руйнуванням, тобто недіалектичним, або метафізичним запереченням. Діалектичне і нігілістичне мислення сходяться, як зауважує Новіков, у визнанні заперечення, боротьби, загибелі необхідним моментом процесу розвитку, якісного перетворення реальності. Однак «нігілістичне заперечення», з точки зору Новікова, - це заперечення «дарма». «Воно претендує на повне знищення і відкидання заперечуваного без збереження будь-яких елементів старого в новому. Нігілістичне заперечення не досягає глибини справжнього заперечення» [Цит. за: 37, с. 98]. Це можна назвати незрілим, стихійним нігілізмом.

Але, заперечуючи, нігілізм водночас щось імпліцитно стверджує. Наскільки близько б «позитивна програма» нігілізму не підходила до нуля, вона ніколи з ним не зіллється. Нігілізм просто як заперечення або «заперечення

цінностей» логічно неможливий, так як будь-яке «ні» має в своїй основі «так» по відношенню до чогось іншого. Будь-яке «ні» можливо тільки в контексті якогось «так», як будь-яка частина можлива тільки при наявності якогось цілого. Тотальне заперечення цінностей теж логічно не можливе: будь-яке заперечення передбачає акт оцінки, тобто воно знаходиться «всередині» ціннісної дії.

Філософську непродуманість нігілізму, як вже говорилося, відзначали багато його дослідників. Зокрема, американський дослідник Л. Абель, розмірковуючи про нігілістичний характер руху студентської молоді кінця 60-х років, у статті «Два нігілізми» пише про сучасний йому культурний нігілізм і політичний сепаратизм як про єдиний за своєю природою феномен: «в двох випадках є твердження окремого, чиє право на життя якраз і вимагає виправдання, проти єдиної речі, яка могла б виправдати його - проти цілого» [67]. Характеризуючи сучасну йому епоху загалом як нігілістичну («ми живемо за часів нігілізму»), він пише про наступну його психологічну рису: «... є відчуття, що ти правий тільки атакуючи, що б ти не атакував, і не правий, тільки захищаючи, що б ти не захищав» [67, с. 98]. Таким чином, нігілізм пов'язаний з активними діями, зокрема спротивом, бунтом, протестним рухом, революцією.

Наявність у нігілізму «позитивної програми» (нехай і не завжди з достатньою рефлексією), і, відповідно, ціннісний характер нігілістичного заперечення, дає право говорити про нігілізм не стільки як про повне заперечення цінностей, скільки про їх «переоцінку». Тобто спочатку, на своїй ранніх етапах розвитку, нігілістичне заперечення несе деструктивний характер, коли старе просто знищується. Як ми писали вище, це незрілий, стихійний нігілізм, що не досягав рівня саморефлексії. Однак пізніше, таке заперечення може стати й діалектичною переоцінкою: цінність не відкидається зовсім - вона змінює своє місце в системі ціннісних орієнтацій. Коли нігілізм досягає стадії самоусвідомлення, тобто коли він «доростає» до власної філософії, він виявляє

свою ціннісну природу і маніфестує не «заперечення цінностей», а «переоцінку цінностей». Це можна назвати розвинутим «діалектичним» нігілізмом.

Тепер подивимося на те, «що» заперечується у нігілізмі: норми, традиції, моральні цінності, ідеали. Всі перелічені «об'єкти» заперечення тісно між собою пов'язані. У цінностях зафіксовані соціальні норми, тобто прийнятні для даного суспільства форми реалізації потреб та інтересів. Норми мають над людьми владу, будучи обґрунтованими традицією, освячені будь-яким історичним переказом. Історичне переказування, у свою чергу, задає також певні ідеали через образи особистостей, гідних наслідування. Заперечення цінностей означає неминучість порушення соціальних норм, нерозбірливість (цинічність) у засобах реалізації своїх інтересів і байдужість до форм задоволення потреб, невміння відрізнити моральне від аморального, піднесене від низького, добро від зла, зневагу до традиції і байдужість до ідеалів, і так далі. Оскільки ж засвоєння якоїсь системи цінностей є необхідним для соціалізації особистості, її входження у світ культури, заперечення цінностей означає у своїй межі заперечення суспільства і культури як таких. Заперечення цінностей має своїм реальним наслідком дестабілізацію, порушення цілісності суспільства і культури.

Отже, доцільно узагальнити сутність нігілістичного заперечення як заперечення цілого. По суті, це порушення холістичного принципу «ціле – більше, ніж сума його частин», «ціле передує частині». Згадаймо Аристотеля, який писав: «ціле - те, що так обіймає обіймаємі ним речі, що останні утворюють щось одне» [2, с. 174-175]. Нігілістичне заперечення є заперечення реального існування цілого, в кращому випадку - механістичне його розуміння. Заперечення цілого проводиться на основі абсолютизації якоїсь його частини. Наприклад, замість суспільства як органічного цілого, на перше місце ставиться індивід, що заперечує будь-які форми колективної ідентичності: релігію, мораль, громадянство, національність, расу, стать, і нарешті – свою людську природу. Індивід, проявляючи волюнтаризм, більше не бажає ототожнювати себе з жодним «цілим».

Однак, заперечення - це не лише акт мислення. Тотальність заперечення повинна вивести і виводить нігілізм з рамок одного тільки теоретичного розуму - до дії і вчинку. Тому, на наш погляд, найбільш важливі ті з наведених вище визначень нігілізму, які йдуть далі і вказують, що нігілізм є «світоглядна система» (В. А. Алексєєва), «умонастрій» (І. Б. Родянська, Р. А. Гальцева) або «вид негативного умонастрою» (А. А. Ширінянц).

Вперше стосовно нігілізму позначення «умонастрій» вжив С.Л. Франк у своїй статті «Етика нігілізму», ставлячи завдання «критично уяснити і оцінити моральний світогляд інтелігенції» [Цит. за: 31, с.34]. Франк говорить про «умонастрій, в якому мораль не тільки займає головне місце, але і володіє безмежною владою над свідомістю, позбавленою віри в абсолютні цінності. Цей умонастрій, позначений Франком як «нігілістичний моралізм», представляє з себе «своєрідне, раціонально незбагненне і разом з тим міцне злиття антагоністичних мотивів у могутню психічну силу... Життя не має ніякого об'єктивного, внутрішнього сенсу; єдине благо в ній є матеріальна забезпеченість, задоволення суб'єктивних потреб; тому людина зобов'язана присвятити всі свої сили покращенню долі більшості, і все, що відволікає від цього, є зло і повинно бути нещадно винищено» [Цит. за: 31, с. 34].

У даному контексті, термін «умонастрій» означає тісний зв'язок ідей з емоціями, з психічним станом особистості або групи людей, захоплених нігілізмом: ідеї мають не логічну, а психологічну підставу. Іншими словами, розгляд нігілізму як умонастрою означає розуміння нігілізму як соціально-психологічного явища. (Так трактують нігілізм, зокрема, дослідники А. І. Новіков і С. А. Сирін). Отже, нігілізм - це не суворо виражена теоретична система, а саме певний «настрій», інтенція, напрямок людського розуму, що не має чітко окреслених теоретичних кордонів, і має насамперед практичну спрямованість.

Наведене нами вище визначення нігілізму як негативного умонастрою вже досить виразно свідчить, що нігілізм не можна зводити тільки до певної системи ідей, він є також певний напрямок людської волі і специфічний стан

людських почуттів, що проявляється в соціальній діяльності. Тут необхідно звернутися до поняття соціальної дії, як цілісного прояву людської діяльності, і розглядати нігілізм як властивість соціальної дії.

Аналогічно тому, як міф не може існувати поза синкретичною єдністю з ритуалом, так і нігілізм не може бути адекватно зрозумілий поза органічною єдністю нігілістичних ідей з відповідними соціальними діями. На наш погляд, поняття соціальної дії, використаної для розгляду нігілізму А. І. Пігальом [65], є досить об'ємним поняттям, щоб розглянути нігілізм в єдності його теоретичного і практичного аспектів.

Розгляд нігілізму як властивості соціальної дії дозволяє виявити його соціально-економічні та соціально-політичні корені. Як відомо, явище, взяте в різних співвідношеннях, виявляє різні властивості. Тому нам необхідно з'ясувати, в яких соціальних відношеннях соціальна дія набуває властивості нігілізму, стає нігілістичною дією.

Під «нігілістичною дією» розуміється дія, спрямована на заперечення тих чи інших форм цілісності; дія, заснована на нігілістичному від; дія, що має ціннісні орієнтації нігілізму, зокрема «переоцінку цінностей». Нігілізм виражається в ряді вчинків як позитивного, так і негативного характеру дій. Зважаючи на специфіку заперечення, характеризувану вище, в роботі ми зосередимося на аналізі його негативних аспектів. Наведемо кілька наочних прикладів, для зручності використаємо класифікацію Д. Ткаченка, розподіливши нігілістичну дію за категоріями [62]:

- соціальний нігілізм - заперечення укладу життя і цінностей більшості людей, а також неприйняття соціальних норм та інститутів;
- правовий нігілізм - заперечення цінності права, законів, юридичних правил;
- моральний - прихильники даного напрямку не визнають абсолютно моральних або аморальних явищ і речей;
- релігійний - відкидається релігія і релігійна свідомість у будь-якому прояві;

- епістемологічний нігілізм - заперечення можливості досягнення знання;
- віковий (наприклад, юнацький) - незгода з життєвим укладом і цінностями попереднього покоління» [62];

Що лежить в основі такої переоцінки? Соціокультурною основою таких світоглядних зрушень є поглиблення процесу відчуження, що часто виражається в порушенні цілісності духовного життя людини, руйнуванні традиційних спільностей, в атомізації духовного і соціального. У процесі опредмечування, коли результати діяльності особистості стають по відношенню до неї чужою і ворожою силою, соціальна діяльність та її конкретні прояви в соціальних діях набувають властивостей нігілістичної дії. Тобто ми знову повертаємося до тієї тези, про яку ми писали в першому параграфі: нігілізм – це прояв більш фундаментальної проблеми відчуження.

З огляду на зв'язок нігілізму та відчуження, про який ми вже не раз зазначали вище, можна сказати, що нігілістичне заперечення, по суті своїй, є запереченням і переоцінкою не норм і цінностей як таких, а їх відчужених у процесі об'єктивації форм. Проте нігілістична свідомість неправомірно ототожнює ідеї з їх об'єктивацією, відчужені норми і цінності - з нормами і цінностями як такими. Тому нігілістична дія спрямована на заперечення відчужених форм, але не на саме відчуження. Образно кажучи, нігілістична дія «б'є мимо цілі» і не досягає результату. Це можна порівняти з ірраціональною поведінкою терориста-смертника, який підкладаючи вибухівку в громадський транспорт, знищує випадково потрапивших туди пасажирів, чи скінхеда-неофашиста, що б'є випадкового чорношкірого, який йде по вулиці - усі вони не досягають успіху своїми діями, адже взаємодіють не з причинами кризових явищ, які їх непокоять і примушують йти на радикальні анти-правові і аморальні вчинки, а з їх вторинними наслідками і проявами.

Таким чином, нігілізм може бути розглянутий як властивість соціальної дії, що проявляється в процесі поглиблення соціального відчуження у вигляді негативного свідовідношення і спрямованого на подолання цього відчуження.

У контексті Античності та Середньовіччя ми будемо вести мову про «протонігілізм», на ґрунті якого згодом розвинувся той нігілізм, яким він є сьогодні – класичний європейський. Протонігілізм (буквально – «перший» і «ніщо») – це перші спроби людини піддати сумніву базові принципи, норми, цінності, прийняті в суспільстві. Якщо загострити, то це намагання особистості заперечити буття в усталеному на той час значенні, тобто перші виступи проти буття з позиції ніщо. При цьому, логіка цього заперечення буття така, що особистість як носій нігілістичної установки, спрямованої на зовнішній світ, рано чи пізно стає її об'єктом. Тобто смислова траєкторія руху нігілізму неминуче повинна призвести від заперечення до самозаперечення (це можна побачити в філософії постмодернізму з її принципом деконструкції суб'єкта). Протонігілізм – перша спроба розхитати міфологічно-релігійну картину світу. Зазначимо, що сформульоване нами поняття дещо перегукується з визначенням, яке надав Т. В. Лютий: дослідник веде мову «..не тільки про повновладний нігілізм, а й про його ранні, протонігілістичні форми» [36, с. 75], вказуючи, що поява власне нігілізму припадає на середину XVIII ст.

Тепер давайте подивимося, яким критеріям відповідає поняття «класичний нігілізм», для того, щоб потім, орієнтуючись на них, аналізувати протонігілістичні культурні форми. Сформулюємо критерії класичного нігілізму на основі концепції М. Гайдеггера:

1. Відкидання царини «метафізичного», усього того, що пізніше буде уособлене в платонічно-християнській картині світу. Все те, що у класичній філософії мало атрибути реальності, істини і блага, перевертається «з ніг на голову», ототожнюється з нереальним, хибним і отримує негативні моральні конотації: шкідливе, рабське, слабе, реакційне. Нігілізм знаменує поворотний пункт в інтелектуальній історії людства, усвідомлення того, що «верховні цінності» істини, добра і краси є метафізичною уявною надбудовою над реальним «світом явищ», проекцією волі до влади. Отже, мова йде про знецінювання наявної ієрархії цінностей, відкидання «метафізичного» – «надчуттєвого» світу загалом і різних його тлумачень (ідеалів, норм, цілей



трансцендентного порядку) [157, с. 63], усвідомлення розпаду старого порядку. Важливо відзначити, що в даному випадку таке становище цінностей та царини метафізики є одним із симптомів нігілізму, витвором інструментального мислення, який супроводжує нігілістичний світогляд. (Одразу зазначимо, що перший критерій, в якому йдеться про відкидання платонівсько-християнської картини світу, до ранніх форм протонігілізму повністю не підходить, тому що в часи досократиків така картина світу просто ще не склалася).

2. Переоцінка цінностей. У результаті такого усвідомлення нігіліст приходить до вільного покладання фундаментально нових цінностей зі зникненням самого онтологічного «місця» для старих [157, с. 64]. Тобто змінюються не модуси світобачення, а його структура, в якій унеможлиблюється апріорний та універсальний характер цінностей, що раніше забезпечувався цариною надчуттєвого (тобто вічного, священного, божественного). Наприклад, протонігілістична теза Протагора «людина є мірою всіх речей» демонструє різкий контраст із попередніми метафізичними постулатами про те, що мірою речей виступають принципи трансцендентного порядку, вічні ідеї (ейдоси), числа, Логос, Розум-Нус і т.д. (Піфагор, Геракліт, Платон, Аристотель).

3. Вищезазначена переоцінка цінностей передбачає гіпертрофію індивідуального начала. За відсутності надіндивідуальної і надчуттєвої універсальної міри речей, онтологічним і аксіологічним критеріями пізнання та практичної орієнтації для людини стає сама людина (індивід). Перед цією «закинутою в світ» людиною стоїть завдання переоцінки цінностей; вона відповідальна за реальність, позбавлену онтологічного смислу. Так поступово з'являється новий образ людини як «надлюдини» (Ніцше), що з одного боку характеризується волею до влади, а з іншого – «волею до смислу» (В. Франкл), прагненням до наділення значенням по суті абсурдне суще, і нав'язування йому власних цілей. Щоправда, ця воля до смислу отримує певну поразку, ознаками якої є «екзистенційний вакуум», тобто нестача смислу чи смисловтрата, а також відчуження.

Отже, нігілістична світоглядна установка проявляється у запереченні індивідом цілого і всезагального/універсального (прикладами такого всезагального є правила, норми, цінності, існуючі в тій чи іншій культурі). В кінцевому рахунку об'єктом заперечення стає саме буття як Логос, уся сукупність існуючого, що має смисл, закон і закономірність, в тому числі й буття людини. Цей поступовий демонтаж логоцентричної, теоцентричної і телеоцентричної картини світу, а згодом деконструкція суб'єктності, є бунтівною опозицією буття з позиції небуття.

Водночас, продовжуючи Гайдегера, протистояння деструктивних сил ніщо всередині буття є нічим іншим як «бунтом розуму» (Ф. Достоевський). Тут слід звернути увагу на два моменти. По-перше, за нігілістичним бунтом, тобто за протистоянням людини як істоти, наділеної розумом, наявному світовому порядку, який вона оголосила в своїй основі нерозумним, абсурдним та безбожним, на наш погляд, криється своєрідна «хитрість розуму», таємна незгода з цим абсурдом, бажання переробити, «перебудувати» існуючий порядок буття і привести його у відповідність до розумних вимог. Тобто особистість спочатку відкриває для себе прірву ніщо (як заперечення розумності буття-Логосу), а потім жахаючись цього метафізичного відкриття, намагається хоч якось повернути втрачений смисл і цінність у світ. І в цьому, з нашої точки зору, проявляється зворотній бік нігілізму. Тип «людини бунтуючої» (революціонера, анархіста, терориста, борця за свободу, еретика, маргінала), з нашої точки зору, є результат саме такої спроби психологічної і онтологічної компенсації, «розвантаження» жаху перед Ніщо, який є нестерпним для особистості, переключення цього жаху у ті форми, з якими більш-менш можна владнати і які для людини більш-менш звичні і природні – агресія, насилля, страх, помста, провина. Адже тут з'являється об'єкт, на якій може бути спрямована дія суб'єкту, тоді як у стані жаху чи тривоги об'єкту немає, вірніше - об'єктом виступає саме ніщо, небуття, порожнеча. Філософія А. Камю, з її провідними темами абсурдності буття та бунту, на наш погляд, прекрасно ілюструє цю тезу [86].

По-друге, заперечуючи надчуттєве і зосереджуючись на емпірично доведених «фактах», нігілістична установка несподіваним чином демонструє спорідненість із позитивізмом, про що побіжно згадує М. Гайдеггер у «Європейському нігілізмі»: «Слово “нігілізм” увійшло в оборот через Тургенєва як позначення того помислу, що дійсно існує тільки суще, доступне людському сприйняттю, тобто власному досвіду, і нічому окрім нього. Тим самим заперечується все, що засновано на традиції, владі і будь-якому іншому авторитеті. *Для цього світогляду, однак, значною мірою приймається позначення «позитивізм» [курсив наш]*» [119, с. 122].

І позитивізм, і нігілізм звужують повноту розуміння розуму, яка існувала в античній і християнській метафізичній традиції, редукуючи розум до наукової «раціональності». Замість «напоумленого розуму» [7] у єдності його дискурсивних та інтуїтивних форм (останні у творах Паскаля, Сковороди, Юркевича, Вишеславцева та ін. позначені метафорою «серця»), залишилося «раціо» і заснована на ньому позитивна наука. Ця наука проголошує себе «верховним арбітром сущого» (Л. Шестов), вищою інстанцією з необмеженими можливостями. І дуже характерно в цьому аспекті, що ХІХ сторіччя як розквіт нігілістичних тенденцій в культурі, співпадає з пануванням позитивізму та сцієнтизму у філософії. Відповідно все, що не потрапляє в наукову картину світу, наприклад, метафізичні об'єкти (Бог, душа, світ, свобода, моральні цінності), не може бути дослідженим (виміряним, експериментально доведеним), і відтак відкидається як щось незначуще або ірраціональне. Значущим оголошується лише те, що є предметом науки. Лев Шестов описує цей зсув у модерній свідомості наступним чином: «Якщо метафізика хоче існувати, вона повинна попередньо випросити санкції і благословення у математики і природознавства, а не навпаки» [177, с. 42]. Лев Шестов також використовує образи «Єрусалима» та «Афін». В ситуації новоєвропейського нігілізму «Єрусалим» йде на поклін в «Афіни», тобто метафізичні «істини одкровення» (про які писав Фома Аквінський у «Сумі теології») чекають схвалення у «здорового глузду» емпіриків, але не навпаки. Але відкритим

залишається питання для Лева Шестова і для нас: хто дав «рацію» моральне право виступати арбітром всього сущого, і чи не є нігілізм своєрідною «узурпацією» влади, самопроголошеною автономією розуму? [177, с. 42].

### **Висновки до першого розділу**

Таким чином, серед теоретико-методологічних основ дослідження нігілізму як соціокультурного феномену необхідно назвати класичні і некласичні епістемологічні підходи. Йдеться про теорію репрезентації-відображення, яка дозволяє досліджувати нігілізм як об'єктивно існуюче явище європейської культури, що зазначає певних трансформацій і по різному розуміється/відображається в різні культурно-історичні епохи у різноманітних соціально-філософських, філософсько-релігійних та філософсько-психологічних концепціях. Зазначається, що на сучасному етапі розвитку науки теорія репрезентації доповнена різноманітними прийомами та методами з арсеналу філософської герменевтики, зокрема: інтерпретації, реконструкції та деконструкції, а також принципами конструктивізму, плюралізму, релятивізму та історизму. Також при написанні роботи ми послуговувалися міждисциплінарним підходом. Крім власне філософських наук необхідно звертатися і до сфер окремого наукового знання, таких як соціологія, психологія, культурологія, що дозволить краще зрозуміти витoki і рушійні сили різних процесів, що обумовлюють появу нігілізму.

Нігілізм як феномен, що позначає певне ставлення особистості до суспільства, його норм і установок, не є чимось абсолютно новим, притаманним лише сучасному суспільству. Різні його форми і типи проявлялися і раніше, причому як в європейській історії, так і в періоди розвитку інших цивілізацій. При дослідженні нігілізму як явища, що отримав розвиток у сучасному суспільстві, необхідно враховувати що соціальна природа нігілізму є складною, гетерогенною і багаторівневою, а її прояв у різних формах нігілізму (моральній, правовій, релігійній та ін.) також є досить різним.

Також наше дослідження дозволяє зробити висновок про те, що різні форми нігілізму в сучасному суспільстві набувають характеру єдиного соціального нігілізму, що виражається в недовірі і до суспільних цінностей, і до ідеалів, і до політико-правових інститутів, і до різноманітних норм і прав. Те, що в соціальних порядках традиційних спільнот забезпечувалося автоматично завдяки їх укладу, в суспільствах модерного типу має бути гарантовано підтримкою з боку свідомих громадян, які поділяють турботу про колективне благо. І, відповідно, відмова від цього видається соціальним нігілізмом, причини якого в деформації соціального життя, в деструкції і порушенні природних комунікацій між його членами.

Водночас, підкреслюється, що в основі всіх форм нігілізму лежать не лише соціальні причини, але й глибинні морально-екзистенційно та духовно-психологічні проблеми – зокрема, проблема фрустрації, смисловтрати, а ще ширше – відчуження людини від Іншого та від самої себе. Нігілізм також споріднений з екзистенційною тривогою, що супроводжує відчуження. Усі ці стани стосуються переживання особою драматичного протистояння буття і небуття (ніщо). Це дозволяє зробити висновок, що нігілізм в своїх глибинних витоках – не лише соціально-психологічна чи морально-аксіологічна, але передусім – онтологічна проблема.

Акцентується увага на тому, що нігілізм, сутнісною рисою якого є заперечення, пов'язаний не просто з запереченням цінностей, а з запереченням відчужених цінностей і відчужених норм. Нігілістична свідомість неправомірно ототожнює ідеї з їх об'єктивацією, відчужені норми і цінності - з нормами і цінностями як такими. Тому нігілістична дія спрямована на заперечення відчужених форм, але не на саме відчуження. Нігілістична дія є проявом відчуженої діяльності, нігілістична свідомість - найбільш радикальним варіантом відчуженої свідомості. У нігілізмі, як і у відчуженні, знаходить своє вираження протиріччя між творчим потенціалом людської діяльності та об'єктивованими формами культури і суспільства. Крім загального смислового відчуження, що стосується життєдіяльності в цілому, можна говорити про

сміслові відчуження, що проявляється в окремих сферах життя або окремих видах діяльності. Відповідно існують різні форми (моральний, правовий, політичний, релігійний, естетичний тощо) та рівні нігілізму (стихійний та розвинутий).

В цілому, нігілізм може бути розглянутий як властивість соціальної дії, що проявляється в процесі поглиблення соціального відчуження у вигляді негативної налаштованості розуму і спрямованості на подолання цього відчуження. Також виявлено, що доцільно узагальнити сутність нігілістичного заперечення як заперечення цілого. По суті, це порушення холістичного принципу «ціле – більше, ніж сума його частин», «ціле передре частині». Нігілістичне заперечення є заперечення реального існування цілого, або механістичне, а не органічне його розуміння. Заперечення цілого проводиться на основі абсолютизації якоїсь його частини. Наприклад, замість суспільства як органічного цілого, на перше місце ставиться індивід, що більше не бажає ототожнювати себе з жодним «цілим», а відтак заперечує будь-які форми колективної ідентичності: релігію, мораль, громадянство, національність, расу, стать, і нарешті – свою людську природу. У цьому сенсі сучасні теорії і практики транс-гуманізму є також модифікаціями нігілістичної спрямованості особистості, спрямованого на саму себе.

## РОЗДІЛ 2. СВІТОГЛЯДНО-ОСОБИСТІСНІ КОНОТАЦІЇ ЄВРОПЕЙСЬКОГО НІГІЛІЗМУ: ІСТОРИКО-КУЛЬТУРНИЙ ТА ФІЛОСОФСЬКИЙ КОНЦЕПТ

### 2.1. Протонігілістичні тенденції Античності

Античність постає історичним періодом який заклав підвалини для фактично всієї західної культури та філософії. Переважна більшість філософських проблем, течій, понять та підходів до дослідження дійсності мають своїм джерелом прямо чи опосередкованого якусь із філософських шкіл або ж філософів Древньої Греції чи Риму. На нашу думку, зважаючи на значимість внеску перших мислителів, спорідненість категорійного апарату, та складність встановлення історії розвитку філософських понять, ретельний аналіз нігілістичних тенденцій та ідей античної філософії постає обґрунтованим. Крім того, аналіз нігілістичних тенденцій в межах античної культури може допомогти нам краще проаналізувати розвиток соціальних трансформацій через призму соціокультурного виміру нігілізму.

Пошук витоків нігілізму розпочнемо з давньогрецької міфології, адже міфологія пронизувала культуру Античності і відповідно впливала на її філософію. Як відомо, грецька думка розчиняє індивідуальне і конкретне в абстрактному і всезагальному. (Кульмінацією цих анти-індивідуалістичних античних тенденцій стали філософські вчення Платона і Парменіда). За свідченням Лосева, «грецька культура є антиперсоналістичною, безособовою. Її символом є мармурова і нежива тіло-статуя: прекрасна, але холодно-байдужа» [161, с. 85]. Буття - це єдність, нерухоме і вічне, з необхідністю існуюче Одне, а множинність рухомих незалежних речей – всього лише ілюзія. Буття і знання також єдині. Космос – це втілення гармонії, що побудована на мірі та співмірності, краси і справедливості, яку не можуть порушити боги. «У такому світі не може трапитись нічого непередбачуваного, тут неможлива свобода як абсолютне і необмежене право на існування: все те, що ставить під загрозу

космічну гармонію і що неможливо пояснити розумом (логосом), який об'єднує всі речі в гармонію та єдність, все це заперечується і засуджується» [136, с. 31].

Яке ж місце особистості в цьому світі наперед встановленої гармонії і розумної краси? Чи може вона повстати проти такого порядку речей? Це питання персоналістичного утвердження стоїть в центрі давньогрецької трагедії. Адже саме тут з'являється поняття особа (грецьк. «просопон»). «Театр, і зокрема трагедія – це місце, де драматично розгортаються конфлікти між людською свободою і раціональною необхідністю цілісного і гармонійного світу, як їх розуміли давні греки. Саме в театрі особистість намагається стати особою, повстати проти цієї гармонійної єдності, що утискає її як раціональна і моральна необхідність. Саме там особистість веде боротьбу з богами та зі своєю долею, саме там вона чинить гріх та переступ» [112, с. 334]. Але парадокс полягає в тому, що попри бажання утвердити свою індивідуальність всупереч всезагальному, усі герої давньогрецької трагедії стикаються з неможливістю уникнути власної долі і безкарно порушувати закони: як неписані (моральні), так і кодифіковані (юридичні). Доля «розчавлює» тих, хто йде проти неї, проти космічних законів. Свобода виявляється неможливою. Проте, надягаючи маску, актор/персонаж п'єси хоча б на короткий проміжок часу відчуває себе особистістю – чимось неповторним і унікальним, чимось, що виходить за рамки однієї універсальної природи. Як влучно зазначає М. Бердяєв у роботі «Миросозерцание Достоевского», «антична людина не знає свободи, в її світі діє тільки необхідність через те, що грецька думка пов'язує свободу із ірраціональністю, безкінечністю, хаосом» [Цит. за: 95]. І все ж поодинокі герої трагедії кидають виклик фатуму й необхідності, проявляють свободу. А це означає, що вони здійснюють «самовизначення зсередини, із глибини» самих себе, що є протилежністю будь-якому визначенню ззовні.

Безперечно, давньогрецька трагедія черпає натхнення з архетипових міфічних оповідань, які потім літературно обробляє. Як вказує А. Камю, першим зразком метафізичного бунту є міф про Прометея, який прорікає: «Все,



що слід знести, мені добре відомо», – і заявляє про власну ненависть до всіх богів на користь людей, втілюючи в собі образ Бунтівника. Прометею властиві людинолюбство й месіанізм, згодом неординарним чином модифіковані в ніцшевському Заратустрі. Титан постає «...не проти всього всесвіту, а тільки проти Зевса, який завжди був лише одним з богів, дні якого відміряні» [86, с. 138], тобто він виступає проти логіки тлумачення світу та цінностей, які впливають з цієї логіки.

У першому томі тритомника «Історія віри і релігійних ідей» М. Еліаде зазначає, що «Прометей аж ніяк не став благодійником людства, а навпаки, винен у його нинішньому занепаді. Наслідок шахрайства у Меконі [коли, за переказами Гесіода, Прометей заколов жертвовного бика і віддав кращу частину туші (м'ясо) людям, а гіршу (кістки) приніс у жертву богам. – прим. наші] – розрив між богами і смертними. Потім, викравши вогонь, Прометей ще більше розгнівав Зевса, який наслав на людство Пандору, тобто першу жінку, що стала причиною безлічі скорбот, тривог і нещасть» [97, с. 119-120]. Ми ж робимо висновок, що бунт у вказаному випадку спричинив руйнування старого порядку між людьми і богами, а основою цього бунту була індивідуалістична воля Прометея. Саме тому культурного героя Прометея можна вважати протонігілістичним персонажем.

Образ Прометея, на нашу думку, є символічною основою протонігілізму античної культури. Проте змагання людини і богів, що переростає подекуди в бунт проти волі останніх (ширше – бунт проти долі-фатуму), є доволі поширеним мотивом давньогрецької культури, а тому, доповнюючи А. Камю, до перших нігілістів ми могли б записати також Одісея, Едіпа і багатьох інших героїв давньогрецької трагедії, які намагаються утвердити власну свободу і протистояти приреченості, наперед-встановленості подій свого життя. І хоча вони зазнають поразки і змушені змиритися з волею богів, важливим є сам акт екзистенційного бунту цих архетипових персонажів. Знаковою є і постать Сізіфа, героя давньогрецьких міфів. Сізіф повстає проти смертності як людської долі, адже він двічі перехитрив бога смерті, внаслідок чого люди перестали

вмирати. Тобто це повстання проти природного закону і божественного порядку речей. В інтерпретації А. Камю, цей міфічний персонаж виступає проти абсурдності (безглуздості тієї діяльності, яку він змушений вічно виконувати у царстві Аїда) і сам визначає власну долю. Відсилки до Сізіфа, виявлені в праці А. Камю [86] у контексті розгляду ним проблем бунту та Ніщо, чітко вказують, що антична міфологія містить в собі нігілістичні засади.

На прикладі давньогрецьких міфів ми бачимо, як боги та герої можуть вступати в спілкування, а також, як вони протистоять один одному. Будучи елементами однієї природи речей, одного космосу (ще раз підкреслимо, що для грецької думки характерний онтологічний монізм), боги і люди тим не менш знаходяться на різних полюсах буття, на протилежних сторонах того, що М. Гайдеггер називав в своїх пізніх роботах («Навіщо поети?», «Річ», «Вклади в філософію» та ін.) таємничою «четверицею світу» - містичним перехрестям неба і землі, священного і мирського. Ось як описує сутність поняття «божественне» цей видатний німецький мислитель і блискучий знавець античної філософії: «Божества - натякаючі посланці божественності. З неї, потаємно правлячої, являється Бог у своїй суті, яке вилучає його з усякого порівняння з присутнім...» [122, с. 216-226]. На протилежному полюсі вертикальної вісі «четвериці світу» знаходяться люди: «Смертні - це люди. Вони звуться смертними, тому що в силах помирати. Померти означає: бути здатним до смерті як такої. Тільки людина помирає. Тварина застиває...» [122, с. 220]

Але «боги» і «люди» не просто знаходяться на різних полюсах «четвериці буття», між ними виникає протистояння. Гайдеггер прямо не пояснює, чому виникає сама ідея нігілістичного відкидання божественної сфери, хоча вказує, що раніше (судячи з міфічного оповідання), на початку часів, («во время Оно») смертні і безсмертні спів-існували разом у гармонії та мирі [123].

Райська епоха завершилася з битвою богів, падінням Крона і приходом до влади Зевса. Поступово люди і боги все далі віддалялися один від одного. Люди перестали приносити жертвоприношення богам. Боги, в свою чергу, насилали

на них різні кари, наприклад, скриньку Пандори, про яку ми вже згадували вище. (До речі, Пандора - цікавий приклад з точки зору класичної естетики, адже ми знаємо, що грецькі мудреці сповідували принцип «калокагатії», єдності краси і добра. В той час як Пандора являє собою перший «оксюморон», поєднання непоєднуваного: «красиве зло», «оманлива краса»).

Звернемо увагу ще на одну паралель між міфологічною і нігілістичною свідомістю, на яку наштовхнув нас О. Ф. Лосєв. Як зазначає цей дослідник у «Діалектиці міфу» [136], міф – це концентроване втілення чуттєвості людини, її тілесності, «речовинності». Міф – це іманентна чуттєва тканина світу, в якій відсутній трансцендентний рівень, а тому відсутня і царина метафізичного (тобто надчуттєвого) як такого. Згадаймо перший постулат Лосєва – міф не є метафізикою. Боги міфу знаходяться не по той бік світу, а належать йому як персоніфікації матеріальних стихій, людських рис, пристрастей, а також як «ідеї, які втілюються в космосі» і «закони природи, які ним керують» [137, с. 485]. «Що таке античні боги? – запитує О. Ф. Лосєв в роботі «Дванадцять тез про античну культуру». – Це є сама ж природа, це є абсолютний космос, узятий як абсолют. Тому всі недоліки, всі достоїнства, які є в людині і в природі, всі вони є і в божестві [...]. Що ж виходить? [...] той же самий звичний світ, але взятий як якийсь космос і з абсолютною точки зору ...» [137, с. 201].

Тобто, за першим критерієм, певними рисами протонігілізму в античній міфології постає те, що тут все вважається природою («ф'юзис»), а надприродне (метафізичне) відсутнє. Іншими словами, тут відсутня ієрархічність, притаманна більш пізнім метафізичним системам, як наприклад, християнству, де постулюється градація порядків буття: надприродне, природне, протиприродне. Міф чинить опір будь-якій метафізичній конструкції. За другим критерієм, деякі культурні герої міфів покладають нову систему цінностей, в основі якої лежить свобода вибору своєї долі і прагнення вийти за межі космічного детермінізму. Це перегукується з третім критерієм, адже ці персонажі – завжди індивідуальні особистості, відповідальні за створений ними новий порядок. Так, наприклад, Ф. Кессиді, визначаючи міф

про Прометея як «символ людського розуму і знання» [185, с. 42], інтепретує цю велич розуму як причину, через яку навіть боги можуть побоюватись людей. Відповідно основний смисловий акцент міфологічної оповіді полягає у переоцінці звичної картини світу, де над всім панують олімпійські боги. Адже саме індивідуальний розум здатен зробити людину менш залежною від волі Зевса.

Цей нюанс важливий тим, що саме він в подальшому простежується при переході давньогрецької культури від міфу до логосу. Відомо, що логос в глобальному плані означає універсальний закон буття, логіку і смисл космічного руху. Втім, мова не про онтологію. У контексті соціально-політично життя античних афінян, логос можна тлумачити як владу над людьми законів (які, в свою чергу, є проекціями космічних законів). І хоча для грецької культури земні закони не повинні були суперечити законам космічним чи божественним, все ж наголос ставиться на тому, що ці закони встановлені людьми шляхом публічних дискусій. Зазначимо, що, разом з давньогрецькою міфологією, поступово відходила у минуле така форма державної влади як тиранія, і це випадковість не випадково. Громадянин поліса почував себе вагомою й самоцінною особистістю, яка відіграє суттєву роль у державі, постаючи її гармонійною частиною. Зокрема, Ф. Кессиді характеризує це так: «Громадянин поліса мислив державу, батьківщину і свої функції в ній не абстрактно. Він відчував себе не якимось нічого не значущим придатком у системі цілого, а цілком цінною і самозначущою особистістю» [185, с. 33]. Дослідник також зазначає, що у стародавній Греції благополуччя суспільства ґрунтувалося на взаємодії поліса та громадянина: «поліс існує для громадян, а громадяни – для поліса» [185, с. 23-24]. Тобто благополуччя античної держави-поліса залежало вже не прямо від богів (хоча, безумовно, продовжували існувати культи і жертвоприношення, храми і свята на честь богів, містерії посвяти, інститут оракулів тощо, які відігравали величезну роль в культурному житті давнього грека), а від особистого внеску її громадян. Демократична

форма правління стала своєрідним соціально-політичним ґрунтом для подальшої появи нігілізму.

Водночас, існують й суттєві розбіжності між міфологічною і нігілістичною свідомістю. По-перше, міфу властива стихійна, а не цілеспрямована антиметафізичність, і скасування традиційного світопорядку тут не є над-завданням (саме тому будь-які намагання Едіпа втекти від долі не призводять до позитивного результату, а Сізіф, як і Прометей, не здатен уникнути кари богів). Натомість, для нігілізму властиве перенесення акценту: бунт для нього постає не елементом композиції, який працює на підкріплення наративу про неминучий фатум, а механізмом зміни наративу. По-друге, для нігілістів «разом із верховними цінностями [...] зникає колишнє місце, куди можна було б поміщати цінності. Це означає: покладання цінностей саме має стати іншим» [157, с. 91]. Натомість, міф не передбачає зміни наративу (а, натомість, має на меті його підкріплення), так само як і бунт конкретних героїв не змінює ціннісну структуру міфологічної свідомості в цілому і не скасовує попри всі героїчні спроби механізму напередвизначеності. По-третє, як би міф не возвеличував мужність і чесноти індивідуальності героя, все одно цей герой знаходиться у сильній залежності від колективного «ми», від полісної спільноти, а його спосіб мислення, мотиви поведінки не відірвані від визнаних спільнотою об'єктивних моральних і суспільних законів (наприклад, обов'язок погребіння мертвих, жертвоприношення богам, шанування батьків, табу на інцест тощо). Нігілізм же виходить з індивіда, суб'єкта як відправної точки і, відповідно, із суб'єктивних (а не об'єктивних) цінностей. Виявленням такої амбівалентності ми підкріплюємо доречність введення поняття «протонігілізм» на противагу «нігілізму». У цьому контексті міф, хоча й містить в собі основи нігілізму, проте не має достатнього їх розгортання, аби назвати його нігілістичним.

Тепер подивимося на нігілістичні тенденції в поглядах перших філософів, зокрема досократиків (Фалес, Анаксимен, Анаксимандр, Геракліт), які створили перші філософські концепції саме на основі міфології. Передусім слід

зазначити, що оскільки глибинною сутністю нігілізму є бунт, протест проти домінуючої онтологічної картини, то потрібно встановити, які межі (ширше – ціннісну систему координат) покладає епоха, аби зрозуміти, в чому полягає нігілізм як переступання цих меж. Наприклад, якщо домінуючою системою координат є міфологічна свідомість, то на ранніх етапах становлення філософії усі анти-міфологічні мотиви досократиків можна вважати нігілістичними. Якщо, метафізична філософська лінія Парменід-Піфагор-Сократ-Платон-Аристотель знаходиться у фарватері філософської думки у класичний період, то бунтівниками-нігілістами є ті, хто заперечують цю традицію, наприклад, утверджують світ речей як єдину реальність (софісти), незалежність матеріального світу від будь-якої телеології (атомісти), заперечують наявність універсальної етики (скептики, кініки) і так далі.

Повертаючись до досократиків, слід сказати, що для них смисл і логіка існування світу ґрунтується на «світовому законі» (Логос Геракліта), який розкриває себе в роботі раціональної думки, підкріплюється не вірою, а свідомим аналізом сущого як цілісної єдності та аргументацією результатів такого аналізу. Логос як філософське поняття очевидно виходить за межі дофілософської міфологічної інтерпретаційної системи. Досократична філософія, за висловом Ф. Кессиді, з самого початку «була звернена до світу як до єдиного цілого» [185, с. 126]. Вона покладала кардинально нову систему світоглядних координат, адже тепер особистість не належить світові як його частина, а ставить світ перед собою в якості об'єкту пізнання та оцінки. Проілюструємо це на прикладі. Коли Фалес стверджує, що «все є вода», це, на думку дослідника Дж. Властоса [195] знаменує колосальний прорив у інтелектуальній думці і, водночас, розрив із міфом, оскільки передбачає оперуванням одразу трьома філософськими метафізичними категоріями: «все», «буття», «першоелемент» (стихія). Наприклад, для того, щоб говорити про «все», необхідно зайняти позицію зовнішнього спостерігача, який стоїть «над» усім і дивиться на все з боку. А це означає, що людина перестає бути розчиненою в природі, як це було в міфологічні часи. По суті, це вихід на мета-

рівень осмислення цілокупності суцього як певної завершеності, єдності у багатоманітні. Для того, щоб стверджувати про суще, що воно «є», потрібно розрізнявати існування та не-існування, реальність та ілюзорність, дійсність та видимість. А це вже оперування складними філософськими категоріями. Для того, щоб зробити зв'язку між логічним суб'єктом і предикатом «все є вода», потрібно оперувати уявленнями про причинно-наслідковий зв'язок, принцип, основу, відокремлювати сутність від явища, і т.д. Поняття «вода» у концепції Фалеса вказує на наявність абстрактного мислення, вільного від конкретики персоніфікацій (богів, духів). Філософ хоча і вказує в іншому фрагменті, що «все сповнене богами» [195] водночас відмовляється їх називати, а зводить все до першооснови і першопричини – «води» як метафізичного принципу пояснення.

Водночас у Фалеса (навіть судячи з тих поодиноких фрагментів його творів) всі ці категорії ще нетематизовані, не розвинуті. Вони є скоріше інтуїціями, але інтуїціями саме філософськими, раціональними. Фалес заміняє богів філософським першопринципом: боги у Фалеса тлумачаться не як живі і реально діючі істоти, а як абстрактні сутності без імен, що, скоріше за все, не втручаються в перебіг світових подій. Отже, філософська позиція Фалеса є революційною по відношенню до міфологічної картини світу, адже вона свідчить про «постановку і формулювання проблем, установку на людський розум як засіб пізнання, орієнтацію на пошуки причин того, що відбувається в самому світі, а не поза ним» [197, с. 57]. Це фундаментальне нововведення, яке відрізняє філософію від релігійно-міфологічних уявлень. Філософська рефлексія, започаткована вказаним мислителем, є нігілістичною (бунтівною) щодо міфу. Проте це стосується лише Фалеса, адже інші натурфілософи, як його послідовники, творили в руслі покладеної ним традиції, а тому, на нашу думку, протонігілістами не були.

Хоча перші філософи-досократики поривають так чи інакше з міфів, однак не можна сказати, що вони відкрили принципово новий принцип покладання цінностей і поставили в центр картини світу суб'єкта. Таким чином,

під цей критерій класичного нігілізму вони не підпадають. Навпаки: антична культура на тому історичному етапі була пронизана «об'єктивізмом» (термін О. Ф. Лосева) й не знала новоєвропейського суб'єкта, який би міг самостійно покласти цінності [136]. Об'єктивністю для греків виступає або доля, у непорушний закон якої включені і безсмертні боги, і смертні люди, і тоді відповідно «всі прояви людини на арені світу постають у позаособистісних характеристиках, оскільки дійовим началом світу постає доля» [6, с. 75] або філософський еквівалент долі – Логос. Згадаймо знаменитий фрагмент з творів Геракліта, де він закликає – «Слухай не мою, але цю-от Мову (Логос)...» [108, с. 199].

Об'єктивізм простежується й у Демокріта. Відомо, що цей мислитель заперечував існування духовної субстанції, яка б направляла рух атомів у порожнечі і давала б їм певну мету (телос). У його філософії світ – це сукупність матеріальних першоелементів, які формують все, що ми відносимо до суцього. Демокріт відмовляється від метафізичних сутностей суцього і пояснює останнє виключно матеріалістично. Навіть людська душа складається з атомів. На нашу думку, в силу «відкидання метафізичного» філософія Демокріта може бути віднесена до протонігілістичної. Водночас, у концепції філософа зберігається певна «вища форма влади» над розрізненими атомами – світовий Закон.

Варто зазначити, що справжня метафізика починається з тих філософів, що відходять від опори на чуттєве. Парадоксальна річ, але спрямованість мислення Сократа, як одного із перших європейських метафізиків може бути охарактеризована як нігілістична. Як справедливо зазначає О. Ф. Лосев, до Сократа в античній культурі панує чуттєво-матеріальний, «одушевлено-розумний», абсолютний, позаособистісний космологізм [143], а людина постає еманациєю Космосу [144, с. 36], гармонічно поєднаною зі всіма іншими його складовими. Тому до появи Сократа, за Л. В. Гурською, «абсолютом виступає Космос як гармонійний устрій всього суцього. Боги, які мають власну ієрархію у пантеоні, виступають як організатори цього буття і перебувають у ньому, а не



поза ним» [13, с. 8]. І ось саме через Сократа у філософії відбувається «антропологічний поворот». Греки відкрили індивідуальну особистість. Сократа запроваджує у свою філософську картину світу трансцендентне «вище благо», що стоїть над конкретним сущим. Водночас, відхід від конкретного сущого до трансцендентного виміру супроводжувався розвитком антропоцентричності філософської думки. Спільним для цих тенденцій – рух до «трансцендентного» (можна назвати це поступовим абстрагуванням) і рух до «антропного» (зміщення фокусу філософських запитувань до питання про людину) – є поступове посилення акцентування на величі людської душі (якій, на відміну від інших створінь, властива розумність).

На пошук нігілістичних тенденцій у філософії Сократа нас наштовхнула цитата Шпенглера, який у своїй праці «Занепад Європи» прямо стверджує, що «Сократ був нігілістом», адже він одним із перших утвердив «знедуховлення людського начала» [181, с. 538]. Далі пошуки призвели нас до ніцшеанської інтепретації спадщини Сократа. Ніцше говорить про двоякість розвитку західноєвропейської думки. Мова йде про концепцію, за якою цей мислитель вирізняє у європейській культурі два протилежні начала – аполлонівське і діонісійське. Сократа Ніцше відносить до представників першого з цих начал. Аполлон, як божество мистецтва, символізує індивідуальне, що, в інтерпретації Ф. Ніцше, означає загорнутість людини в покривало «майя» (ілюзія), тоді як Діоніс уособлює розвіювання ілюзії, вихід людини за межі свого індивідуального «Я» у містичному (екстатичному) злитті з природою і життям [157].

Сократ у даному випадку – продовжувач аполонівської раціональної індивідуалістичної лінії. Його провина, як пише Ніцше, – у перебільшенні ролі «теоретичної людини» з її зацикленістю на моралі, мірі, порядку, у забутті вітальних (життєвих) сил, що живлять культуру і дають особі відчуття повноти існування. Саме на цій основі Ф. Ніцше визначає, що Сократ був нігілістом, а точніше – тим, хто визначив вектор розвитку європейської культури в напрямку до регресу. Живучи в часи розквіту давньогрецької цивілізації, Сократ

утверджував її цінності і навіть радикально раціоналізував їх, наголошуючи на першості абстрактних понять «істина», «благо», «краса» тощо. Проте нігілізм Сократа - не у раціоналістичності як такій і не в утвердженні індивідуального начала. Справа в іншому - він починає звинувачувати життя в тому, що воно не дотягує до рівня «ідеї», належного. Ф. Ніцше вказує на «сократівську проблему», його рівняння: «розум = чеснота = щастя»: «Цією безглуздою теорією тотожності він зачарував античну філософію, яка не могла вже більше виплутатися з цього стану...» [157, с. 253]. Сократ для Ф. Ніцше - репрезентант моменту «глибокої збоченості» [157, с. 251] в історії цінностей, що «зачарував» філософію Античності. Можна сказати, що за логікою Ніцше, Сократ перший, ще до християнства, сіє в душі комплекс провини і гріха, вчить не насолоді і радості життя, а навпаки чомусь такому, що протистоїть життю, стримує і обмежує життя моральними приписами (закликами вести добродесне життя): «Загальним в історії Європи з часів Сократа є спроба забезпечити за моральними цінностями панування над усіма іншими видами цінностей, так щоб вони були керівниками, суддями не тільки життя, але також і 1) пізнання, 2) мистецтв, 3) державних і громадських прагнень» [157, с. 171]. Нігілізм Сократа спрямований проти життя з позиції абстрактно-логічного «раціо» (прагненні все підвести під поняття).

Відомо, що самого Сократа наприкінці його життя було звинувачено громадянами у «розбещенні молоді», а також у нешанобливості до афінських богів. Проте навряд справа лише в «розбещенні» чи нешанобливості: в таких випадках для давніх греків була звичною практика полемосу, висміювань, спалення творів чи вигнання з міста. Показовій страті було піддано саме Сократа – напевно, у його позиції було щось таке, що загрожувало самим підвалинам тогочасної культури в цілому, а не просто авторитету місцевих богів. Адже афінянам вкрай важливо було продемонструвати співгромадянам, що шлях думки, на який підштовхував їх Сократ – хибний. Тут дозволимо собі висловити кілька принципових моментів.

По-перше, уся діяльність Сократа демонструє, що сила розуму з його теоретичним аналізом, пошуком сутностей і основ, пошуком істини може (і рано чи пізно буде) спрямована на сумнів у державних та релігійних установах, а значить розхитування останніх. Сократ розглядав діалектику як найкращий і найнадійніший спосіб досягнення консенсусу, тобто єдності і згоди у суспільстві. «Сократ постійно щось заперечував... Основний метод висловлення заперечення його - суперечка. Суперечка для нігіліста - засіб встановити що є не-істина (тобто брехня, спотворення фактів)» [109, с. 170]. Але на відміну від звичайної суперечки, бажання когось будь-якою ціною відстояти власну правоту і перемогти над суперником, діалектика Сократа була маєвтикою – повивальним мистецтвом, за допомогою якого «народжувалася» істина. То ж все таки істину Сократ не заперечував. Щось, очевидно, не так було не в діалектиці як такій, а у тому, що він хотів нею обґрунтувати.

По-друге, для того, щоб розібратися у цьому доволі заплутаному питанні, звернемося до характерної цитати Гегеля: «Своїм виступом у грецькому світі Сократ прийшов у зіткнення з субстанціальним духом і існуючою світоглядною спрямованістю афінського народу, і тому повинна була мати місце реакція, бо принцип грецького світу ще не міг перенести принципу суб'єктивної рефлексії. Афінський народ, таким чином, не тільки мав право, але був навіть зобов'язаний реагувати на нього згідно із законами, бо він розглядав цей принцип як злочин» [10, с. 77].

А ось як коментує Г. Гегеля дослідник Н. Шулевський у своїй роботі «Сократ як втілення питання». Для дослідника конфлікт між Сократом та афінським народом – це смертельна схватка між буттям і ніщо. «У випадку з Сократом правий саме афінський народ. І правий він не в запереченні принципу суб'єктивної рефлексії, нібито принесеного Сократом, а в запереченні домагань ніщо, смерті стати вище життя» [Цит. за: 60]. Принцип суб'єктивної рефлексії знали і софісти, але грецький поліс їх зміг «перетравити», адаптувати, пом'якшити. Що ж до Сократа, то він «приніс новий принцип... нігілізму і ніщо, що суперечить буттю як життєвому закону стародавніх греків і людства взагалі.

А за допомогою діалектики він намагався затвердити ніщо як сутнісну частину самого буття. Якщо суб'єктивність суперечила життєвому укладу стародавніх греків, але не загрожувала їм (як у випадку софістів), то ніщо підривало саме його буття, висмоктувало всі його соки і сили. І бій був неминучий [Цит. за: 60]. І далі Шулевський продовжує: «Саме діалектика призвела до катастрофи свого первістка і улюбленця, бо за допомогою неї Сократ стверджував і прославляв не цінності життя, а смерть і ніщо. Діалектика перетворила життя-самоціль на засіб вмирання. У найважливіших питаннях діалектика завжди вставала на захист інтересів ніщо (несвідомості, ірраціональності, пороку, загибелі), бо сама її сутність зумовлена його негативною агресією проти буття» [Цит. за: 60].

Ніцше називає Сократа першим декадентом, який керується принципами «розумність проти інстинкту», «розумність будь-якою ціною, сила, що несе загрозу і підриває силу життя». Справа в тому, що для Ніцше, філософія якого є перегорнутим платонізмом, буття є іманентним життям. «Буття – у нас немає іншого уявлення про це, крім як життя. Як же щось мертве може бути? [157, с. 582]. Тоді як для Сократа і Платона все навпаки - буттям є вічність ідеального, трансцендентного, надчуттєвого, належного, а чуттєве життя є ілюзією. Тобто йде, по суті, конфлікт інтерпретацій – що вважати буттям, як дивитися на проблему смислу людського життя і земного існування в цілому: як самоцінність, чи як підготовчий етап на шляху до вічності. Якщо правий Ніцше, і єдиним буттям (буттям суцього, як сказав би Гайдеггер) є життя, розтлумачене як воля до влади, відтоді Сократ є нігілістом, тому що він заперечує цінність життя-буття, заперечує його силу, для нього смерть важливіше, аніж життя. «Вимагати від сили, щоб вона не проявляла себе як сила, щоб вона не була бажанням панування... так же безглуздо, як вимагати від слабкості, щоб вона проявляла себе як сила» [Цит. за: 60]. Саме захоплення слабкістю і смертю робить Сократа нігілістом в очах Ніцше. Н. Шулевський з цього приводу зазначає. «Він (Сократ) відкрито заявив, що філософськи розумне, осмислене життя можливе лише як вмирання і приготування до

смерті, яка, по суті, є одужання від кепської хвороби під назвою «життя». Але і розум, сам божественний розум, він препоручає навіть не діалектиці в бутті, а турботам ніщо в Аїді. Щаслива, по Сократу, «людина, яка насправді любить розум і перейнялася впевненістю, що ніде не долучиться до нього повністю, крім як в Аїді» [Цит. за: 60]. Не життя Сократ попрацював розумністю, а життя і розум він подарував ніщо і смерті в Аїді». А ось маніфест Сократа в інтепретеції Н. Шулевського:

— «незрівнянну радість буде відчувати людина після смерті, потрапивши в Аїд, «бо він буде абсолютно впевнений, що ніде в іншому світі не долучиться до розуму в усій його чистоті». Смерть містить досконалий і чистий розум, з яким людина вже ніколи не зможе розлучитися.

— смерть краща, цікавіша, змістовніша, чистіша, багатша за досвід життя, бо скільки наддосвідчених чоловіків схилили перед нею шию і зрадили себе. Сократ з цікавістю очікує невідомого йому досвіду смерті.

— смерть усіх мудріша, бо вона береже в собі знання всіх, хто пішов під її покриви мудреців, і Сократ згорає від нетерпіння зустрітися з ними.

— смерть милосердніша за всіх, бо вона беззастережно і безумовно припиняє всі тілесні і душевні страждання людей, оберігає від ударів долі, захищає від суспільних, сімейних і особистих негараздів. Тому Сократ з благоговінням чекає смерті як вищого акту милосердя.

— смерть справедливіша за всіх, бо вона непідкупна і незалежна від людських впливів і судить усіх за їхньою справжньою цінністю на вагах істини. Тому Сократ мріє бути засудженим саме смертю, вважаючи, що саме в ній він зустріне справжню справедливість і правосуддя.

— у смерті є вища істина, яка тільки може бути доступною людині; вона очищає нас від нерозсудливості тіла і пристрастей душі, роблячи нас настільки чистими сутностями, що ми можемо без перешкод злитися з матерією істини. Тому смерть для Сократа - найкоротший і правильний шлях до істини, шлях, на який нас виводить у житті діалектика.

– мертві безпосередньо спілкуються з богами, які завжди до них прихильні, бо вони є частиною божественного надбання. Незважаючи на страждання колишнього життя, мертві завжди ставляться один до одного добре і благочинно, бо тепер їм не через що конфліктувати; залишилися лише блаженна дружелюбність і благородшавування. Сократ, природньо, прагне швидше приєднатися до блаженної більшості.

– нарешті, смерть більш захоплююча будь-якої земної пригоди, що, дізнавшись про неї, у людини зникає всяке бажання подорожувати в цьому світі. Не випадково смерть стала тією метою і гаванню, куди спрямовується корабель буття, життя і кожної особистості. Після викладення сократівського маніфесту Шулевський робить, з нашої точки зору, цілком закономірний висновок: «Ну, як після таких міркувань не полюбити смерть? Як взагалі після таких знань про смерть не соромно просто жити? Сократ пожертвував життям не заради розуму. Ні, життя і розум він за допомогою акушерської діалектики передав демоні ніщо» [Цит. за: 60, с. 101-142].

Підводячи підсумок, можна сказати, що якщо попередньо розглянуті нами протонігілісти отримали відповідну назву, в основному, за протистояння окремим нормам, цінностям чи моделям поведінки, наявним у тогочасному їм соціумі, то Сократ протистояв не окремим цінностям (він їх навпаки утверджував і намагався прояснити, давши їм поняттєве визначення), а заперечував цінність життя. Це і є об'єктом критики з боку Ніцше. Таке ж незадоволення Ніцше викликає й головний учень Сократа Платон: «Платон, як людина з надмірно підвищеною чутливістю і мрійливістю, настільки піддався чарам поняття, що мимоволі шанував і обожнював поняття як якусь ідеальну форму» [157, с. 252]. Якщо згадати, наскільки вагому роль відіграло вчення Платона у філософії неоплатоніків і опосередковано – у християнській доктрині, то таке «сп'яніння діалектикою» (вислів Ф. Ніцше), тобто пріорітизація метафізичного Платоном, вплинуло на весь подальший розвиток європейської (особливо середньовічної) філософської думки. Максимального свого прояву це «обожнювання поняття» набуло у філософії Г. Гегеля.

Учні, як і опоненти Сократа, у свою чергу збагатили своїми вченнями основу протонігілізму. Найрізкіше протистояння базовому для античної епохи підходу до осмислення проблеми буття відбувалося у трьох напрямках. Ці напрями піддавали сумніву класичну телеологічність (кіренаїки), істину (софісти) і мораль (кініки). Для школи кіренаїків центральним поставав принцип насолоди. Культ тілесних і духовних насолод є до певної міри протилежністю етичним принципам Сократа [6, с. 97]. Провести паралель між цим культом і нігілізмом допоможе міркування, яке висловив С. П. Локтев. Дослідник вказував, що «*nihil*» – це далеко не суцільна деструкція, хоча нігілізм і є радикальним переглядом усталених традицій. Це міркування він ілюструє, характеризуючи погляди таких представників школи як Аристіп і Гегесій. У їхніх поглядах “*nihil*” протистоїть всім тим позитивним цінностям, які можна виміряти поняттями «насолада» та «задоволення» [197]. «Окрім цих цінностей, – зазначає С. П. Локтев, – всі інші міркування опиняються по той бік добра і зла, відносячись безумовно до поняття “*nihil*” [Цит. за: 47]. Т. В. Лютий підтримує цю думку, вказуючи, що «гедоністична традиція кіренаїків [...] яскраво засвідчила атеїзм, заперечення моральних норм» [35, с. 81]. Тобто метафізичному «благу» Сократа можна протиставити «насоладу» кіренаїків, пов’язану з конкретним суб’єктом. Їхня філософія є одним із витоків класичного європейського нігілізму.

Наступним нігілістичним напрямком є софісти. Соціально-культурні зрушення періоду були своєрідним тлом їхньої філософії. Як зазначає Ф. Кессиді, закон, який до зародження полісної демократії вважався «божественною» постановою, за часів цієї демократії став доступний кожному, тобто перетворився на людську постанову, набувши характеру раціональної правової ідеї, яку піднімають на обговорення. Наслідок звільнення права і правосуддя від божественної санкції автор вказує такий: «Якщо закон не є священним і непорушним встановленням, а загальною для всіх правовою нормою, то це означає, що він може бути змінений або скасований іншою правовою нормою як більш досконалою й відповідною потребам часу та місця»

[185, с. 24]. Як відомо, суспільно-політичне життя давніх Афін вирізнялося гласністю. Слово виступало засобом політичного впливу, а тому цілком закономірною є поява на теренах Греції софістів. Утім, софісти порушили важливий для античного полісу принцип вищості громадських інтересів над приватними. На нашу думку, діяльність софістів як «платних вчителів мудрості» підривала святість Логосу, або ж, інакше кажучи, підривала віру в існування єдиної об'єктивної істини, і таким чином виступала проти царини «метафізичного».

О. Ф. Лосєв зауважив, що софісти – це «найтиповіші просвітителі, тобто скептики, раціоналісти, індивідуалісти і анархісти» [137, с. 11], – і вже така загальна характеристика нашої думку нас на думку щодо нігілістичності їхнього вчення. О. Ф. Лосєв вказує, що софісти «були надто свідомими і старалися скрізь і всюди психологізувати. І в цьому їхній нігілізм» [136]. Вони опонували поширеній серед античних філософів ідеї, за якою «розум у своїй найвищій діяльності пізнає істину, а джерело брехні полягає в чуттєвості людини» [6, с. 176], – і, натомість, постановили, що світ, яким його мислить розум, ніколи не є таким, яким він є сам по собі; все існує лише таким, яким воно нам здається.

Звідси випливає загальний принцип софістики – нігілістичний суб'єктивізм. Протагор із Абдер, виходячи з заперечення «істинно суцього», проголошує його так: «Людина є міра всіх речей, існуючих, оскільки вони існують, і неіснуючих, оскільки вони не існують» [126, с. 11]. С. М. Трубецької коментує це: «Немає ні істини, ні хиби – і все підлягає протилежним твердженням. Ті начала, які стародавні школи вважали істинно суцями, виявилися мнимими, такими, що існують лише в гадці філософів, такими, що суперечать одне одному і непримиренні між собою» [Цит. за: 6, с. 178]. М. Хайдеггер з цього приводу вказував, що «відчуття нецінності» супроводжується розумінням того, «що ні поняттям “мети”, ні поняттям “єдності”, ні поняттям “істини” інтерпретувати сукупний характер існування не вдасться», і «просто немає вже жодної підстави переконувати себе в якомусь істинному світі» [119, с. 82]. Такі симптоми нігілізму й спостерігаємо у



софістів. Як результат, царина становлення постає єдиною реальністю, «істинним» світом у його неповторності.

За Ф. Ніцше, тільки-но людина розпізнає, що світ вищих цінностей (істини, добра і краси) було створено нею суто з її психологічних потреб, виникає та форма нігілізму, змістом якої є невіра в метафізичний світ і за якої людина забороняє самій собі віру в істинний світ. За таких умов «реальність становлення визнається єдиною реальністю і забороняються всілякі обхідні шляхи до прихованих світів і помилкових божеств» [157, с. 34]. У софістів ми спостерігаємо абсолютний скептицизм в теоретичній сфері, утилітаризм – в моральній, заперечення будь-якого абсолюту чи принаймні його незалежності [6, с. 172] (що перегукується з ніцшеанським викриттям вищих цінностей як суто психологічних конструктів, причиною яких є утилітарні потреби особистості).

Софістами проголошено абсолютну умовність: «міра всьому – людина, її думка і її сваволя. Істини немає, вона не може бути відома – є тільки уявна видимість. Знання також немає – є тільки думки, більш-менш переконливі. Вчити значить переконувати. І оскільки немає об'єктивної істини, оскільки є лише видимість, людина ж є мірою всіх речей і всякої думки – то можна переконувати всіх у всьому. І немає на землі мистецтва вищого, ніж мистецтво переконувати: ним ми довільно змінюємо існуючу видимість і виробляємо нову, яку хочемо» [Цит. за: 6, с. 172-173]. Отже, софісти постають протонігілістами у метафізичному, а відтак у гносеологічному та етичному аспектах.

В аспекті морального нігілізму можна назвати кінізм – філософське вчення, що протистоїть класичним давньогрецьким суспільним устоям. Назва вчення була обрана неспроста: у перекладі з давньогрецької «кінос» означає «пес», що відповідає стилю життя кініка. Кініки виступали за повернення до природного, досоціального стану і проти загальноприйнятої моралі, правил та упереджень. Діоген Лаертський зазначає, що тема повернення до природи присутня вже в Сократа, але в менш радикальній формі. Утім, сократівський заклик до самопізнання, ґрунтований на скепсисі щодо суспільних упереджень,

згодом вилився у кіничне протистояння практично будь-яким суспільним постановам як хибним [108, с. 252], зневагу до думки інших.

Варто вказати на соціальний контекст появи кінізму. П. Слотердайк у роботі «Критика цинічного розуму» зауважує, що поява цієї філософської течії супроводжувалася занепадом Афін і передувала македонському пануванню, тобто переходу до еллінізму. За таких умов старий патріотичний поліс, замкнений на собі етнос переживав послаблення прив'язаності громадянина до його вітчизни. Оскільки полісні закони вважалися спільним творінням громадян, за яке вони й несли відповідальність, нездатність цих законів врятувати Афіни від близького занепаду викликала у давніх греків почуття розчарування в суспільному ладі як такому [179, с. 258]. Цілком логічним результатом таких метаморфоз постало кіничне вчення. Для прикладу, відомий кінік Діоген прагнув довести, що людина може бути незалежною від будь-чого зовнішнього (інших людей, приписуваних норм). Його зневага до постанов культури доходила до того, що цей філософ обмежувався в своєму житті задоволенням суто елементарних тілесних потреб.

На відміну від софістичного, кіничне вчення робить акцент не на гносеології, а конкретно на аксіологічному та етичному аспектах людського існування. Наука, мистецтво, держава, релігія, культура, як вказує М. Хайдеггер, мають значення цінностей, адже вони є «умовами, в силу яких здійснюється порядок того, що стає, як єдино дійсного» [123, с. 100]. Відповідно, якщо кінізму як формі світогляду властиве тотальне неприйняття й заперечення перелічених елементів, то це споріднює його з нігілізмом в аспекті протистояння метафізиці. По суті, кініки вели стиль життя, який передбачав максимальну відмову від існуючих благ, що позначалося на зовнішньому вигляді, раціоні кініка. Протест кініків виявився в зухвалих діях чи близьких до перформансів висловлюваннях: вони навмисно епатували суспільство, чинячи діаметрально протилежно соціально прийнятим нормам. Такий метод вони називали «перекарбуванням монет», що, як стверджує О. О. Ковалевський, має видимий зв'язок із ніцшеанською переоцінкою цінностей [37].

Втім, розглянемо, що кініки пропонували натомість. Моральні загальноприйняті норми вони розглядали у «негативному» плані, імперативами «негативної етики» висуваючи: максимальне обмеження потреб, повну незалежність від зовнішнього світу та його спокус (що відповідає критерію «індивідуальне начало»). Вільною вони вважали ту людину, яка внутрішньо вільна – не від людей, а, передусім, від самої себе (власних пристрастей і бажань) [10, с. 96]. Кініки по-своєму інтерпретували ідеал духовно-досконалої особистості, втілений ними в концепції добродійної людини, основна мета життя якої – досягнення автаркії (грец. *autarkeia*), тобто незалежності, самодостатності, само задоволеності. Ми вважаємо за доречне вказати, що їхня філософія – це одна з античних передумов класичного європейського нігілізму. Різкий, навіть агресивний характер протистояння суспільним нормам (наприклад, у кініка Діогена Синопського), є рисою, яка додатково схиляє нас до висновку про нігілістичний характер їхньої позиції. Кінічна переоцінка цінностей мала на меті «нове народження» людини, «навернення до природних чеснот» [35, с. 82].

Що ж стосується епікуреїзму, то він виник у часи занепаду давньогрецької культури і панування Римської імперії, що наклало свій відбиток на філософську думку IV-III ст. до н.е. Як відомо, епікурейське вчення виникло на основі двох підстав: філософської та соціальної. З одного боку, вченню передувала Демокрітова концепція атомізму. М. Гайдеггер цілком доречно стверджує, що нігілізм передбачає відмову від метафізичного на користь тези «дійсно існує тільки суще, доступне чуттєвому сприйняттю, тобто власному досвіду» [119, с. 63]. З іншого боку, епікурейське вчення відображає кризу античного полісу, адже в межах цього вчення атом (тут: громадянин) може уникати фатуму (тут: законів держави) на основі власної свободи волі. Тобто криза «полісного світогляду» давнього грека має своїм глибинним змістом ту ситуацію, за якої громадянин (та його свобода волі) стає вагомішим, аніж політичний закон, якому цей громадянин змушений підпорядковуватись. Нагадаємо, що вчення Епікура зародилося і розвинулось за часів Римської

імперії, а тому протонігілізм – протест проти римського панування (спрямований, як і в стоїків, скоріш у внутрішній світ, до «втечі в себе», «замикання громадянина в сфері обмежених особистих інтересів і його дедалі більшу байдужість до суспільно-політичних питань» [185, с. 108]) – у тогочасній філософії є закономірним результатом соціальних перетворень. Тому у вченні Епікура нігілізм є вираженим чіткіше, ніж в Демокріта.

Епікур, як і Демокріт, тлумачив природу людської душі як сукупність атомів, тобто заперечував її безсмертність [35, с. 86], і підкреслював її матеріалістичну природу. Ознакою протонігілізму у вченні епікурейців є вбачання ними мети всякого буття в індивідуальній діяльності [6, с. 135]. У філософській концепції Епікура яскраво втілене протистояння частини (людини) цілому (Космосу). За Епікуром, індивід шляхом розумного обмеження своїх бажань може вести автономне існування, незалежне від зовнішнього оточення [6, с. 136], і досягти атараксії – стану спокою, незворушності, позбавлення від страху перед смертю, богами і стражданням. Звісно, відсутність страху перед богами ще не означає відсутність самих богів, але означає прагнення відмежуватися від них. Це прагнення втілювалося і в дійсничій позиції Епікура, що згодом переросла у протонігілізм.

Тобто мова йде про деяку «іррелевантність» (О. Ф. Лосєв) як свободу від всяких буттєвих тверджень, властиву цим філософам у якості мети [137, с. 92]. Нігілізм передбачає бунт проти примусової гармонії, певного метафізичного порядку, тоді як, за концепцією епікурейців, навіть атоми, з яких складається все суще, можуть змінювати напрямок власного руху [136]. Тому доречно порівняти нігілістичний бунт із епікурейським «вільним вибором». «Вільний вибір» атома, як і бунт, здійснюються всупереч світовому Закону. Епікуреїзм утверджує свободу волі людини, опонуючи детермінізму і тим самим відповідає вищенаведеній дефініції нігілізму.

Підбиваючи підсумки цієї частини дослідження, зазначимо, що магістральна лінія античного філософування, що представлена видатними мислителями давньогрецької філософської думки (Геракліт, Піфагор, Парменід,

Платон, Аристотель), впроваджує логоцентричну і космоцентричну картину світу. Виконуючи роль універсального закону, філософським еквівалентом невідворотного фатуму, Логос керує людиною, а вона підкорюється йому. В той же час людина «розуміється як прояв природи або еманация чуттєво-матеріального космосу» [6, с. 75], як частка Космосу, мікрокосм. Але, будучи проявом природи (космосу), людина є особливим сущим, адже володіючи вищою «розумною душею» (Аристотель), вона здатна до моральних суджень, самопануванню і самоконтролю, приведення речей у відповідність Логосу. Тобто, маючи свідомість, вона несе відповідальність за «світ явищ» і за розуміння нею світу сутностей, тільки їй відкрите розуміння логіки світобудови. Водночас поряд із магістральною лінією філософування з'являються й перші протонігілістичні спроби поставити під сумнів, або повністю заперечити панівну метафізичну картину світу, заперечити ціле і загальне, і натомість утвердити частину і одиничне. Так, наприклад, Протагор, оголошуючи людину «мірою всіх речей» закладає основи майбутнього антропоцентризму та нігілізму доби Відродження і Нового часу [6].

Протонігілістичній проблематиці в період Античності передувала давньогрецька міфологія (зокрема, образи Прометея, Одиссея, Едіпа та ін.), яка створила фундамент для протонігілістичних вчень зазначеної епохи. Власне нігілістична проблематика у рамках античної філософії не простежується в чіткій формі, проте є сенс вести мову про феномен протонігілізму. Протонігілізм – це перші спроби представників європейської цивілізації заперечити буття в усталеному на той час значенні, перші виступи проти буття з позиції Ніщо і перші спроби замінити міфологічно-релігійну картину світу на наукову (філософську).

Риси протонігілізму нами виявлено, передусім, у філософській позиції Сократа, а також у філософських концепціях софістів та кіренаїків; меншою мірою – у концепціях атомістів та кініків. При цьому, позиція Сократа і його учня Платона абсолютно відрізняється від інших нігілістичних позицій. По суті мова йде про два різних типу нігілізму. Зокрема, нігілізм Сократа спрямований

проти життя з позиції абстрактно-логічного «раціо» (прагненні все підвести під поняття). Це нігілізм, в якому вітальні сили буття заперечується з метафізичних позицій, тобто з позицій світу надчуттєвих принципів. В той час, як інші нігілісти критикують наявний суспільний лад, істину, універсальні моральні цінності тощо з протилежних, анти-метафізичних позицій. Софісти, і особливо Протагор, скасовуючи статус цінностей як універсальних, покладали ціннісну систему в площині суб'єктивності та конвенції, а кіренаїки у результаті переоцінки цінностей покладали новою цінністю «насолоду», пов'язану із конкретним суб'єктом. Демокріт і Епікур також розглядаються в роботі як протонігілістичні автори, які запропонували атомістичну теорію пояснення всесвіту, не передбачали наявності Розуму як першодвигуна і першопричини космосу, та «виносили за дужки» матеріального світу богів, які не втручаються у справи смертних (деїзм Епікура). Тим самим, на відміну від фізики Аристотеля, атомістичні концепції теоретично позбавляли рух, існуючий в світі, будь-якого «телосу» (тобто цілі, а отже і смислу). Уявлення про суто матеріальний космос, який пояснюється механічними причинами і не має телосу, а отже й ґрунтовної об'єктивної підстави для моральних суджень, відкидання питань «зادля чого?», «заради чого?» все суще існує – основа подальшого розвитку нігілізму та деконструкції традиційної системи цінностей.

## 2.2. Нігілізм в соціокультурних традиціях Середньовіччя

Здійснивши аналіз античної міфології та філософських вчень відповідного періоду, перейдемо до наступного етапу розвитку людської думки – середніх віків. Як вказує В. Г. Косихін, для Античності й Середньовіччя в аспекті підходу до проблеми ідентичності і суб'єкта (якої безпосередньо торкається європейський нігілізм) спільним є визначення індивідуального через відношення його до загального [Цит. за: 9, с. 66] (до Логосу – як «світового закону» або «Слова Божого»). Утім, на відміну від космоцентризму Античності, для доби Середньовіччя характерним є теоцентричний підхід до осмислення

проблеми буття, віра в «особистісного і живого Бога, який нарікає [...] речі, «кликає» їх, викликає з небуття і, в такий спосіб, створює буття» [187, с. 233]. Статус людини, за Біблією, є привілейованим, адже вона створена Богом за Його образом і подобою. «За середньовічними уявленнями над світом, над людиною панує абсолютна Особистість, яка творить з нічого космос, допомагає йому і рятує його. Словом, абсолютна Особистість стоїть над усією історією» [136]. Відповідно і людина, наближаючись до Бога, уподібнюючись йому, може також стати особистістю.

Середні віки ознаменовані християнством як новою релігійною формацією, яка з II ст. н.е. набула статусу панівної. Утвердження християнства відбувалося в боротьбі церковним апологетів та ранніх отців Церкви з язичницькою традицією, при чому за тезою про те, що Царство Боже «не від світу цього» стояла не лише відмінна від язичницької релігійна традиція, а й інша ціннісна система координат, а відтак несприйняття того стилю життя, який був властивий представникам вищих класів доби занепаду античної цивілізації (розпуста, невинуватана розкіш, збочення тощо). Всі духовні зусилля людині треба було зосереджувати на посмертній участі душі, «інвестувати» творчу життєву енергію у вічність, у непохитне і неминуче прийдешнє, а не мінливе теперішнє. Однак вічне спасіння і вічне прокляття (бути із Христом чи потрапити в царство диявола) залежало не лише від індивідуальних зусиль людини, її віри та справ віри, але також і від посередництва Церкви як Тіла Христового. Середньовічне світосприйняття можна проілюструвати знаменитою сентенцією Кіпріана Карфагенського: «Кому Церква не Мати, тому Бог не Отець» [96]. Соціальним тлом протистояння християнства та язичництва поставав конфлікт цивілізацій – по суті, еллінської і римської, – а також зміна суспільно-історичних формацій, що супроводжувався переоцінкою цінностей. У площині віровчення на протигагу іманентній природі-космосу було поставлено «трансцендентне» (надприродне абсолютне начало), на протигагу античному принципу «нічого з нічого не виникає» - теологічний догмат «творення з нічого», на протигагу розумінню

логосу як безособового закону і принципу історичного та космічного буття - переінтерпретація і ототожнення його з Особою Ісуса Христа (другою іпостасю Бога-Трійці). «Такі ранні отці Церкви, як Філон та Юстин, а згодом Клімент, Максим Сповідник та Ориген за допомогою поняття «логос» намагалися узгодити космологію греків і космологію Старого Заповіту. Світ був створений Логосом Бога, тобто Христом. Божественний Логос є істиною, природою буття, його основою, яка дає світові існування і наділяє смислом» [19, с. 36]. Отже, християнське вчення увібрало в себе суть античного філософського світобачення і водночас розширило останнє, наділивши істину особистісною природою. (Христос говорить в Євангелії «Я є Шлях, Істина і Життя» (Іоан. 14:6). Здійснення такого синтезу можна пояснити, в тому числі, тогочасною потребою ранньохристиянських апологетів переконати язичників (передусім, освічених греків) в істинності нового віровчення за рахунок того, що традиційні філософські концепти (логос, усія, іпостас, персона) не заперечувались, а набували іншої інтерпретації.

У християнській системі координат, «головною чеснотою людини є самозречення, здатність взяти на себе тяжкий хрест несправедності світу. Саме людина може брати на себе такі повноваження», – зазначає Т. В. Лютий, вказуючи також, що саме в біблійному посланні «людина постає як істота, що має особливе положення в космосі [...]. Природа людини уподібнена божественній, а це означає – наслідування шляхом спрямування власної волі у відповідності до волі Бога. Саме ця здатність людини надає їй особливого положення, яке дозволяє піднятися серед решти тварного світу» [35, с. 93]. Відповідно, найвищим благом для людини Середньовіччя, за християнськими цінностями, постає підкорення Божій волі, а найбільшим злом – непослух, гордіня, покладання особистості (як обмеженої в своїх розумових здібностях істоти) суто на власну волю, відмова від підпорядкування абсолютно благому, люблячому і всемогутньому Творцю. У цьому контексті Т. Лютий зазначає, що «середньовічний нігілізм [...] постає як свавільний та свідомий вибір людини, у



якому вона чинить акт “відпадання” від Бога, а відтак і буття, шукаючи інше джерело порядку і закону, аніж Бог» [35, с. 94].

О. Ковалевський зазначає, що нігілізм мав свого середньовічного «попередника» – термін «*annihilatio*» (буквально – «знищення, приведення до ніщо»). Цей термін «належав до спекулятивно-схоластичних побудов щодо можливості Творця світу його знищити, імпліцитно маючи на увазі ідею про те, що світ, створений “з нічого”, врешті-решт в це ніщо й повернеться» [Цит. за: 14, с. 211]. Однак творче «ніщо», з якого Бог створив світу, і яке можна назвати універсальною та безкінечною «потенцією світу», котру М. Бердяєв ототожнює зі свободою [95] поступово перетворилося на формальне «ніщо» як логічне заперечення сфери божественного. І саме з таким, другим розумінням «ніщо» мають справи нігілісти. (Так, наприклад, у цьому нігілістичному сенсі Ж.П. Сартр говорить про те, що у душі сучасної людини, що відкинула метафізику, утворилася «діра розміром з Бога» [189].

Бл. Августин назвав «нігілістами» («*nihilisti*») тих людей, які ні у що не вірять, а з часом назва «*nihilianista*» супроводжувала єретиків як тих, хто «не вірили ні в що», мали «хибну віру» [35, с. 94]. При дослідженні Середніх віків на предмет нігілізму нам доречно зосередити свою увагу на аналізі, по-перше, єретичних рухів, у яких найвиразніше простежуються основи нігілізму. По-друге, слід здійснити аналіз деяких вчень схоластів, яких було засуджено Церквою і, по-третє, звернути увагу на середньовічний лицарський роман.

Після утвердження церковних догматів нерідко з’являлися погляди, течії, рухи, несумісні з канонічними християнськими уявленнями, затвердженими церковними вселенськими соборами. Такі опозиційні ланки отримали назву «єресь» – термін, який означав, з одного боку, відступництво по відношенню до ортодоксії, «лжевчення» (теологічна інтерпретація), з другого боку, «вираз соціального протесту широких народних мас проти різних форм соціальної, політичної, економічної та майнової нерівності» (марксистська інтерпретація) [Цит. за: 15], а з третього боку, опозицію розуму авторитарному мисленню і прояв свободи думки (гуманістична просвітницька інтерпретація). За

визначенням Т. Лютого, єресь – «свідоме, свавільне й умисне ухиляння від канону» [35, с. 98]. Сергій Аверінцев пропонує визначення, за яким єресі – це «релігійні доктрини і рухи, які відхиляються від ортодоксії, маючи з нею, однак, спільний ґрунт» [Error! Reference source not found.62, с. 196]. При цьому дослідник наголошує, що вказане поняття передбачає наявність поняття «чистого», «правильного» віровчення, а тому його неможливо застосовувати до релігій, у яких відсутня фіксована доктрина. Інакше кажучи, якщо поняття «єресі» у сфері християнства має максимально чіткий сенс (адже християнство володіє найбільш розробленою догматикою), то, наприклад, у контексті греко-римського язичництва воно недоречне.

Прийнято шукати причину появи єресей у соціально-економічній площині або у соціально-політичному контексті. Не можна заперечувати того факту, що у Середні віки мали місце насильство й експлуатація, нерівність та свавілля, що викликало протест у пригноблених. Оскільки ж у тогочасному суспільстві провідну роль відігравала релігія, такий протест набув релігійного характеру. Як результат, у Західній Європі виникла низка відхилень від доктрини та практики Римо-католицької церкви. Різка опозиційність офіційному віровченню (подекуди це була опозиційність політичній владі, тодішньому соціальному устрою) деяких із єресей дає підстави розглядати їх крізь призму поняття «нігілізм». Ф. Енгельс дає інтепретацію єресі як містично завуальованої форми соціального протесту. Він розкриває соціальну природу та історичне значення єресей як притаманної феодалізму форми класової боротьби, однієї з форм революційної опозиції феодалізму, яка виступала «... відповідно умовам часу, то у вигляді містики, то у вигляді відкритої єресі, то у вигляді збройного повстання» [98].

Втім, можна подивитися на проблему дещо під іншим кутом зору. Хоча зрозуміло, що під релігійною риторикою часто маскуються суто економічні (наприклад, майнові) або політичні питання, протест проти дискримінації та несправедливості існуючого соціального ладу, тенденції демократизації проти узурпації влади та свавілля аморальних правителів, однак, з нашої точки зору,

було б грубою помилкою редукціонізму зводити усю повноту культури до суто економічних чи політичних факторів (як це має місце в радянському марксизмі). Єресь в християнстві є, на наш погляд, не лише проблемою влади, контролю чи розподілу благ в суспільстві. Це проблема смислова, а відтак екзистенційна. Адже від «правильного» чи «неправильного» розуміння певного уривку зі Святого Письма залежав спосіб життя і мислення середньовічної людини, її розуміння та саморозуміння, оцінки/ ставлення до суспільства та оточуючої дійсності. Наприклад, як потрібно ставитись до багатства і бідності, до шлюбу і розлучення, вірності і зради, як виховувати дітей, поводити себе з іновірцями, і т.д. Інакше кажучи, в контексті тогочасного суспільства демаркація єресі і ортодоксії - не просто проблема, якою переймалися університетські вчені-схоласти, відірвані від повсякденного життя простого народу. Адже в культурі середньовіччя не існувало навіть приблизно чогось схожого на сьогодинішнє уявлення про світське «повсякденне життя», вільне від релігії, повністю індивідуальне і емансиповане від Церкви. Всі сфери життя суспільства були регламентовані приписами Церкви. І тому церковні справи (собори, енцикліки пап, окружні послання єпископів тощо) не могли не впливати на культуру взагалі і не відображатись на свідомості простих людей.

Середньовічна церква наполягала на інтерпретації, прийнятій на Вселенському соборі, виходячи з принципу «соборного розуму», «соборної єдності». Єресь наполягає на особливій точці зору, яка відрізняється від собору. Пояснивши зазначений принцип, на основі якого здійснювалося церковне тлумачення тих чи інших положень Св. Письма, ми зможемо виявити, в чому полягає «єретичність» та нігілістичність тлумачення, тобто відхід від цього принципу. Спочатку слід зауважити, що церковна традиція тлумачення Біблії ґрунтується на низці герменевтичних принципів, сформульованих ще в період раннього християнства: подвійний сенс Святого Письма, що впливає зі вчення про богодуховність Письма; вчення про рівні смислу преп. Іоанна Касіана; правило віри як нормативний критерій всякої екзегези. Принципи християнського тлумачення Святого Письма сформувалися в апостольський

період, коли виникла необхідність захистити Святе Письмо Нового Заповіту від тлумачень гностиків, які намагалися знаходити в ньому аргументи на підкріплення власного вчення. У цей період екзегеза лишалася чи не єдиним богословським методом, прийнятним у християнстві, і перед Церквою постало завдання виробити принципи правильного тлумачення Святого Письма. Коротко їх розглянемо, спираючись на принципи біблійної екзгетики [21].

По-перше, біблійна екзгетика спирається на принцип богонатхненності Святого Письма. Такий характер Святого Письма зумовлює необхідність особливого благоговійного ставлення до біблійного тексту при його тлумаченні і визнання того, що конкретні літературні форми (стилі й жанри, вислови) використовуються священними авторами для повноти вираження Божественних істин. Що ж до нігілістів, то вони в першу чергу ставлять під сумнів богонатхненність Святого Письма, зводячи його до звичайного тексту, зміст якого має бути підданий сумніву.

По-друге, біблійна герменевтика застосовує принцип гармонічної єдності віри і розуму в процесі інтерпретації Священного Письма. Відхилення від цього принципу може призвести або до раціоналізму (тобто спроби пояснити незрозумілі для розуму біблійні істини, передусім чудеса, законами природи), або, навпаки, до радикального містицизму (спроби алегорично витлумачити Письмо без урахування даних історії, філології тощо) [21].

По-третє, у християнському Середньовіччі був сформований канон правильного розуміння Писання, яке досягається тільки в тому разі, якщо читати його згідно з «правилом віри», яке є, по суті, «апостольською проповіддю», вручену апостолами Церкві й збережену нею. Відповідно, християнам належить слідувати пресвітерам Церкви – тим, які є спадкоємцями апостолів, тобто отримали «дар істини». Натомість, єретики, які звертаються до Святого Письма, щоб обґрунтувати власне вчення, часто відкидають це правило віри. При цьому вислови, взяті ними, дійсно належать Письму, але первісна ідея, задум повністю викривлюються.

По-четверте, з точки зору Церкви Святе Письмо характеризується абсолютною єдністю. Обидва Заповіти складають єдине свідчення про Божественний Логос, який прийшов у світ для спасіння людей. Обидва Заповіти спрямовані до однієї мети і є Словом Божим до людини. Відповідно, старозавітна історія розглядається як підготовчий період, прообраз подій Нового Заповіту, здійснення пророцтв про прихід Месії (Спасителя) [21]. Тут доречно зазначити, що гностичні єресі активно заперечували принцип єдності Писання, вказуючи, що Бог Старого Заповіту і Бог Нового Заповіту – це різні боги, називаючи вітхозавітного Іегову (Яхве) злим деміургом.

По-п'яте, у християнстві Священне Передання і Святе Письмо розглядаються як такі, що існують у єдності. За цією логікою, будь-який фрагмент Письма можна зрозуміти лише при розгляді його у широкому контексті: а саме, слід звернутися до церковного Передання (метод «гармонійної екзегези»). Якщо ми зберігаємо тільки Святе Письмо без Священного Передання, то виникає ще одна єресь – протестантизм, зокрема лютеранство.

По-шосте, щоб правильно тлумачити й розуміти Письмо, екзегет повинен встановлювати відмінності між буквальним і переносним сенсом Письма. Часто-густо представники середньовічних єретичних рухів не дотримувалися цих правил, інтепретуючи деякі положення буквально. Потрібно знати «особу, предмет і час», тобто контекст інтерпретованих фрагментів. Для цього необхідно звертатись до авторитетних тлумачень і розуміти Святе Письмо і церковне передання як певну єдність.

Ортодоксальне християнство в процесі свого становлення та боротьби за чистоту віру проти невірних смислових нашарувань та інтепретацій протистояло багатьом єретичним течіям (аріанство, несторіанство і монофізитство) та сектам (альбігойці, катари, вальденси, амальрикани, павлікани) [15]. За браком місця неможливо проаналізувати їх усіх. Ми сконцентруємо нашу увагу лише на тих єресьях, які, на нашу думку, є найбільш нігілістичними за своїм потенціалом: секти алогів, пелагіан та амальрикан.

Розглянемо християнську секту алогів (II ст. н.е.), представники якої, як стверджує М. Е. Поснов, вважали Ісуса звичайною людиною, а тому не визнавали його Сином Божим, який володіє предвічним буттям. Алоги зазначали, «що в Євангелії сказано тільки, що на Йордані на Христа зійшов Дух Святий і в цю мить Ісус проголошений “Сином коханим”» [Цит. за: 21, с. 90]. Оскільки Ісус Христос в рамках християнства вважався посередником між трансцендентним та іманентним, фізичним та метафізичним «світами», то відмова від божественності Ісуса може свідчити про утвердження алогами саме людської природи і величі діянь Ісуса саме як людини, а не як боголюдини. Тож цю секту можна вважати протонігілістичною в силу часткової відмови її представників в від «метафізичного» (заперечують божественну природу Ісуса Христа, проте не відмовляють Богу в існуванні) і часткового утвердження гідності індивідуального людського начала, людської природи.

У руслі європейського протонігілізму інтерес викликає й єресь V ст. «пелагіанство». Відомий своїм протистоянням Августину, Пелагій відкидав християнський церковний догмат про гріховність людського роду, роблячи з цього висновки про протиправність рабства й інших форм соціального гніту [63, с. 68]. Він і його прихильники «вважали, що й після гріхопадіння людина має «можливість не грішити», оскільки володіє свободою волі, благодать при цьому сприймається лише як допоміжний засіб досягнення праведного життя, без якого в принципі можна обійтися. Можемо стверджувати, що пелагіанство є частково нігілістичним, адже воно утверджує свободу волі людини і її автономність від Бога у досягненні щастя.

«Згідно Пелагію, людина має можливість і свободу прийняти рішення на користь добра. Гріх полягає лише в окремих вольових актах. Якщо людина вибирає зло, вона грішить. Але ніщо не перешкоджає тому, щоб він зміг вибрати добро і тим самим уникнути гріха. Пелагій відкидає уявлення про те, що гріх є схильністю людини або її природою. Гріх - це «дефект не природи, а волі» [63]. Звідси випливає, що Пелагій також відкидає ідею первородного гріха. Гріх полягає лише в тому, що людина робить, тому вона не може бути

успадкована або пов'язана з природою. Значить, на думку Пелагія, маленькі діти, які ще свідомо не вибрали зло, вільні від гріха. Отже, хрещення не обов'язково приносить визволення від гріха.

Отже, згідно з Пелагією, людина може власними силами вибрати добро без благодатної допомоги. Для Пелагія благодать Божа означає, що людині спочатку дається воля, яка вільна робити добро. Божа благодать полегшила людині вибір і дала їй можливість прагнути до добра. Отже, благодать потрібна як допомога волі. Але все ж особистість сама має можливість вибрати добро.

У різке протиріччя з цими ідеями вступає вчення Августина про свободу, гріх і благодать. Згідно з Августином, після гріхопадіння людина втрачає дар благодаті, а разом з нею і свободу, яка полягає в здатності вибрати добро. Бо відтоді як втрачена благодать, в природу людини вносяться спотворення. Воля і розум вже не панують над нижчими силами душі (пристрастями і афектами), але останні беруть гору, і людина потрапляє в пастку бажання. Це стан, який вона не може змінити. Звичайно, в окремих випадках воля може подолати жадання, але сам напрямок волі залишається тим же. Людина не вийде з зачарованого кола жадання, оскільки в цій ситуації вища мета його волі - не Бог, а земне. Таким чином, для Августина гріхопадіння означає, що особистість втрачає свободу робити добро. Вона все більше відчуває примус грішити, тобто діяти так, що його дії в кінцевому рахунку ведуть до загибелі душі. Вона може чинити окремі добрі справи, але не може змінити напрямок своєї злої волі. Особистість діє вільно. Але в падшому стані вона має лише свободу грішити, тобто сильно обмежену або спотворену свободу. А саме, злий напрямок її волі визначає її дії і не дозволяє їй робити добро. Отже, для Августина благодать є щось, що перетворює волю людини, вливає в неї любов до Бога і тим самим повністю змінює напрямок її волі» [115].

Важливою у контексті нашого дослідження постає єретична течія амальрикан — послідовників радикального пантеїзму Еріугени, які підносили значення матерії, ототожнюючи Бога зі всім сущим. Бог амальрикан іманентний світу й людській душі зокрема, а Воскресіння і Страшний Суд —

тільки вигадки. За логікою амальрикан, як вказує Т. В. Лютий, у контексті всього суцього «людина посідала чільне місце в цій ієрархії як частина Бога», «вона позбавлялася від гріховності, а тому виправданими були задоволення будь-яких забаганок, навіть тих, які стосувалися б загального співіснування. Загострювався момент самообожнення людини» [35, с. 99-100]. До цієї єресі на ті часи іноді застосовували назву «бунт проти Бога». На нашу думку, ця течія є найбільш відповідною суті європейського нігілізму, оскільки: по-перше, вона підносить значення матерії і розчиняє в ній Бога (пантеїзм); по-друге, скасовує концепти Воскресіння і Страшного Суду, позбавляє людину (як частину Бога) гріховності і виправдовує задоволення будь-яких її бажань; по-третє, в загальній ієрархії суцього відводить людині найвище місце (втім, не роблячи акцент на конкретному індивіді).

У X-XI ст. в Європі набув широкого соціального резонансу єретичний рух катарів та, в подальшому, альбігойців. Катарі (kataros – грец. «чистий»; лат. – «пуританин») називали себе так в силу тієї чистоти життя, яку вони проповідували, повстаючи проти розпусти, шлюбу, заперечуючи необхідність покаяння [69, с. 272-273]. Молитва Господня в катарів дещо відрізнялася від канонічної, багатьом місцям зі Святого Письма і Євангелія вони надавали містичного значення, тримались апокрифів східного штибу [69, с. 338]. Масове розповсюдження єретичного руху катарів було значною загрозою для влади папства, адже він повставав проти Церкви як соціального інституту і, водночас, заохочував самотійність особи по відношенню до неї. Ці характерні риси єретичної доктрини катарів сформувалися під впливом маніхейського і гностичного спадку, який передбачав дуалізм душі і тіла, духу й матерії. Наприклад, катарі ставили за мету позбутися матеріального світу й досягти духовного, метафізичного. Таке різке протиставлення матеріального й духовного вимірів, на тлі ортодоксального християнського віровчення, перетворювало вчення катарів на єресь.

Отже, у добу Середньовіччя існував ряд радикально налаштованих єретичних рухів, які, маючи релігійний характер, значною мірою впливали на



тогочасне суспільне життя: вальденси, катари, амальрикани, пелагіанці, алоги. Їх можна назвати протонігілістичними.

Перейдемо до наступного аспекту соціокультурного життя епохи Середньовіччя – філософського. Розглянемо схоластичну філософію на предмет наявності в ній нігілістичних тенденцій. Передусім, слід звернути увагу на інтелектуальну боротьбу, яка виникла довкола проблеми універсалій – загальних понять. У тлумаченні їхньої природи сформувалися три ключові напрямки: номіналізм, реалізм і концептуалізм. Ці напрямки мали гносеологічні, онтологічні й етичні виміри, вони значною мірою сформували картину світу та ціннісні орієнтири доби Середньовіччя. Наприклад, якщо реалісти наполягали на онтологічному статусі ідеї добра, краси і т.д., то, з точки зору номіналістів, добро і краса – це поняття людського розуму. Номіналістична позиція перебуває на межі християнської догматики і етичного релятивізму.

Приписуючи об'єктивність існування виключно «тварному» (а не «іменам»), номіналізм у його радикальних варіантах готував фундамент для появи ренесансних переконань щодо цінності земного життя. Розглянемо позицію найбільш радикального номіналіста Середньовіччя – французького теолога і філософа XI-XII ст. Росцеліна. Він зазначав, що дійсним об'єктивним існуванням можуть володіти виключно «одиничні речі», або «*res singulares*», у той час як універсалії є суто назвами, іменами, або “*nomina*”, навіть, за його висловом, суто «звуками голосу», які мають до речей суто побічне відношення. Тому Росцелін відкидав будь-яку об'єктивність загального – як у бутті, так і в розумі суб'єкта, що пізнає [63, с. 147-148] (останнє властиво саме для представників крайнього номіналізму. Інші номіналісти не були настільки різкими у своїх судженнях, але щодо вказаного ми можемо стверджувати наявність протонігілізму).

Екстраполюючи міркування Росцеліна на догмат Святої Трійці, крайні номіналісти, як стверджує історик філософії В. Соколов, «приходили до висновку, за яким значна частина християнської догматики [...] виглядала

надуманою спекуляцією» [Цит. за: 21, с. 147]. Цей же дослідник з позиції діалектичного матеріалізму оцінює концепцію Росцеліна як антиметафізичну (тобто з тяжінням до матеріалізму й сенсуалізму), адже «Росцелін наполягав на об'єктивності існування того, що дійсно існує об'єктивно, – одиничних предметів» [63, с. 149]. На нашу думку, Росцелін є протонігілістом у тому сенсі, що він, як і решта номіналістів, зводить Бога до абстрактної першопричини, “*causa sui*”, на об'єкт логічних та метафізичних міркувань. Звісно, в такому разі йдеться вже не про релігійне розуміння Бога, а про суто філософське. Як пише сучасний український дослідник А. Морозов, «тут жива ідея Бога перетворилася на поняття бога - абстрактне поняття першопричини, яке можна з легкістю поміняти на інше поняття, наприклад, першоматерії, законів природи, Великого вибуху тощо» [39]. Такому «богові як першопричині людина не може ні молитися, ані приносити жертви» [154].

У більш пізні часи, в XIV ст., незначні риси нігілізму проявив ще один номіналіст – У. Оккам, – який, доводячи відносність універсалій, зробив спробу привернути увагу дослідників до вивчення емпіричного світу. Славнозвісною є його вимога щодо вилучення з наукового арсеналу метафізичних обґрунтувань та понять, яка здобула назву «брита Оккама». Розвиваючи вчення про досвід як джерело і фундамент пізнання, У. Оккам вів мову про вічність часу і руху, про безконечність Всесвіту [47, с. 293], створюючи міцний фундамент для світоглядної парадигми наступних епох, альтернативної релігійній. У. Оккам, по-перше, «розхитує» основні засади середньовічної метафізики. По-друге, цей англійський схоласт – автор низки політичних памфлетів і трактатів, у яких він виклав сумнів у непогрішності папства, протиставивши останньому авторитет общин вірян, а також висловив припущення про минущість папства як інституту [193, с. 209]. Цим У. Оккам виступив проти соціального устрою, наявного на ті часи. На його прикладі ми можемо стверджувати, що «теоретичний» нігілізм може переходити у сферу соціальних практик і призводити до кардинальних змін у суспільній свідомості, адже в пізнішу епоху

– Ренесансу – самі такі практики (бунт проти влади папства) стали однією з передумов Реформації і зародження наукового світогляду Нового часу.

Інший середньовічний мислитель П. Абеляр, представник концептуалізму, також може розглядатися як протонігіліст. Раціоналізм мислителя проявився в критиці Святого Письма в силу прагнення логічно витлумачити християнські догмати [193, с. 191]. Така критика відповідає нігілістичному прагненню до переоцінки цінностей, що, у випадку вказаного філософа, означає перегляд догматів Святого Письма не з позицій церковної (соборної) інтерпретації, а з позиції індивідуального розуму. Цікавим у рамках нашого дослідження є те, що в своєму етичному вченні П. Абеляр відстоював принципову автономію людських розуму й совісті. Він «наголошував на природних, а не божественних першоосновах моральності: «гріховний не сам вчинок, а намір порушити моральний закон, властивий усім людям і всіма визнаний, хоч і різною мірою; вчинок, який чиниться у згоді з сумлінням, не може бути визнаний гріховним». Зазначений уривок вказує на перенесення акценту етичної сфери з трансцендентного, метафізичного, божественного – на іманентне, людське. Тобто П. Абеляр акцентує на відповідальності людини за власні вчинки не перед Богом, а перед самою собою, перед совістю – не як «голосом Бога», а як універсальним моральним законом.

Міркуючи над питанням, поставленим Ансельмом Кентерберійським – «Чому Бог став людиною?», або «Чому Христос приніс себе в жертву?», – П. Абеляр запропонував відповідь, відкинуту католицькою церквою. Зокрема, він стверджував, що принесення Христом себе в жертву було звернене не до Бога, а до людини. Воно було призначене «довести Божу любов, пробудити любов у відповідь і таким чином повернути людину назад до Бога» [85, с. 20]. У такому тлумаченні сила любові постає засобом об'єднання і спасіння всього людства. П. Абеляр був одним із тих, хто вірив, що нехрещений може бути врятований. Інакше кажучи, на його думку, церковні таїнства є непотрібними, і природної благодаті достатньо для спасіння, що протирічило і кидало виклик основним церковним догматам.

Яскравим виразником нового на той час уявлення про романтичну любов є історія кохання Елоїзи й Абеляра. Як зауважив Дж. Кемпбелл, «божество Елоїзи - фактичний досвід, а саме кохання, не для абстракції, а для людини; полум'я любові, в якому хіть і релігія однаково споживаються, тому, фактично, Абельяр був її богом» [85, с. 59]. К. Брук вказує з цього приводу: «Трагедія Елоїзи полягала в тому, що вона роздивилася в умоглядних побудовах великого теолога любові, якому віддала себе повністю, передбачення такого християнського шлюбу, який би був більш поглинаючим і піднесеним, ніж те, що могли собі уявити звичайні теологи прийдешніх сторіч, але обставини не давали змоги їй жити в такому шлюбі [...]. Елоїза віддала б перевагу залишатися співмешканкою Абеляра, а не ставати дружиною, тому що одруження означало б для нього безчестя і поклало б край його кар'єрі...» [162, с. 195]. На думку Дж. Кемпбела, любовні листи Елоїзи до П. Абеляра можна вважати «першим опублікованим маніфестом нової епохи... самовідданої особистості» зі властивими їй романтичним коханням, що не вписуються у церковне розуміння шлюбу [85, с. 54-55].

Розглянемо третій з векторів розвитку середньовічного протонігілізму – куртуазну літературу. За визначенням, це світська середньовічна література, яка включала лірику та епічні твори із властивими їм, відповідно, мотивами культу Дами або пригод лицарів, нерідко з елементами фантастичності. Згідно з цим визначенням, розгляд третього вектора розвитку середньовічного протонігілізму слід розділити на дві частини: лірика трубадурів та лицарський роман.

Варто зауважити, що середньовічна культура мала дві ключові лінії розвитку – церковну і світську. Як вказує Б. Рассел, перша з них сприяла розвитку канонічної теології, освіти та філософії, а друга заклала ряд принципів світського управління, а також закони лицарства, поезію й лицарський роман. Остання цікавить нас тією мірою, якою в ній проявив себе феномен так званої «романтичної любові» [171].

Формування змісту романтичної любові не можна зрозуміти без апеляції до офіційної позиції Церкви, згідно з якою повноцінні стосунки між жінкою і чоловіком (в яких чільне місце посідає взаємоповага, довіра, почуття обов'язку, вірність, народження і виховання дітей) може існувати виключно в рамках законного церковного шлюбу. В інакшому разі такий зв'язок є гріховним: наприклад, позашлюбні стосунки чи подружня зрада (перелюб). Основною інтригою таких взаємин була їхня забороненість: наприклад, як заміжній жінці заборонялося вступати у взаємини поза шлюбом, так і лицарю заборонялося претендувати на заміжню Даму. Така заборона надавала романтичній любові трагічного і піднесеного характеру, адже передбачала, що закохані страждають, зазнають духовного росту завдяки кохання, вони змушені боротися з усталеними соціальними нормами тощо. Отже, романтична любов у Середні віки – це ставлення під сумнів тодішньої суспільної моралі.

У поезії трубадурів XII ст. було висловлено протест проти такого стану справ, окресленого офіційною Церквою, і виправдано право особистості на радість життя, зокрема на свободу почуття. «У їхній ліриці утверджено культ матері-богині, в рамках якого земний світ поставав тілом цієї богині, а тому, відповідно, «природне», «земне» позбавлялося апріорної гріховності» [193, с. 137]. Божественне одкровення в природі, з позиції куртуазної культури, розкривалося через почуття кохання (романтичної любові), яке звеличує дух людини. У XII ст. символом романтичного кохання й культовим знаком куртуазної культури стає серце, вказуючи на двоїстість любові – душевність справжнього почуття і тілесну хіть почуття фальшивого, – при чому перший з аспектів, на відміну від другого, веде до духовного розвитку індивіда. Цей символ чітко розмежовує різновиди земної любові, роблячи випад проти церковного заперечення величі такої любові загальним. Натомість, у лицарському романі, як і в куртуазній поезії, земний аспект людського життя розкривається як основна цінність, і в цьому ми вбачаємо рису протонігілізму, що згодом стане однією з причин зародження Ренесансу з його утвердженням краси й величі поцейбічного життя. Саме куртуазна література утверджує почуття

конкретних людей, звеличуючи це почуття і тих, хто має мужність кохати. Кохання відкриває особистості її саму, спонукає людину звернути погляд на власні почуття та почуття іншої людини.

Слід враховувати й соціально-історичні передумови становлення куртуазного протонігілізму. Ж. Ле Гофф зауважує, що в часи розквіту куртуазної літератури особистість значно більше, ніж раніше, потребувала самопізнання, нового духовного орієнтиру, адже однозначні варіанти самоідентифікації, пропоновані тогочасним суспільством, перестали її задовольняти. Так, саме в XII ст. у суспільній свідомості поглиблюється значення інституту шлюбу як ділової угоди. Водночас, жінка вже не розглядається суто як власність чоловіка чи «машина для виробництва дітей», а існування в неї душі вже не є предметом сумніву [106]. Отже, у суспільстві назривала потреба знайти для жінки «топос», у якому їй буде відведено чільне місце.

Ці риси тогочасного соціуму супроводжувалися активною боротьбою з «невірними» (єретиками), Хрестовими походами. В таких походах брали участь лицарі, основним умінням яких було володіння мечем, а засобом виживання – вбивство ворога («священна війна» проти тих, хто перешкоджає встановленню такої гармонії між людьми) в ім'я церковного ідеалу «божого миру». (У дужках зазначимо, що «божий мир» означало в часи Середньовіччя заборону на кровопролиття і використання насильства або каліцтва по відношенню до тих, хто не мав право носіння зброї - селяни, духовенство, купці. Мова також йшла про заборону активних військових дій, наприклад, у церковні свята і пости. «По суті, «божий мир» - це миротворча акція, суспільний договір між лицарством і духовенством. Одночасно це вид «лицарської аскези» - тобто утримання від війни як від гріховного задоволення» [94, с. 3]).

Коли наприкінці XI ст. безліч лицарів попрямували на Схід, аби «звільнити Гріб Господній» від мусульман, у середньовічних європейських містах лишилися їхні дружини (які, по-перше, були зобов'язані дбати про господарство, а по-друге, прагнули утвердження себе як особистості), і роль

останніх у суспільстві стрімко зроста. «Дозвілля Дами було сприятливим для поезії, а тому, що цілком закономірно, з'явилися поети, які звільнювали земне почуття, ув'язнене корисливим шлюбом, і підносили духовну цінність жінки» [193, с. 30]. У випадку як лірики трубадурів, так і лицарських романів, сутність романтичної любові Б. Рассел вбачає у тому, що «закоханий розглядає предмет своєї пристрасті як безцінний і дорогий і, водночас, практично недоступний» [171].

На думку англійського письменника і історика культури Клайва Л'юїса, «куртуазна любов у лицарських романах протиставляється шлюбу, і лицарю залишається тільки відчувати платонічні почуття до своєї «дами серця», яка була майже завжди дружиною для іншої людини» [135]. Проте, як підкреслює К. Л'юїс, куртуазна любов, кидаючи виклик церковному розумінню правильних стосунків чоловіка і жінки, і будучи революційною на той час, водночас мала явні релігійні риси: культ дами серця порівнювався з культом Богоматері, в окремих випадках лицар прагнув внутрішньо протистояти моральним вадам. Це прагнення Л'юїс розглядає як своєрідний прояв християнської аскетичності, що, правда, не санкціонований авторитетом [135].

Феномен романтичної любові важливий тим, що він виправдовував зміст слова «amor» (любов), якому в Середньовіччі надавався переважно зневажливий сенс (любов як пристрасть, що пожирає душу). Романтична любов не дорівнювала також усталеному в цю епоху поняттю “caritas”, в яке вкладали співчуття до ближнього, пов'язане з побожністю [106]. Отже, витончена куртуазна любов, “fin'amors”, вказувала на новий тип ставлення людини до людини – і, відповідно, новий тип ставлення особистості до самої себе, власних почуттів.

Щоб глибше зрозуміти феномен романтичної любові, звернемося до куртуазної поезії трубадурів. Трубадури – це, за висловом Є. Морозової, «співці Любові і Прекрасної Дами, які піднесли любовне переживання до рівня мистецтва» [Цит. за: 64, с. 90]. Їхня творчість припадає на XI-XIII ст.; першими представниками лірики трубадурів вказують сеньйора Гільома IX, герцога

Аквітанського, і графа де Пуатьє, останнім представником – Гіраута Рік'єра. Окреслюючи внесок трубадурів у європейську культуру, зазначимо, що вони не лише визначили провідні форми і напрямки європейської поезії, а й визначили модель любовного переживання, яка в подальшому стала невід'ємною частиною європейської «культури почуттів». Це дає нам змогу стверджувати, що куртуазна література та світогляд, який стояв за нею, започаткували нову ціннісну систему, у порівнянні із класичною для середньовічної Європи – теологічною. Прекрасна й недосяжна Донна, Дама, Панна є основою специфічного куртуазного універсуму, і стосовно неї було розроблено цілу систему ритуалів прославлення. Зокрема, трубадури чимало уваги надавали характеристиці досконалого чи «поміркованого» закоханого. Центром своєї поетичної концепції любові вони зробили незадоволене бажання, на основі якого розвивається художня і моральна досконалість особистості. Було створено образ закоханого як чистого і цнотливого, натхненного [171]. Така особистість відрізнялася терпінням і скромністю, підкорялася всім примхам обраної дами, ніколи не переступала дозволених меж, задовольнялася найменшими знаками уваги з її боку.

Для поезії трубадурів характерним є перенесення понять зі сфери феодалних відносин (сеньйор – васал) у сферу куртуазних взаємин (лицар – Дама) [64, с. 93]. Змістом ідеальної любові, започаткованої куртуазною літературою, було служіння – одне із центральних (і доступних кожному) понять середньовічної ментальності: кожен член суспільства перебував у відносинах служіння – земному чи небесному сеньйору [193, с. 1]. Саме тому нова ціннісна система координат легко прижилась на тогочасному «ґрунті».

Метою шляхетного прагнення до Дами є не володіння цим об'єктом поклоніння, а, хоч і важке, проте радісне духовне (передусім, поетичне) самовдосконалення людини [193]. При цьому, разом зі зміною уявлень про жінку, трубадури бунтували протиусталених суспільних уявлень про її порочну природу і низький статус у структурі середньовічної культури.



Першою нами було взято до розгляду саме куртуазну лірику, а не епос, оскільки саме поезія трубадурів заклала основи лицарської ідеології, якої потребували люди, котрі вступають у бій заради духовних цінностей. Куртуазне вчення трубадурів облагороджувало лицарів, надавало їм доволі глибоке виправдання власної діяльності і, як результат, проникло у лицарський роман [64]. Стосовно куртуазного (лицарського) роману зазначимо, що цей жанр часто вдається до атмосфери казковості. Одна з провідних його тем – платонічне кохання до прекрасної дами і здійснення подвигів заради неї. На перше місце у лицарських романах виходить любов людська, якій приписується божественний зміст. Така любов передбачає страждання, подібне до страждань християнина, який жадає спасіння, і, водночас, вона може передбачати й тілесний аспект, що повністю відрізняє її від любові до Бога. Ось як любовне почуття описано в середньовічному романі про Трістана та Ізольду: «Трістану здавалося, що живий терен, з гострими шипами і запашними квітами, пустив своє коріння в крові його серця і міцними узами пов'язав із прекрасним тілом Ізольди його тіло, його думку, всі його бажання» [149].

Пояснюючи логіку, за якою між чоловіком і жінкою, в межах лицарського роману, виникає романтична любов, Дж. Кемпбелл на прикладі роману про Трістана та Ізольду зазначає: «Справжнім може бути тільки такий шлюб, який укладається після визнання особистості іншого, фізичний союз просто втілює єдність душ. Неможливо, щоб це відбувалося в зворотному порядку [...]. І кожен шлюб, укладений товариством, а не за велінням серця, був таким порушенням. У цьому сенс лицарської любові в Середньовіччі» [109, с. 252]. На протигагу прагматичній шлюбній угоді, схвалюваній Церквою, висувається особистий вибір і покликання серця, які виправдовуються, заповіддю любові, наявною в Біблії.

Лицарський роман (наприклад, у випадку Трістана) чітко окреслює суперечність між лицарським обов'язком воїна та обов'язком, який виникає в нього щодо Дами серця, і в такий спосіб переосмислюється Біблійне «кесарю – кесарево, а Богу – Боже», тобто переосмислюється вказана ще Августином

дилема Земного й Небесного Градів. При цьому лицарські закони, які, для прикладу, в XIII ст. відігравали роль абсолютної норми, під виглядом перешкод і ритуальних риторичних фігур проникають у лицарський роман [56, с. 19]. Лицар робить вибір на користь духовного орієнтиру, тобто Прекрасної Дами, і долає такі перешкоди або свідомо прирікає себе на смерть. Отже, ми можемо бачити, як із канонічних церковних уявлень поступово трансформується протонігілістична концепція романтичної любові. У ній зазнали метаморфози і ідея очисного страждання, і трагічна дуальність людини.

Ще одним яскравим зразком лицарського роману є епічний твір К. де Труа «Ланцелот, або лицар возу» (XII ст.), герой якого беззаперечно слухає свою Прекрасну Даму й щиро обожнює її. Саме в цьому романі чітко показано те, як складно лицарю поєднувати дві ключові цінності, яким поклоняється він: васальне почуття обов'язку перед сеньйором та любов до Дами. У романі панує атмосфера щасливої любові, яка наповнює, звеличує уявлення про лицарський подвиг. «Осмислений подвиг» і «осмислена любов» ідуть поруч, звеличуючи людину, утверджуючи її право на неповторний, глибоко індивідуальний внутрішній світ [64, с. 91].

Лицарський роман як один із видів куртуазної літератури став одним із виразників протонігілістичних уявлень доби Середньовіччя. Концепція романтичної любові не лише передбачала покладання нової базової цінності (любов та прекрасна Дама як об'єкт любові), а й утверджувала розвиток індивідуальності та формування в індивіда уявлень про самого себе. Куртуазна любов, оспівана в лицарському романі, прагнула «охопити все, що має відношення до життя, повного шляхетності» [171] і, таким чином, утверджувала людське, «мирське» (любов людини до людини, що дає змогу піднятися на вершину особистісної досконалості), опонуючи «церковному». У часи трубадурів концепт кохання, за висловом Дж. Кемпбелла, «витає у повітрі» [84, с. 54], значною мірою впливаючи на формування тогочасного суспільного життя. Приклад окремих «благородних сердець, чия мужність у пізнанні любові оголосила про велику тему» [84, с. 54], а саме – тему

утвердження пізнання любові у власному досвіді – заслуговує на особливу увагу.

Слід зазначити про можливість ще однієї інтепретації цього періоду європейської культури. Існує досить авторитетна позиція, представлена видатним культурологом та істориком релігії Дж. Кемпбеллом, згідно з якою у поезію трубадурів культ ідеальної любові прийшов із арабської поезії Іспанії, в якій оспівувалась цнотлива містична любов. Існує чимало спільного між куртуазною любов'ю трубадурів та суфістичним розумінням любові, яке проникло в мусульманську поезію. Переїнявши ідеї ісламських містиків-суфіїв, трубадури, коли оспівують романтичне кохання чоловіка і жінки, мають на увазі символи, ширму, за якою йдеться зазвичай про любов людини до Бога. Тобто за буквальним змістом поезії трубадурів стоїть алегоричний сенс. За аналогією, коли суфій О. Хайям писав про вино і сп'яніння, він теж мав на увазі не буквальне тлумачення цих образів, а алегоричне – як зображення екстатичного стану, який досягається завдяки молитві та спеціальним ритуальним практикам. Л. М. Тираспольський на цю тему міркує: «Любов – те, що стирає власне ілюзорне існування суфія і змушує його забути про самого себе. Це вогонь, який спалює, але відроджує людину досконалою – в єдності з Абсолютом» [Цит. за: 155]. Те ж саме і у випадку з куртуазної любов'ю. Поклоніння лицарів прекрасній Дамі було тісно переплетене з середньовічним культом Діви Марії як ідеалізацією жіночого образу.

Отже, виявляється, що з цієї перспективи, насправді йдеться не про любов лицаря до жінки і не про романтичні стосунки, що звеличують земну любов людини до людини. Це всього лише «символ», «поверхня», за якою стоїть містична любов до Бога. Тобто ми знову повертаємося до релігійного світобачення. Виникає справедливе питання: а як же наші попередні міркування про кінець теоцентричної картини світу і торжество антропоцентризму? Можливо, слід говорити про те, що нігілістична сутність куртуазної любові полягала не стільки в запереченні релігійної картини світу, скільки в запереченні принципу існування єдино вірної церковної інтерпретації

релігії. Єретиків переслідували не за віру в Бога. Основною проблемою була віра в Біблію як Слово Боже і Церков, що тлумачить це Слово. Революційність трубадурів, інспірованих містикою суфіїв, у тому, що вони запропонували замість соборної (церковної) інтерпретації релігійних істин – індивідуальну трактовку. Дж. Кемпбелл у роботі «Маски бога» називає це переходом від релігійного «колективного міфу» до світського «індивідуального міфу». Абеляр і Елоїза, Тристан і Ізольда – усі вони були творцями нової міфології, заснованої на особистому досвіді індивіда, а не на догмах, вченнях, політичних інтересах чи програмах оновлення суспільства. «Перша і абсолютно суттєва особливість нової, світської міфології, що виникла в літературі 12-13 століть, полягала в тому, що її основні теми не були виведені з догми, науки, політики або концепції про соціальне благо, але були вираженням особистого досвіду. Це те, що я назвав «лібідо» як протиставлення «кредо» [85].

Таким чином, у Середньовіччі нігілістична проблематика може бути простежена на матеріалі єретичних рухів. Спільним для останніх є суб'єктивна інтерпретація Святого Письма, в якій порушені принципи біблійної герменевтики, сформульовані Отцями Церкви. У своїх проповідях єретики часто підкреслювали рівність всіх людей перед Богом, засуджували Церкву за її «зіпсутість», владолюбство й обмирщення; деякі з них передрікали близьке настання Царства Божого як справедливого устрою життя; значна їх кількість відмовляла Ісусу Христу або в людській природі, або в рівності його з Богом-Отцем; кожна із єретичних течій, визнаючи Євангеліє, надавала йому свого специфічного тлумачення й до певної міри орієнтувалася на апокрифи, античне філософське або східне релігійне світобачення. Перелічені риси не є достатньою підставою для того, аби приписати всі єретичні рухи й секти до нігілістичних, що і було показано в нашому дослідженні.

З-поміж єретичних сект Середньовіччя найбільш близькими до нігілістичної проблематики є секти алогів, пелагіанства та амальрикан, адже вони акцентують увагу на людському началі, утверджують свободу волі людини і її самостійність у моральному плані, заперечують необхідність

божественної благодаті для спасіння. Єретична течія амальрикан майже повністю відповідає духу європейського нігілізму, адже вона: підносить значення матерії і розчиняє в ній Бога; скасовує концепти Воскресіння і Страшного Суду, позбавляє людину (як частину Бога) гріховності і виправдовує задоволення будь-яких її забаганок; в загальній ієрархії сущого відводить людині найвище місце.

Нами також визначено, що такі представники номіналізму як Росцелін та У. Оккам відносяться до протонігілістів лише тією мірою, якою вони відкидають частину метафізичної сфери, тобто заперечують реальність універсалій. Представник концептуалізму П. Абеляр також лише частково може бути віднесеним до протонігілістів: по-перше, в етичній сфері він переносить акцент із трансцендентного, метафізичного, божественного – на іманентне, людське; по-друге, надміру радикальний раціоналізм мислителя (окреслення тварного світу як царини розуму, критика Святого Письма й прагнення повністю раціонально витлумачити християнські догмати) підносить людський розум і частково (суто в аспекті раціоналізації) утверджує могутність людини. Окремо слід вказати на життєвий шлях П. Абеляра (кохання Елоїзи та Абеляра), який є утвердженням сили і величі романтичного почуття на противагу як церковному шлюбу взагалі, так і нормам, які висувалися щодо служителів Церкви [63].

Важливим є те, що як поезія трубадурів, так і лицарський роман, поширені в епоху Середньовіччя, оспівують служіння єдиному і найвищому ідеалу, яким постає ідеалізована прекрасна Дама (концентрованим виразом якої є Діва Марія), і в цьому полягає їх протонігілістичність по відношенню до церковної догматики того часу. Попри те, що культ прекрасної Дами не виключав містичної орієнтації, проте образ, у якому втілювався цей смисл, виходив за рамки церковної норми.

Куртуазність, що містилася в ліриці трубадурів, на відміну від лицарської, не несла в собі елементу авантюри, а передбачала виключно духовні випробування [64]. Утім, ці два напрямки розвитку тогочасної світської

літератури спільно утверджували й культивували нові для європейської цивілізації цінності – безпосередньо, романтичну любов і, опосередковано, цінність окремої особистості, її внутрішнього світу, «вибору серця» тощо. Упродовж доби Середньовіччя такі (уявні чи реальні) постаті як Абеляр та Елоїза, Трістан та Ізольза утверджували нові, особистісні цінності всупереч офіційним, догматичним, за логікою яких особистість як творіння Боже розчинялася в величі свого Творця. Виражена в поглядах представників єретичних течій, деяких філософів, а також авторів куртуазної літератури життєствердна позиція відмови від примату трансцендентного на користь іманентного заклала фундамент для переходу європейської цивілізації від Середніх віків – до Відродження з її утвердженням глибини та внутрішнього багатства людської особистості в усій її повноті.

Тобто середньовічний протонігілізм є хоч і релігійним за своєю природою, але таким, що не суперечить гуманізму й утвердженню ідеї гідності людини та її свободи. Водночас, він протистоїть концепції ортодоксальної Церкви, адже пропонує кардинально відмінні образи та концепти для репрезентації теоцентричного змісту. Результатом такої тенденції можна вважати настання Відродження. Протонігілістичні рухи стали основою Ренесансу з його запереченням теологічної визначеності земного буття на користь безмежних можливостей людини, утвердженням автономного індивіда, який вірить у власну винятковість і свою роль найвищого із творінь Божих, здатного на творчість, виправдання емпіричного пізнання тощо. Ренесанс здійснив переоцінку цінностей (утвердження гуманізму) й акцентував увагу на індивідуальному началі, але по суті це було продовженням і загостренням тих тенденцій, що були намічені в епоху пізнього Середньовіччя.

Наголосимо також, що, водночас, настання Ренесансу не означало різкого «скасування» попереднього (теологічного, догматичного, феодального) світобачення, а два ці типи, натомість, співіснували одночасно. У цьому сенсі пізньосередньовічний західноєвропейський феномен Ренесансу можна вважати

протонігілістичним «містком», переходом від Середньовіччя до Нового часу [168].

### 2.3. Нігілістична складова європейського модерну

Девізом Модерну є не відродження Античності (на відміну від Ренесансу), а започаткування кардинально нового життя і нового відчуття часу, що вказує на перевагу сучасного («модерного») над минулим («премодерном»). Основними наративами Модерну є емансипація людини, автономний розум, ідея науково-технічного прогресу, європоцентризм, нігілізм. Інтегральним результатом модерну постає суспільство, яке у своєму розвитку спирається на чотири ключові сили: природознавство, техніка, індустрія та демократія.

На думку Романо Гвардіні, упродовж XV-XVI ст. формувалась, а в XVII ст. була сформована нова наукова картина світу, в межах якої індивід у своєму прагненні до пізнання ставив за мету «побачити все своїми очима, відчутти власним розумом і отримати критично обґрунтоване судження» [110, с. 9]. З метою дослідження природи виникає експериментальна наука, з метою аналізу традиції – гуманістична критика й історіографія, заснована на критичному осмисленні джерел (а не сліпій довірі авторитетам); внаслідок фокусування уваги на проблемах раціональної організації суспільного життя виникли нові вчення про державу та право. «Наука перетворилась на автономну (щодо релігії) сферу культури; аналогічний процес відбувся і в господарському житті: виникла капіталістична система господарства, за якої кожен має право мати стільки, скільки зуміє придбати, не порушуючи правових норм» [110, с. 9-10].

Варто наголосити, що модерна доба розпочалася в часи великих географічних відкриттів, наукових революцій (М. Коперник, І. Ньютон та ін.), завдяки яким зазнали змін як картина світу, так і уявлення про людину. Розвиток науки відтепер пов'язували із практикою людського життя, тобто потенціал науки орієнтувався на повсякденне життя, а не на метафізичні сутності; чимало антропологічних питань вирішувались через механістичні

аналогії. Сама ж людина (наприклад, у концепції Ф. Бекона) перетворилась на дослідника природи, її володаря й перетворювача (запорукою такої влади вважалось уміння «вивільнити власний розум від примар», хибних переконань, «ідолів» [35, с. 110]). Як зазначає П. Тілліх, «самозречення, властиве середньовічній людині, було замінене самоствердженням, яке включало матеріальне, історичне й індивідуальне існування» [186].

Г. В. Ф. Гегель писав, що принцип Нового часу – це суб'єктивність. Виходячи з цього, філософ пояснював як перевагу світу модерну, так і кризовий стан, у якому він перебуває: цей світ відчуває себе як світ прогресу і, водночас, як світ відчуженого духу. На його думку, для модерну як такого властива структура його віднесеності до самого себе, яку мислитель і назвав суб'єктивністю: «Принцип нового світу є взагалі свобода суб'єктивності, вимога, щоб могли, досягаючи свого права, розвиватися всі істотні сторони духовної тотальності» [117, с. 314].

Г. В. Ф. Гегель також увів в обіг новий термін – «дух часу». Останній характеризує сучасність як перехідний період. Розмірковуючи про прискорення й очікуючи на майбутнє, відмінне від теперішнього: «Неважко бачити, що наш час є часом народження і переходу до нового періоду. Дух порвав із колишнім світом свого наявного буття і свого уявлення про себе і готовий занурити його в минуле і працювати над своїм перетворенням, – пише філософ у передмові до «Феноменології духу», при цьому характеризуючи світовідчуття тогочасної людини. Легковажність, як і нудьга, що поширюються в існуючому, невизначене передчуття чогось невідомого – все це провісники того, що наближається дещо інше. Це поступове здрібніння [...] переривається світанком, який одразу, мов спалах блискавки, осяює картину нового світу» [10, с. 6].

«Духом» новоєвропейського суспільству, побудованого на капіталістичних відносинах, М. Вебер називав певний менталітет, властивий європейським країнам починаючи з XVI-XVII ст., за якого особистість цілеспрямовано прагне до збагачення у межах власної професійної діяльності,



при цьому свідомо обмежуючи себе у витратах на споживання і свідомо надаючи власному способу життя певних аскетичних рис. Водночас, сама ця система швидко впроваджується й ефективно функціонує саме там, де такий менталітет набув масового поширення. У праці «Протестантська етика і дух капіталізму» М. Вебер зазначив: «релігійна оцінка невтомної, постійної, систематичної, мирської професійної праці як найбільш ефективного аскетичного засобу і водночас найбільш надійного і очевидного засобу утвердження відродженої людини й істинності її віри неминуче мусила стати могутнішим фактором у поширенні того світорозуміння, яке ми визначили як “дух” капіталізму» [199]. В цілому, за Вебером, світоглядним підґрунтям духу капіталізму є протестанські рухи М. Лютера та Ж. Кальвіна, реформація традиційного християнства у бік його раціоналізації та демістифікації. Можна продовжити, що цей дух рішуче поривав із середньовічними уявленнями про людину і світ, і в цьому сенсі носив бунтівний нігілістичний характер.

З точки зору раціоналізації М. Вебер описав обмирщення західної культури і розвиток сучасних суспільств. На його думку, нові суспільні структури сформувалися внаслідок розмежування двох функціонально взаємопов'язаних систем, які утворилися навколо організаційного ядра капіталістичного виробництва і бюрократичного державного апарату. Дослідник розуміє цей процес як інституціоналізацію цілораціональної господарської й управлінської дії. Поступово, в процесі захоплення повсякденного життя культурною і суспільною раціоналізацією, розпадалися традиційні (для раннього модерну – передусім, професійно диференційовані) життєві форми, виникала чисто світська секулярна культура [199, с. 8-9].

За влучним виразом М. Вебера, людина «розчакловує всесвіт», знімає з нього містичні чари, що ґрунтується на «відмові від магії тайнств як шляху до спасіння» [199], і починає пізнавати, оцінювати та діяти в світі, покладаючись на свій розум. Вона прагне побудувати і організувати суспільний порядок, систему влади і управління, моралі та права виключно на раціональних началах. Можна додати, що особистість модерну, просвітництва, не відкидаючи

поняття Бога, водночас, вороже ставилася до християнських догматів, зокрема до вчення про безсмертя душі, посмертну відплату, воскресіння з мертвих. Показовою в цьому плані є класична праця І. Канта «Релігія в межах розуму» [129], в якій повністю зникає містичний компонент релігії, і на перший план висувається виключно її моральне значення. Розчаклування світу стає в майбутньому основою для нігілістичній концепції «надлюдини» Ф. Ніцше та його послідовників, коли ідеали Нового Часу і Просвітництва набувають свого логічного завершення.

Говорячи в цілому про філософський проект Модерну, слід зосередити особливу увагу на ідеях доби Просвітництва. На думку С. П. Локтева, сама епоха Просвітництва містила в собі передвісників настання кризи європейської культури, а разом із нею – нігілізму. Нігілістична рефлексія проявилася в усвідомленні людиною власної ролі у світі як ключової дійової особи, і навіть не так в ролі суб'єкта соціальних взаємин, як в образі індивіда з його особистісними почуттями, інтересами, психологією загалом. Саме в просвітницькій культурі особистість остаточно утвердилася як творець власної долі, а не раб Божий [197].

Це сталося, не в останню чергу, й завдяки тому, що було переосмислене традиційне релігійне уявлення про гріховність людини, про першородний гріх. Просвітники, зокрема Ж.-Ж. Руссо, наголошували на тому, що людина позбавлена першородного гріху, і що вона від природи морально чиста завдяки наявності у неї вродженого морального почуття співчуття і любові [170, с. 54-79.]. Відтак зникає проблема того, що пізніше назвуть іудео-християнським комплексом провини. Тема гідності людської особистості, що ніколи не повинна ставати лише засобом, а завжди ціллю, тему величі людського розуму («май мужність користуватися власним розумом»), його автономності (самозаконодавства) у сфері моралі пізніше була підхоплена І. Кантом. Цілком у протестантському дусі просвітницького періоду цей мислитель здійснив «коперніканський переворот» у філософії, поставивши в центр картини світу

замість Бога чи об'єктивної природи речей (згадаймо «античний об'єктивізм, про який говорить О. Лосєв) саме суб'єкта та його пізнавальні можливості.

Відкрита ренесансною й просвітницькою людиною безмежність надала людині свободу та вільний простір для дій. Проте, зворотнім боком даного процесу було те, що ця свобода буда скоріше «свобода від», а не «свобода для» (терміни Е. Фромма), адже вона позбавила людське існування об'єктивної точки опори. Мова йшла в основному про економічну свободу і уявлення про те, що держава не повинна втручатися в ринок, регулювати його (пізніше з'являється ліберальна концепція капіталізму *laissez-faire* і держави як «нічного сторожу»). Особистість стала вільною, але «бездомною» [110, с. 11]. Тему онтологічної «бездомності» людини розвивав Мартин Бубер. З цього приводу він писав: «...людина відчула, що вона в цьому світі прибулець і одинак. Кінець цього образу світу і, отже, його надійності потягнув за собою й нові питання беззахисної, бездомної і тому проблематичної для самої себе людини» [108, с. 192].

В своїй роботі «Проблема людини» М. Бубер зазначає: «В історії людського духу я розрізняю епохи облаштованості та бездомності. В епоху облаштованості людина живе у Всесвіті як удома, в епоху бездомності – як у чистому полі, де й кілочок для намету не знайти. У першу епоху антропологічна думка - лише частина космології, в іншу - набуває особливої глибини, а разом з нею і самотійність» [82, с. 165]. Звідси постає абсолютно логічним і зрозумілим, що у античній філософії, наприклад, у творчості Аристотеля, людина не проблематизується, адже говорить про себе в третій особі («він»), розглядає себе як деякий випадок в світі, річ серед інших речей, вид, що співіснує з іншими видами у гармонійному замкненому в собі космосі. Людина не відчуває себе самотньою, самотньою і займає своє чітке місце в світобудові. Те саме відбувається й у християнському космосі, образ якого дають Фома Аквінський і Данте: «хрест, вертикальна перекладина якого є кінцевим простором від небес до пекла, і проходить вона посеред людського серця; поперечна ж перекладина є кінцевим часом від створення світу до

останнього його дня» [82, с. 167]. Центр цього хреста - серце грішної людини, яка попри всі труднощі і обставини життя знає, що спокутувальна жертва Христа відбулася, і що їй обіцяно спасіння і вічне блаженство. Одним словом, християнський і античний космос, як пише М. Бубер, - це дім, в якому особа відчуває себе захищеною. І тому можна сказати, продовжуючи філософа, що в силу відчуття захищеності і безпеки ці епохи були найменш бунтівними в метафізичному сенсі слова, найменш нігілістичними. Найзавзятіші нігілісти з'являються як раз в період онтологічної бездомності, і беззахисності, в час, коли «стіни дому рухнули під ударами Коперника» (М. Бубер), і людині відкривається безодня безкінечного всесвіту. У цій безкінечності людина позиціонує себе як «мислячий очерет»: водночас величний і тендітний (немічний) у своїй не самодостатності та обумовленості. «Людина усього лише очерет, найслабше із творінь природи, але вона – очерет мислячий. Щоб її знищити, зовсім не треба усього Всесвіту: досить віяння вітру, краплі води. Але хай навіть її знищить Всесвіт, людина все одно перевищує його, бо усвідомлює, що розлучається із життям і що слабша за Всесвіт, а він нічого не усвідомлює». [158, с. 169]. Так виникає нове саморозуміння людини: вона стає вільною, але водночас «бездомною» серез безкінечного світу.

Тобто характер модерного нігілізму значною мірою був визначений втратою людиною точки опори в існуванні. На тлі безмежного Всесвіту і незліченної кількості рівноцінних подій особистість губилася і могла спиратись лише на свій розум або на науку, проте не на якусь об'єктивну онтологічну сутність. Однак і людський розум, як показує Паскаль, не здатний вирішити усіх проблем людства.

Відповідаючи на питання «що є людина у Всесвіті?», Б. Паскаль зазначив, що вона – «небуття у порівнянні з нескінченністю, все суще у порівнянні з небуттям, середнє між усім та нічим» [158]. Будучи «закинутою у світ», особистість повсякчас відчуває самотність, не здатна зрозуміти ні буття, ані нескінченність: «Їй залишається тільки ловити якусь видимість речей серединних, назавжди втративши надію пізнати їх початок і мету» [158, с. 133].

У житті особистості діють закони ймовірності та випадку. Зрозуміти всі її життєві суперечності не можна завдяки математичному раціоналізму. Раціональна ясність у цьому випадку не має нічого спільного з ясністю у фізиці чи геометрії [158, с. 33]. Попри власну беззахисність, особистість може піднятися над Всесвітом, проте для цього недостатньо сил розуму, який є обмеженим. Як наслідок, вона відчуває себе непевно, переживає тривогу, нудьгу, непостійність і незатишність. Ці духовні і психологічні стани згодом стали предметом аналізу екзистенціалістів та глибинних психологів.

Отже, трагедія модерної людини полягає в тому, що вона, з одного боку, проголошує розум найвищим арбітром, а з іншого боку, не може своїм розумом охопити повноту буття. На думку Т. Лютого, для Б. Паскаля все те, з чим у подальшому пов'язували нігілізм, поставало справою, що сповна характеризує існування людини. Початок нігілізму як світоглядної інтенції полягає саме у тому, що особистість, шукаючи доволі міцну основу для власного існування, постійно потрапляє у «тріщину екзистенційної безодні» [35, с. 111-112], а відтак втрачає смисл і власного існування, і світу навколо.

Б. Паскаль, не погоджуючись із раціоналістичним вирішенням проблеми людини, розглянув проблему нігілізму саме в контексті питання тривоги [158, с. 34]. Онтологічна бездомність, самотність, немічність породжують тривогу як глибинний екзистенціальний феномен людського буття, а така тривога, в свою чергу, підштовхує людину до перегляду цінностей (що в частині випадків означає – до нігілізму).

Отже, наївний оптимізм раціоналістів проблематизувався у творчості Б. Паскаля, який заклав основи розуміння тих екзистенційних станів (тривоги, самотності, жаху), які напрямку пов'язані із нігілістичною спрямованістю свідомості. Водночас, піднята Паскалем екзистенційна тема безкінечності і особи, що стоїть віч-на-віч із нею, очевидно корелюється із відповідними відкриттями в астрономії. В добу Відродження і Модерну питання місця людини у світі значною мірою проблематизувалося у контексті відкриттів Дж. Бруно, Коперніка, Галілея. Якщо раніше, з точки зору Середньовіччя, місцем

людини поставала Земля як центр світу, що вказувало на гідність людини та її відповідальність, – то з появою нових астрономічних знань Землю було витіснено з головного її положення. Перш за все, Земля втрачає статус центру і стає лише однією з планет, які обертаються довкола Сонця. У подальшому вся Сонячна система розчиняється у безмірності Всесвіту, а тому, з космічної точки зору, Земля взагалі втрачає особливе значення. «Спочатку вона перестає бути центром і стає однією з планет, що обертаються навколо Сонця; потім Сонячна система сама розчиняється в незмірності всесвіту, і Земля стає чимось, з космічної точки зору, взагалі незначним» [110, с. 16] – вказує Р. Гвардіні. Зміна астрономічної картини світу поставила під сумнів центральне місце людини у Всесвіті. Особистість виявилася «десь», у випадковому місці, а не в центрі буття. Якщо раніше вона перебувала «під поглядом Бога», то тепер особистість володіє свободою дії, є автономною, але не є більше вінцем творіння – тільки частиною світобудови.

Таким чином, виходить парадоксальна ситуація. Особистість хоче поставити себе на місце Бога, замінити теоцентризм як світоглядний принцип пояснення на антропоцентризм, однак виходить зворотній ефект, і вона втрачає привілейований статус вінця і мети творіння. Особистість Нового часу «починає відкривати нові землі і підкорювати їх. Вона відчула в собі відвагу відправитися у нескінченний світ і стати його господарем» [110, с. 12]. Тобто Новий час у своїх світоглядних основах містить протиріччя. Він підносить людину (за рахунок і проти Бога), забезпечивши їй новий світоглядний орієнтир, але в той же час понижає у статусі, зробивши людину частиною природи, тваринного царства, позбавивши її колишньої привілейованої ролі.

На нашу думку, спираючись на наведені вище міркування, варто окреслити два основні шляхи, на яких модерну людину підстерігали спокуси нігілізму. Дві зазначені риси модерного світогляду – з одного боку, антропоцентризм і величність людини, її «свобода від» аж до утвердження себе «над-людиною», а з іншого боку, її онтологічна «бездомність», відсутність буттєвої «ніші» і втрата привілейованого статусу, що породжує тривогу,

відчуження, смисловтрату – визначимо як крайнощі, схиляючись до яких у особистості з'являється нігілістична спрямованість свідомості. Натомість, гармонійне поєднання прагнення особистості до пошуку основ буття та утвердження себе, яке балансувало між цими крайнощами, може бути середнім шляхом, нормальною реалізацією «життєвого сценарію».

У дусі Ренесансу та Просвітництва, тогочасний нігілізм визнавав, що основною етичною цінністю постає діяльнісний принцип, близький до ніцшеанського ідеалу особистості. На перший план виходили індивідуально-особистісні якості людини, увага до яких загострилася ще в часи поширення куртуазної літератури; окрему особистість розглядали як носія вищих духовних цінностей. Ведучи мову про модерного нігіліста, С. П. Локтев має на увазі генія, який володіє унікальними особистими якостями [17]. Нігілізм Нового часу позначений матеріалізмом, впливом просвітницьких ідей XVII-XVIII ст. (перебільшеною претензією на здобуття абсолютного знання, нездатністю пояснити свободу, зведенням людини до «понятійного існування» тощо). Нігіліст цього періоду постав як самовладна, відважна людина-творець, яка керується власним вродженим розумом і удачею, щастям, а в нагороду отримує славу та популярність. Проте за цим зовнішнім блиском криється вже зазначена нами втрата об'єктивної опори: у людини виникає почуття покинутості Богом, відсутності власного символічного місця, а потреба особистості в наявності сенсу життя не знаходить переконливого задоволення у світі [110, с. 12].

Одним із проявів нігілізму в епоху модерну, на думку С. Локтева, можна по праву вважати вільнодумство та лібертинізм (який інколи плутають із лібертаріанством) [17]. У Франції XVII ст. були наявні практично всі різновиди вільнодумства: починаючи з обережних сумнівів і завершуючи прямим богохульством, від байдуже-формального виконання певних обрядів до побутового нігілізму. За підрахунками, які наводить Ю. Гінзбург, у тогочасному півмільйонному Парижі мешкало приблизно сорок тисяч атеїстів [178]. Численні автори складали зухвалі й нескромні вірші; аристократична «золота молодь» виправдовувала атеїзмом найрозгнужданішу розпусту. Серед

французької знаті поширеними були безбожництво і порочність, що відображено у «Дон Жуані» (1665) Мольєра. Не проводячи відмінностей між вказаними групами людей, сучасники об'єднували їх під назвою «лібертіни».

Вільнодумство, властиве раннім лібертінам, мало елітарний і богемний характер. Воно не несло в собі просвітницького енциклопедизму, а зверхність його представників не давала їм змогу поширювати власні думки, які вони вважали високим надбанням. Проте вже починаючи з XVIII ст. у середовищі світських лібертінів нехтування моральними настановами вважалося проявом вишуканості. Ці погляди відбилися і в культурі: наприклад, численні романісти обігрували мотиви не тільки розбещеності й падіння моралі, а і ставили головним «героєм» зображення зло. Моральне зло, розпуста поставало необхідним персонажем людського життя [35, с.115-116]. Таким чином, можна сказати, що лібертіни естетизували зло – трохи згодом цю ідею підхопили романтики.

Проблематика зла радикально загострилась у творчості маркіза де Сада, якого вважають прихильником лібертинізму. Розглядаючи вказану проблему, він спробував створити погляд на людину, за яким остання в своєму бутті ґрунтується на «перевернутій» моралі. З позиції цього філософа, все суспільство підкорене нестримним пристрастям, у контексті яких виправданими є вбивство, насилля, грабунок, інцест, содомія, адюльтер тощо. Тому необхідно скасувати смертну кару з використанням гільйотини, встановлену законом. Усі люди урівнюються в правах діяти так, як підказує їм чуття. Якщо особистість використовує інших, то вона також має перебувати в їхньому розпорядженні. За таких умов суспільна гармонія досягається через необхідність, якою постає людська пристрасть. У творі «Сто двадцять днів Содому» маркіза де Сада розкрито й подано як предмет дослідження все те, що людство звикло табувати і приховувати [35, с. 116]. Таке викриття повідомляє характер тогочасного нігілізму та його корені, які мислитель вбачає саме у пристрасті, а тому сам соціальний нігілізм постає як природно властивий для людини феномен.



Головні персонажі романів де Сада, втілюючи образи того, чого найбільше боїться гуманістична «підсвідомість», є людьми, які, приймаючи виклик ліберальної ідеології, що ставить на чільне місце принцип максимальної індивідуальної свободи, доводять ці тенденції до їх логічної межі, до абсурду. Цим вони знищують обмеження індивідуальності, які збереглися у тогочасному «освіченому», «демократичному» суспільстві як спадщина «неліберальних», «темних» часів. Зокрема, твір маркіза де Сада «Філософія в будуарі» [172, с. 156] постає застосуванням ліберальних догм до найінтимніших сторін людського життя, пов'язаних із еротичними комплексами, вегетативними психологічними реакціями тощо. Дотримуючись «республіканських», ліберальних принципів, де Сад малює таку страшну картину нескінченних злочинів і збочень, яку самі ліберали навряд чи могли б визнати за ідеал свого суспільства. Наприклад, він пропонував дозволити всі види статевих збочень, легалізувати злодійство, скасувати смертну кару за найгірші злочини. Лібертинізм, репрезентований у творах Де Сада, доводить лінію гуманізму й лібералізму до логічного кінця, не зупиняючись на півдорозі. Це відрізняє мислителя від його сучасників, які бачать лібералізм і гуманізм суто в оптимістичних, райдужних тонах. Тому де Сад – це, так би мовити, внутрішня межа руху суспільства до ліберальної моделі.

Письменник, пройшовши весь шлях заперечення цінностей традиційного суспільства (від заперечення церкви й монархії, до заперечення держави, етики і моралі), зіткнувся з основною метафізичною проблемою: хто стає суб'єктом свободи, завойованої внаслідок послідовного тотального знищення «старого» світу? Таким «суб'єктом свободи», з точки зору Сада, стає не просто звичайна особистість, а особистість особлива, «відокремлена», героїчна, яка не просто ясно усвідомлює, що збільшення свободи одного можливе тільки за рахунок зменшення свободи іншого, а й прагне послідовно довести свою особисту свободу до максимуму і скоротити свободу оточуючих до мінімуму. Як писав сам де Сад: «Той, хто бажає наодинці боротись проти суспільних інтересів, має знати, що загине» [172, с. 156]. З нашої точки зору, поява цього персонажа –

своєрідне застереження людству на його ліберальному шляху розвитку, де свобода розуміється виключно як «свобода від» обмежень культури взагалі й моралі зокрема. Саме такий садистський суб'єкт, як темний двійник звичайної пересічної особистості, її «тінь» (термін К. Юнга), неявно присутній у глибинах колективного несвідомого суспільства, позбавленого сакральних орієнтирів традиційної домодерної цивілізації.

У творчості представників доби Просвітництва у Франції (наприклад, Вольтер, Ж.-Ж. Руссо) також можна простежити нігілістичну проблематику. Природа у них постає мірилом усіх проявів людського буття: «природна» людина та спосіб її життя, «природна» держава й суспільство, виховання. Тобто поняття «природа» висловлювало дещо остаточне, найпростіше. Те, що можна обґрунтувати відповідно до неї, є виправданим [110, с. 12]. У контексті нашого дослідження важливим є те, що вольтер'янство сприяло формуванню класичного нігілізму XIX ст.

Вольтер неодноразово звертався до ідеї природного стану, яка згодом отримала продовження у класичному нігілізмі, витлумачена як первинна реальність. У своїх «Філософських листах» мислитель симпатизував передовим англійським вченням (Дж. Локка та ін.), а також ліберальним порядкам та державному ладу Англії. Зокрема, критику феодальних порядків він здійснював із позицій раціоналізму. На думку Вольтера, на зміну деспотичному правлінню прийде царство розуму і свободи, де кожній людині буде надано природні права – право на особисту недоторканість, на приватну власність, свобода друку і совісті тощо. Він підтримував ідеї освіченого абсолютизму, водночас виступаючи за усунення феодальних пережитків, які сковують творчу ініціативу людини, її приватно-підприємницьку діяльність. Філософ виступав за звільнення кріпосних, які належали державі та церкві, піднімав питання про звільнення селян [8].

Хоча Вольтер і вірив у Бога, він розглядав його тільки як розум, що сконструював доцільну «машину природи» і наділив її законами руху. Водночас, у своїх працях він розвінчує офіційну релігію, оскільки, на його

думку, вона відрізняється від істинної – такої, що за добро винагороджує людину єднанням із Богом, а за зло карає роз'єднанням із ним. Гостре обурення Вольтер виказував проти священників: «Найбезглуздіший з усіх деспотизмів, найбільш принизливий для людської природи, найбільш невідповідний і найбільш шкідливий – це деспотизм священників» [8, с. 333]. У праці «Обід у графа де Буленвільє» Вольтер змальовує становлення офіційної Церкви і характер її представників у вкрай негативному світлі: «Але коли галілеяни, залучивши на свою сторону численне населення, почали проповідувати проти державної релігії [...], наважилися стати нетерпимими; коли вони захотіли спорудити свій новий фанатизм [...], – тоді римські жерці і судді їх зненавиділи. Їх зухвалість була пригнічена. Що ж зробили вони? [...] з дурнів вони стали шахраями, стали робити підробки, вони захищалися за допомогою найбільш негідного шахрайства, бо у них не було іншої зброї; і так було, доки Костянтин [...] не посадив їх релігію на трон. І тоді шахраї стали кровожерливими» [196, с. 23].

Також Вольтер осуджував релігійні забобони й упередження, висловивши свою позицію, наприклад, у творі «Простодушний»: «Будь-яка секта видається мені збіговиськом помилок» [8, с. 165]. У цьому ж творі автор вкладає в уста головного героя слова осуду щодо історичного минулого Церкви, вказуючи на її жорстокість та недалекість набожних людей, готових піти на смерть заради віри у забобони чи схоластичні теоретизування: «Тих, хто піддається гонінням заради порожніх схоластичних суперечок, я вважаю не надто мудrimi; гонителів же їхніх я вважаю нелюдами» [8, с. 173-174].

Отже, Вольтер прагнув до радикального перегляду традиційних цінностей тогочасного суспільства: релігія, державний лад, розуміння природи і т.д. – все це було піддано жорсткій критиці. На його думку, неможливо однозначно стверджувати чи заперечувати існування Бога, і вже ця непевність підривала традиційний на той час світогляд пересічної людини. Вольтер висловлював протест проти інституту Церкви, проти сліпого дотримання принципів Церкви, засилля останньої. Ще один важливий аспект його

нігілістичної критики – протест проти аристократії, яка не бажала приймати нову економічну (капіталізм) і суспільну (модерн) формацію, таким чином гальмуючи розвиток останніх. Критика християнської метафізики, тогочасного державного ладу й суспільних цінностей, а також утвердження у своїх працях ідеї про природне право особистості (зокрема, право на приватну власність) – це, на нашу думку, нігілістичні риси філософії Вольтера.

Критика Вольтером аристократії і духовенства стала своєрідним теоретичним підґрунтям для подальших соціально-політичних подій у житті Франції кінця XVIII ст. Зокрема, його філософія отримала своє практичне втілення у різанині аристократів і духовенства під час Французької буржуазної революції. І хоча Вольтер не дожив саме до цих кривавих подій, проте, швидше за все, він би виправдав їх, що впливає з полемічного запалу його творів. Саме в цьому полягала нігілістична складова його філософії.

З позиції іншого філософа-просвітника Ж.-Ж. Руссо, природа – це благо, яке сприяє звільненню людини від тягара цивілізації й законів, які тиснуть на неї; натомість, культура – зло, яке пригнічує й поневолює людину. Віддаляючись від природного стану, остання втрачає рівновагу, а штучна культурна реальність робить її життя більш жорстоким [35, с. 113]. Мислитель формулює цю думку так: «До того часу, як мистецтво додало лоску нашим манерам і навчило наші пристрасті говорити манірно мовою, наші звичаї були грубими, але природними, і по відмінності поведінки можна було з першого погляду визначити відмінність характеру [...]. Люди черпали упевненість в легкості взаємного розуміння, і ця перевага [...] зберігала їх від багатьох вад. Тепер, коли вишуканість і витончений смак звели мистецтво подобатися до певних правил, у нашій вдачі запанувала вульгарна й оманлива одноманітність, і здається, що всі уми відлиті за одним зразком» [170, с. 57].

«Руссо стоїть поруч із Сократом і Буддою, двома іншими етичними глашатаями великих цивілізацій – вважає О. Шпенглер. – Його заперечення всіх великих культурних форм, всіх багатозначних конвенцій, його знамените “повернення до природи”, його практичний раціоналізм не лишають на цей

рахунок жодних сумнівів» [181, с. 538]. Нігілізм Ж.-Ж. Руссо проявляється у тому, що його філософія передбачає відкидання цивілізації як зла: «людина за своєю природою правильна, добра і хороша, а псує її саме суспільство, соціум діє на людину згубно» [170, с. 58-59]. Руссо вважав, що все зло випливає з пристрастей і природи людства, які збільшують і посилюють цивілізація

Вихідною тезою для Ж.-Ж. Руссо було те, що людина за своєю природою добра, і тільки життя в суспільстві робить її злою й аморальною. Закон, виведений з природного стану, тобто «голоси природи», спрямовував первісних (примітивних) людей шляхом доброчесності. В такому контексті Ж.-Ж. Руссо змальовує образ «благородного дикуна», який не є дикуном в антропологічному сенсі, а є «хорошим чоловіком і добрим батьком, позбавленим жадібності», володіє природною добротою. Він перебуває в гармонії з усією природою і є другом усіх істот. Навпаки, людина цивілізації, або людина спільноти, завжди перебуває поза собою, вона «може жити лише в думці інших» [170, с. 71]. Через це в неї розвивається глибока байдужість до добра і зла, все стає вдаванням: честь, дружба, чеснота. У громадському стані, попри філософію, гуманність і вихованість, які культивуються в ньому, є лише порожня видимість.

Цей мислитель не поділяє загальноприйняті на той час уявлення про те, що цивілізація сприяла вдосконаленню особистості (тобто не поділяє стандартний європоцентричний стадіальний підхід до розуміння історії, згідно якому суспільство проходить в своєму прогресивному розвитку три стадії – дикунство, варварство, цивілізація). Навпаки, на його думку, цивілізація призвела до моральної деградації. У цьому сенсі Руссо можна вважати найближчим попередником Ф. Ніцше. Останній також критикував цінності й норми європейської цивілізації як такі, що призвели особистість до деградації. Відповідно, погляди Ж.-Ж. Руссо на культуру та природу постають передумовою класичного нігілізму XIX ст. Ми поділяємо точку зору С. Локтева, який пропонує назвати концепцію цього мислителя «філософією відчуження», якій властиві песимізм в оцінці моралі й культурного прогресу, а також ідеалізація «природного» стану [37].

Точка зору Ж.-Ж. Руссо перегукується з позицією, висловленою О. Шпенглером у його праці «Занепад Європи». Зокрема, розглядаючи філософські погляди Ж.-Ж. Руссо, О. Шпенглер зауважив: «Кожен із перелічених пунктів спроваджував у могилу тисячоліття внутрішнього життя. Вони проповідують євангеліє людяності, але йдеться про людяність інтелектуального міщанина, який ситий по горло пізнім містом, а заодно і культурою, міщанина, “чистий”, а отже й бездушний розум якого шукає позбавлення від цієї культури і її владної форми» [181, с. 538]. Ж.-Ж. Руссо є родоначальником романтизму та сентименталізму (тоді як останні безпосередньо вплинули на формування філософії Ф. Ніцше), які перейняли його ставлення до природного стану й оцінку впливу цивілізації на людину. Отже, загалом, філософія Руссо з її негативною моральною оцінкою цивілізації, що «погрузла» в розпусті й бездушності, містить нігілістичну складову, адже імпліцитно виправдовує бунт проти неї, закликає до революції проти цивілізації в цілому та побудови нового суспільства на абсолютно інших засадах.

Після Руссо нігілістичні тенденції проявилися в романтизмі. Цей напрям зазвичай асоціюють із пошуками в мистецтві нових естетичних канонів. Найповніше він проявився наприкінці XVIII – на початку XIX ст. і виразив собою специфічні моральні установки, властиві для певної частини культурної еліти, розчарованої на той час трагічною невідповідністю просвітницьких ідеалів практиці їх втілення. Високі наміри обернулися війнами і революціями, а прагнення до розумної перебудови суспільства – пригніченням індивідуальності людини. Зауважимо, що песимізм щодо наслідків прогресу розуму, накреслений у концепціях Ж.-Ж. Руссо, Й. В. Гете, Й.-Г. Гердера та Ф. Шиллера, розвинувся у представників німецької філософії романтизму (Ф. Гельдерлін, Новаліс, Ф. Шлегель, Ф. Шлейермахер) і супроводжував розвиток європейської цивілізації у пізніші часи [168, с. 49].

В контексті нашої роботи важливою рисою романтизму є утвердження індивідуального начала. При цьому індивідуалізм людини-романтика, є трагічним і саморуйнівним, така особистість не прагне ні до перетворення

світу, ні до його раціонального пізнання. Вона проявляє себе в бунті проти життєвої прози (наприклад, пропонує новий еталон щастя, дружби, романтичного кохання), в пошуках потаємного сенсу буття. За умов конфлікту з навколишнім світом романтик вбачає вихід із нього у зануренні в себе, власні цінності.

Щоб точніше окреслити нігілістичний сенс романтизму, зазначимо, що романтизм зводить процес духовного піднесення індивіда до досягнення ним естетичної вагомості світу. Таким чином, зміст моральної розумності зводиться ним до особистісного естетичного самовираження, що нерідко доходить до «естетики зла». Остання, у різних сферах суспільного буття, часто обертається релятивізмом і моральним нігілізмом – «пафосом героїчного саморуйнування та руйнування недосконалого світу» [168, с. 49-50].

Як вказує Г. Козлова, категорія іронії, яка для багатьох романтиків стала способом ставлення до дійсності та власної творчості, відіграла негативну роль в естетиці романтичного індивідуалізму. Ця категорія сприяла утвердженню амбівалентної духовної концепції, яка коливається між божественним і демонічним, частіше схиляючись до останнього. Вона спричиняла настрої песимізму та нігілізму, порушувала руйнівні (саморуйнівні), революційні мотиви. «У поєднанні з категоріями томління і мрії, іронія вела романтиків або в світ безплідних ілюзій, або в світ кошмарів і видінь, піддаючи нігілістичній критиці абсолютно все, зокрема християнський канон і традиційні суспільні цінності та норми» [Цит. за: 62, с. 85], – вказує Г. Козлова.

Ключовою для морального нігілізму темою, у контексті філософії романтиків, постає «естетика зла». П. Гуревич у праці «Філософія людини» зазначає: «Романтики висловили здогадку, що людське буття є незмірно багатшим за його соціальний вимір. Індивіду взагалі тісно в наявному історичному просторі. Він легко за допомогою уяви катапультиує себе в інші культурні світи, окремі з яких він сам же й творить. Відрікаючись від дійсності, романтик вступає в незвідані зони власного буття. Перетворюючи реальність, він досягає в собі щось унікальне, незалежне, що належить тільки йому як живій

істоті» [Цит. за: 17]. Такі риси світосприйняття романтика могли призводити до того, що, в ім'я більш досконалішої реальності, аніж та, яка оточує його у повсякденні, він міг піти на злі вчинки, виправдовуючи їх естетичними цілями.

Тобто романтизм поставав світською ідеологією, яка пропагувала ідеї, протилежні просвітникам (контрпросвітництво). Йому властивий потяг до містичного і надприродного, апелювання до віри (але в позаконфесійному контексті), ідеалізація минулого, домінування естетичного над етичним. Радикальне несприйняття реального світу, відхід у світ фантазій чи уявне (ідеалізоване) минуле, які часто втілювалися в непереможних протистояннях романтичного героя і соціуму, дають підставу вважати, що «естетика зла» суттєво перегукується з класичним європейським нігілізмом.

Своєрідний погляд на проблему нігілізму дає німецький романтик Ф. Шлегель, який вкладає в поняття «нігілізм» свій особливий містичний сенс. Він стверджував, що містики «дуже послідовно називали божество нескінченним ніщо, і тому їх спосіб мислення був названий нігілізмом» [174]. Цей мислитель відіграв значну роль у популяризації вказаного поняття, адже він писав доволі багато у своїх історико-філософських лекціях про «метафізику нігілізму», яка поєднує старе питання про *annihilatio* (знищення) з романтичним сприйняттям «Ніщо» як абсолютної містичної сутності. Як й інші романтики, Шлегель відкидав утилітарний і унормований підхід до етики, притаманний філософам Просвітництва (останні намагалися вивести загальні моральні закони, універсальні для всіх людей). Ф. Шлегель розкрив цю проблему глибше, наголосивши: «Першим пробудженням моралі є опозиція проти існуючих законів та умовних правил» [174]. Саме відчуття опору несправедливості наявного ладу вказує на індивідуальне ставлення особистості до моралі.

З XVIII ст. поняття «нігілізм» використовувалося в богословському, філософському, публіцистичному лексиконі (Франція, Німеччина). Спочатку воно було доволі розмитим, вживалося для позначення крайнього романтизму, ідеалізму, раціоналізму [17]. Загалом, як вказує В. Чуйко, у цей час слово



«нігілізм» «латентно» було присутнє в багатьох європейських мовах упродовж кількох десятиліть [65, с. 182]. Спочатку «нігілізм» був синонімом «нісенітницї», і філософи різних напрямків звинувачували одне одного в ньому. В. Б. Жадан виявив схильність до нігілізму у Г. В. Ф. Гегеля, Л. Фейєрбаха, М. Штірнера, С. К'єркегора, А. Шопенгауера. Згодом нігілізм стали тлумачити як заперечення абсолютності буття, суспільних цінностей і норм, матеріалізм і практицизм [17].

Передумови до становлення концепту європейського нігілізму наявні у філософії І. Канта, яка повною мірою відкрила добу Просвітництва. «Тільки-но було зірвано метафізичну печать, накладену на відповідність мови і світу, чільне місце зайняло поняття ауторефлексії, а ставлення суб'єкта до самого себе стало єдиною підставою останньої достовірності» [129]. У своїй філософії І. Кант обмежив здатність людини до пізнання по відношенню до трансцендентальних умов пізнання, і якщо Б. Паскаля тривожила закинутість людини в безкінечність простору і часу, то Кант ніби знімає цю проблему, переводячи її у абсолютну іншу площину. Для нього простір і час – форми нашого споглядання суцього. Отже, вони відкривають людині не природу об'єктивного світу, а його власну природу. Те, що нас лякає і насувається ззовні - насправді таємниця нашого способу пізнання світу. Отже, коли людина сама собі відповість на запитання «що таке людина?» (центральне філософське питання), розгадає таємницю власного буття, власної свідомості, відповідно повинна зникнути і тривога.

Саме в контексті філософії Канта було вказано, що людина повинна покласти на себе надлюдське завдання – встановити порядок речей при тому, що вона усвідомлює власне існування як одночасно кінцеве і незалежне. Цю апорію І. Кант перетворив у принцип побудови власної теорії пізнання. Враховуючи, що критичний розум обґрунтовує саму можливість об'єктивного пізнання, моральної розсудливості й естетичної оцінки, він «самостверджується не лише у власній суб'єктивній здатності, не лише робить прозорою

архітектоніку розуму, а й також бере на себе роль верховного судді по відношенню до культури загалом» [119].

У філософії І. Канта ще за сотню років до Ф. Ніцше було означено ту позицію новочасної людини, яка стала однією з передумов формування позиції класичного європейського нігілізму. Йдеться про висловлювання «май мужність користуватися власним розумом». Вказаними словами Кант характеризує загальну сутність Просвітництва. І. Канта й Ф. Ніцше об'єднує те, що вони заперечували етику панування та підпорядкування, етику патерналізму, яка робила особистість несамостійною. Як зазначає В. Ю. Перов, у часи І. Канта дуже гостро відчувалося, що людські сили виявилися скуті становими, релігійними та іншими путами, які перетворювали особистість на члена об'єднання: «Фактично заперечувалося не тільки її право, але і здатність самостійно визначати свою поведінку. Рішення приймалися за неї, а вона як частина об'єднання, до якого належала, повинна була беззаперечно підкорятися, в іншому випадку на неї чекало покарання у вигляді вигнання зі спільноти» [Цит. за: 57, с.177]. Саме така мораль викликала протест в І. Канта, цим пояснюється його негативне ставлення до «етики благодіянь», що властиво й для Ф. Ніцше. За Кантом, людина повинна бути зобов'язана в усьому тільки самій собі. Благодіяння принижують людину, ставлять її в нерівне становище, порушують моральні відносини між доброчесними людьми [22]. Тому в І. Канта мораль носить автономний характер, і все, що визначається у вчинках зовнішніми обставинами (феноменальним, емпіричним світом) не є мораллю у власному розумінні цього слова: особистість повинна звільнитися від усього зовнішнього, аби стати здатною до справді моральних дій.

Крім того, у праці «Релігія в межах тільки розуму», про яку ми вже згадували вище, І. Кант поглибив критику на адресу трансцендентного одкровення й історичної християнської традиції, піддав осуду церковну діяльність як таку, що суперечить розуму і моралі, дав негативну моральну оцінку союзу церковних і світських властей. Даючи характеристику вірі богослужбової релігії, він зазначає, що остання – «віра примусова і рабська, і на

неї не можна дивитися як на спасенну, тому що вона не моральна» [119, с. 349]. Мислитель звертає увагу на велику кількість «відштовхуючих прикладів» [119, с. 343] доктринальної та моральної обмеженості серед представників застарілого доктринерства.

Водночас, як влучно вказує О. В. Скоморохов, Кант, критикуючи церковне християнство, все одно залишається в традиційній християнській системі координат: «якщо автономна мораль у Канта може функціонувати, то тільки при наявності постулатів безсмертя душі і буття Бога (як надморальної перспективи) [Цит. за: 23]. В іншому випадку вона або вироджується (в жалісливу «гуманність»), або перестає бути «автономною». За століття до Ніцше в обґрунтуванні постулатів практичного розуму Кантом випереджально продумується принципова можливість розгортання проблеми самої моралі» [89, с. 89]. Без традиційного морального контексту усі моральні імперативи Канта, можуть втратити свій сенс, бути викривленими. Наприклад, Г. Арендт справедливо зазначає, що нацистським режим підкорював кантівський імператив під свої потреби, зробивши моральну норму еквівалентній нормі закону. Нацистські злочинці змінили формулювання кантівського імперативу наступним чином: «Чини так, щоб норми твоїх вчинків були такими самими, як у тих, хто пише закони, або у самих законів твоєї країни» [72, с. 50]. У такому вигляді кантівський імператив став зручним для виправдання злочинів націонал-соціалізму в силу власного формалізму, в якому й містилася найбільша небезпека. Первинна етична формула Канта («дій тільки відповідно до такої максими, керуючись якою ти в той же час можеш побажати, щоб вона стала загальним законом») при певних політичних обставинах легко трансформувалася у нову формулу, де наголос був зроблений на законослухняності режиму. Німеччина 1930-х стала прикладом того, як кантівський формальний універсалізм без «матеріальної етики цінностей» (М. Шелер), джерелом якої для європейської культури традиційно була Нагорна проповідь Христа, служить основою соціального конформізму і готовності

суспільства до виправдання репресій, масових вбивств і переслідувань інакомислячих.

Отже, здавалося б, нігілістичні мотиви у Канта є лише в тій сфері, що стосується традиційної теології (наприклад, теологічних доказів існування Бога), однак не в аксіологічній чи морально-практичній сфері, де він не пориває з релігією як такою. У «Критиці практичного розуму» він пише: «Моральний закон через поняття вищого блага, як об'єкта і кінцевої мети чистого практичного розуму, приводить людину до релігії, тобто визнання всіх своїх обов'язків, як заповідей Божих, - не як санкцій, тобто довільних і самих по собі випадкових визначень чужої волі, а як суттєвих законів всякої вільної волі самої по собі» [22]. «Релігія, по матерії або по об'єкту, нічим не відрізняється від моралі, оскільки загальний предмет тієї та іншої складають моральні обов'язки; відмінність релігії від моралі тільки формальна» [117].

Сутність релігії, таким чином, за Кантом, полягає у виконанні морального обов'язку, «як заповідей Божих». Але новизна і революційність Канта полягає в тому, що у поясненні свого розуміння релігії говорить, що розумна особистість може мати релігію, але ніяких стосунків до Бога не повинна, тому що про Його дійсне існування людині нічого достовірного невідомо (кантівський агностицизм). На місце Бога в релігії він ставить людину з притаманним їй моральним законом. У результаті створюється «таке універсальне і водночас парадоксальне поняття релігії, при якому вона може існувати і без визнання буття Бога» [90]. І в цьому вже, на наш погляд, проглядаються нігілістичні мотиви.

Зазначимо, що подібні мотиви особливо помітні при осмисленні кантіанської спадщини. На початку 80-х рр. XVIII ст. Д. Йєніш та Я. Г. Оберайт зауважили, що філософія І. Канта може призвести до атеїзму і втрати всілякого сенсу (тобто до нігілізму). Наприклад, неможливість доведення онтологічного існування Бога, на яку вказано цим мислителем, може обернутися «всезагальним впаданням у безодню» [35, с. 119]. Відповідно, у критиці кантівського ідеалізму ці дослідники актуалізували поняття «нігілізм».

Останнє, в такому контексті втілило позицію підризу довіри до основ духовного життя [132, с. 78].

У філософії І Канта Ф. Г. Якобі виявив етичний егоїзм, прирівнюваний до нігілізму, а також два моменти онтологічного нігілізму – по-перше, знищення І. Кантом реальності предметів чуттєвого досвіду і, по-друге, перетворення ним надчуттєвих ідей розуму (у першу чергу, йдеться про ідею Бога) в порожні фікції, продукт «гіпостазування», тобто позбавлення їх справжньої реальності [90]. За Якобі, кожна особистість шукає вічне, незмінне, абсолютне, проте останнє не можна знайти на шляху пізнання світу; відсутнє воно і в кантівському абстрактному «безумовному», яке лишається суто ідеєю. Науково-філософське абстрагування в поняттях від всього кінцевого і конкретного з метою досягти «абсолютно загального» лишає нас ні з чим, із беззмисловою абстракцією (як це, на думку Ф. Г. Якобі, й трапляється з кантівським «чистим розумом»). Особистість може відшукати абсолютне буття тільки в особистому Богові, в безпосередньому відчутті його присутності. «Віру чистого практичного розуму» Ф. Г. Якобі оцінює як штучну філософську вигадку, яка «потрібна була Канту для того, щоб звести кінці з кінцями у своїй теорії і не провалитися в «бездонну прірву абсолютного суб'єктивізму», яка розкрилася після «Критики чистого розуму» [17, с. 113]. Крім того, намагання І. Канта розкрити «вищу механіку людського духу», в тому числі й моральної свідомості, на думку Ф. Г. Якобі, загрожувало остаточно позбавити світ таємничості, а тим самим і всякої чарівності [198]).

Тісно пов'язаною із філософією І. Канта було вчення Й. Фіхте, який поставив поняття «Я» (суб'єкта) в основу власної філософської концепції і сконцентрував довкола нього увесь світ «сущого». Творчість Фіхте нерідко тяж оцінювалася як нігілістична. Концептуалізація поняття «нігілізм» відбувалася у листуванні Ф. Г. Якобі і Й. Г. Фіхте наприкінці XVIII ст. [22]. Будучи передусім теологом, Ф. Г. Якобі критикував раціоналістичну традицію, а тому і Й. Г. Фіхте зокрема. На його думку, людський розум, розкладений на елементи, є Ніщо, а тому ідеалом для Й. Фіхте є ідеал Ніщо. Аналогічно чесноту розуму

є чистий егоїзм [22]. Він вважав, що фіхтеанський різновид ідеалізму – це логічне продовження кантівського. Згідно з Ф. Г. Якобі, Й. Г. Фіхте все редукував до діяльності «Я», тому звів Бога до рівня витвору людської уяви, а такі цінності як краса, добро, святість стали порожніми словами. Саме Й. Фіхте вперше прозвали «нігілістом» [22].

Поділяючи позицію Ф. Г. Якобі, поняття «нігілізм» застосовував також німецький письменник Жан Поль (Ріхтер). Він також виступив із послідовною критикою Й. Г. Фіхте. Нерідко цього письменника називають «попередником Ніцше», вказуючи, що він – «першовідкривач європейської метафізики смерті Бога» [35, с. 17], який «дивним чином підготував і центральні поняття нігілізму» [100]. Цікаво, що Жан-Поль запровадив в літературу поняття «світова скорбота» (роман «Селіна, або безсмертя душі»), що позначало песимістичну налаштованість свідомості, розчарування в світі та його цінностях. Така налаштованість супроводжувалася станом меланхолії та відчаю. Перебільшений песимізм Жана-Поля як типового представника романтизму впливав з усвідомлення не досяжності суспільного ідеалу розвитку. «Світова скорбота» тісно споріднена зі станами тривоги, смисловтрати, що супроводжуються суїцидальними і нігілістичними настроями. О.В. Михайлов так формулює роль Жан-Поля в історії розвитку нігілізму: «... як першовідкривачеві мислимості богополишеного світу Жан-Поль належить особлива заслуга в історії становлення нігілізму... У цьому богополишеному світі превалюють страждання і «томління духу», відсутня соціальна справедливість і свобода. Проте можна бачити, що богополишений світ як реальність Жан-Полем всіляко відкидається і спростовується. Це лише марення» [100]. І все ж доводиться констатувати, що теза Жан-Поля виявилася набагато впливовішою за його власну антитезу. Як показує подальша історія нігілізму від Нерваля до Ніцше і Готфріда Бенна, теза про смерть Бога і богів віднайшла великий резонанс у майбутній літературі. Таким чином, ми бачимо, що великі читачі та послідовники Жан-Поля беруть тільки одну частину його думки, яка найбільш відповідає їхньому світогляду, тим самим перевертаючи її

до невпізнанності [100] Для самого Жана-Поля можливість богополишеності – лише кошмарний сон, пробудження від якого можливе при відкритті божественної присутності у світі. Проте цей сон є попередженням можливого майбутнього соціуму [100, с. 17].

На думку П. Тілліха, на ряду з Й. Фіхте, одним з перших у напрямку європейської філософії бунту став Ф. В. Шеллінг. На схилі років він запропонував так звану «позитивну філософію», багато положень якої згодом були запозичені революційними екзистенціалістами XIX ст. Щодо Ф. В. Шеллінга П. Тілліх зазначає, що він «назвав філософію сутностей «негативною філософією», тому що вона відсторонюється від дійсності існування, а позитивною філософією він вважав думку індивіда, який переживає, думає і приймає рішення всередині своєї історичної ситуації. Саме він першим, полемізуючи з філософією сутностей, вжив термін «існування» [186]. Тобто той факт, що пізня творчість Ф. В. Шеллінга переносить акцент із абстрактної на конкретну позицію індивіда, показує цю частину його творчості як рух у напрямку до нігілізму. Таким чином, Шелінг загострив протиставлення сутність-існування, яке віднайшло своє продовження у працях філософів, яких ми будемо розглядати у подальшому.

Наступний представник німецької класичної філософії Г. В. Ф. Гегель не лише показав своє знайомство з поняттям «нігілізм», а й уживав вираз «смерть Бога» ще до того, як останній стали асоціювати з Ф. Ніцше [117, с. 175]. Наприклад, мотив «смерті Бога» з'явився у контексті роздумів Г. В. Ф. Гегеля про «нещасну свідомість» як необхідний момент становлення самосвідомості духу. Філософ пише: «Нещасна свідомість [...] є трагічною долею достовірності себе самого, якій належить бути в собі і для себе. Вона є усвідомленням втрати всієї суттєвості у цій достовірності себе і втрати саме цього знання про себе, – втрати субстанції, як і самості; вона є скорботою, яка виражається у жорстоких словах, що бог помер» [10, с. 400]. Нагадаємо, що нещасна свідомість, роздвоєна між собою й «іншим», згідно з Г. В. Ф. Гегелем, повинна у підсумку зректися свого власного «Я», відмовитися від власної волі, яка й робить її

нешасною. По суті, така свідомість пов'язана з негативністю. Як стверджує філософ у праці «Феноменології духу», для «нешасної свідомості» «її реальність [...] безпосередньо є «нікчемне», тож її дійсне діяння, відповідно, перетворюється у діяння, яке виходить з «ніщо»» [10, с. 120].

Узагальнюючи вказані концепції німецьких класичних філософів, можемо зробити висновок, що кожна із них у певному сенсі стала передумовою окреслення і поняття класичного європейського нігілізму, і відповідного соціокультурного феномену. Зокрема, І. Кант окреслив умови, за яких мораль може набуває автономного характеру, незалежного від релігії, і акцентував на важливості свободи людини у царині етики. Й. Г. Фіхте максимально раціоналізував людське «Я», і таким чином створив умови для того, аби особистість періоду модерну виступила з протестом проти панлогізму. Внесок Г. В. Ф. Гегеля у становлення європейського нігілізму проявився у двох аспектах. По-перше, філософ проаналізував феномен «нешасної свідомості», який можна визначити як основу світовідчуття нігіліста. По-друге, Г. В. Ф. Гегель радикалізував новочасний раціоналізм, надавши йому форми панлогізму. У цьому випадку йшлося вже про таку картину світу, яка не залишала місця іншим, ірраціональним «силам» людської душі. Закономірно, така всесильність логіки, у поєднанні з твердженнями інших вказаних представників німецької класичної філософії, надихнула подальших мислителів, зокрема екзистенціалістів, на бунт проти цієї всесильності. Непогодження з тотальним пануванням Абсолютного Духу (або інших різновидів панування загального над одиничним) проявилось, зокрема, як розвиток індивідуалізму.

У розрізі нашого дослідження важливо звернутися до творчості А. Шопенгауера, який був одним із філософів, які розкрили окремі аспекти нігілістичної тенденції європейської культури, ґрунтованої на індивідуалізмі. На манер І. Канта, А. Шопенгауер спрямовував свої філософські праці на утвердження людської свободи. Але на відміну від Канта, Шопенгауер зробив акцент на подоланні індивідуалізму, ослаблення ненаситної і сліпої «волі до



життя», яка лежить в основі індивідуалізму і приносить лише страждання. Мислитель пропонує обмежити індивідуалізм, егоїзм за допомогою естетичних практик, споглядання тощо. Тобто він приносить у західну філософію буддистський, абсолютно непрагматичний і анти-індивідуалістичний елемент.

Ірраціоналізм А. Шопенгауера, заперечуючи й обмежуючи надмірні претензії раціональних принципів, декларував принципову неможливість пізнання об'єктивного світу раціонально-логічним способом, який обмежений простором, часом і причинністю, оскільки об'єктивно існує тільки воля, і «тільки воля є річчю в собі, а всякий об'єкт – це явище, феномен» [175, с. 142]. Філософ виявив, що за різними проявами життя стоїть воля, яка є у всьому: «її самопізнання – ось що таке ця діяльність і цей світ, і більше нічого; вона визначає себе і цим визначає їх, оскільки поза нею немає нічого, і світ і діяльність – це вона сама» [175, с. 234]. З волею як основою всього сущого мислитель ототожнював «енергію життя», прагнення, інстинкт, і така точка зору кардинально відрізнялася від раціоналістичної парадигми Нового часу.

Як вже зазначалося вище, А. Шопенгауер пропонує заперечення індивідуалізму та індивідуальної волі, без яких неможливо позбутися страждань. Ідеалом для нього є небуття, нірвана, тобто поступова відмова від усіх прив'язаностей, афектів, пристрастей, припинення індивідуального існування, знищення «я». Саме в цьому сенсі А. Шопенгауер є нігілістом: для нього небуття (Ніщо) краще, аніж буття. Таке розуміння не виходить за рамки й критерії нігілізму, окреслені нами на початку роботи, але поглиблює їх зміст. В цьому сенсі заперечення розумом наявних цінностей в своїх крайніх формах неминуче веде до самозаперечення розуму, до крайніх форм ірраціоналізму та розчинення в Ніщо. Вільне покладання фундаментально нових цінностей тут передбачає протиставлення волі до життя. Нігілізм Шопенгауера полягає в запереченні волі до життя як сутнісної основи всього сущого на користь ніщо.

Раціональність світу, доцільність його влаштування, проголошувана Просвітництвом, дедалі більше піддавалася сумніву і все відчутніше демонструвала власну протилежність. За таких умов найбільш очевидною для

особистості поставала її власна свідомість як психічний процес, воля. Натомість, розум втратив статус надійного життєвого орієнтиру [18, с. 138]. Отже, закономірною є поява ірраціоналізму. Твердження А. Шопенгауера про те, що воля є чистим прагненням до життя, здійснило безпосередній вплив на подальшу «філософію життя», представники якої тлумачили життя як процес невинного творчого розвитку, осяжний виключно позараціональними способами пізнання (Ф. Ніцше, В. Дільтей, О. Шпенглер, А. Бергсон та ін.). Ірраціональність як тема філософських досліджень надала багатий матеріал для розвитку нігілістичних переконань.

Фундаментальне запитання про нігілізм здійснене Ф. Ніцше. Він вперше витлумачив це явище як історичний рух, який охоплює не одне століття європейської історії. Становлення нігілізму, на його думку, вказує, що європейська історія поступово втрачає свою цінність, прямуючи до кінця [43, с. 28-29]. При цьому Ф. Ніцше актуалізує й поглиблює зміст ідеї про вічне повернення споконвічних цінностей культури та життя загалом. Така ідея знімає абсолютизацію негативного аспекту нігілізму (як заперечення будь-чого), тож нігілізм набуває певного вищого сенсу, перестає бути категоричним, безумовним і безмежним «ніщо». Кризовий стан європейської культури у такому ракурсі постає наслідком процесу вічного повернення, а не трагічним фіналом європейської цивілізації [35].

Суть визначеного Ф. Ніцше «європейського нігілізму» як усвідомленої характеристики європейської культури мислитель зводить до тези «Бог помер», яка підкреслює історичний процес втрати влади надчуттєвого (християнства, моралі, філософської істини) над сущим. Безпосередньо у тексті праці «Так говорив Заратустра» цю тезу проголошено так: «Ну що ж ! Вперед ! Вищі люди ! Тільки тепер гора людського майбутнього мечеться в родових муках. Бог помер: тепер хочемо ми, щоб жила надлюдина» [44]. Ця теза означає, що «християнський Бог» (уособлення надчуттєвого, зокрема ідеалів, норм, цінностей, цілей, сенсу) втратив владу над призначенням людини і над сущим

узагалі. Відповідно, надчуттєве стає нікчемним і хитким, а суще втрачає сенс і цінність [157, с. 63-64].

Виходячи з зазначених міркувань, Ф. Ніцше розвинув філософію мужності – здатності життя утверджувати себе, протиставивши останній занепад життя і панування посередності, як спостерігав у свій час [119]. Головними рубриками філософії Ф. Ніцше, відповідно до всього вказаного, є: нігілізм, переоцінка цінностей, вічне повернення, воля до влади і «надлюдина» [119, с. 67]. Основним у нігілізмі є бунт про тієї тисячолітньої інтелектуальної традиції, розпочатої Сократом, що заперечувала життя, стримувала життєві сили з позицій розуму, моралі, розсудливості, здорового глузду тощо. Інакше кажучи, нігілізм звільняє життя, сутністю якого є воля до влади, від раціонального диктату. Ф. Ніцше постає нігілістом по відношенню до тієї «неповноцінної» і знекровленої (з його точки зору) аполлонівської культури, що витіснила діонісійське начало, - культури, яка розвинулася на основі філософської доктрини Сократа. Саме Сократ, як зазначає Ф. Ніцше, «перетворив життя в те, що слід оцінювати, порівнювати, обмежувати», «зробив думку мірою і кордоном, яку встановлюють в ім'я вищих цінностей: Божественного, Істинного, Прекрасного, Благого» [17, с. 31].

Сучасну для нього епоху Ф. Ніцше розцінював як епоху апофеозу та завершення нігілізму, за умов подолання якого людство отримає змогу перейти на якісно новий рівень. Свій похід проти пасивного нігілізму в тогочасній культурі Ф. Ніцше описав так: «Мене охоплює страх при вигляді ненадійності сучасного культурного горизонту. З деякою сором'язливістю я вихваляв культури, немов сидячи під дзвоном і під перевернутою чаркою. Нарешті, я набрався мужності і кинувся у відкритий океан» [Цит. за: 200].

Доба нігілізму, на думку Ф. Ніцше, завершиться в активному нігілізмі, з формуванням нових цінностей, основною з яких є людина. У концепції Ф. Ніцше йдеться про самозміну особистості – не просто про падіння всіх колишніх цінностей, а й усунення самої потреби в колишніх цінностях на колишньому (надчуттєвому) їх місці, про «виращування» нових ціннісних

потреб [119, с. 72]. Цю самозміну у своїй праці «Так говорив Заратустра» Ф. Ніцше описав через «три перетворення духу»: «як дух стає верблюдом, левом верблюд і, нарешті, дитиною стає лев» [44]. Філософ характеризує кожне з цих перетворень. По-перше: «Що є тяжкість? – запитує витривалий дух, стає, як верблюд, на коліна і хоче, щоб гарненько нав'ючили його». По-друге: «Створювати нові цінності – цього не може ще лев; але створити собі свободу для нового творення – це може сила лева» [44]. По-третє: «Дитя є невинність і забуття, нове починання, гра, колесо, що котиться саме, початковий рух, святе слово самоствердження. Так, для гри творення, брати мої, потрібне святе слово твердження: своєї волі хоче тепер дух, свій світ знаходить той, хто втратив світ» [44].

При подальшому розгортанні своєї концепції Ф. Ніцше вводить до неї поняття *Ressentiment* – рушійної сили у структуруванні моральних цінностей. Воно характеризує атмосферу ненависті й ворожості, почуття безсилля у результаті невідповідності між фактичним становищем особистості в соціумі і внутрішніми домаганнями. Представником «нової аристократії духу» постає «надлюдина», яка протистоїть кволій і нищій людині. Така особистість формується внаслідок розвитку, вдосконалення та відбору сильної породи. Цей біологічний тип перевищує сучасну людину за моральними й інтелектуальними показниками, і він протистоїть нігілізму і песимізму. Загалом, в такому висвітленні нігілізм постає патологічним проміжним станом, за якого особистість вбачає цінність там, де їй не відповідає жодна реальність. Властивому для XX ст. декадансу як неповній формі нігілізму без переосмислення цінностей філософ протиставив «волю до влади» як інтегральний принцип суцього, покладений ним в основу створеної ним філософії життя.

Отже, основним завданням нігілізму є «переоцінка цінностей», яка, у контексті європейської історії, стосується вимоги щодо перенесення акценту з раціонального начала на ірраціональну владу вітальних імпульсів. (У дужках зазначимо, що схожий ніцшеанський пафос знаходимо у творчості З. Фрейда,

який переносить акцент зі свідомості особистості («Я») на процеси в глибинах несвідомого («Воно»). Тобто З. Фрейд продовжує ніцшеанську лінію протиставлення інтелекту й інтуїції, абстрактної людини – конкретній особистості до логічного завершення, відкриваючи пласт ірраціонального в самій людині).

М. Гайдеггер, аналізуючи європейський нігілізм (у тому вигляді, в якому він сформульований у Ф. Ніцше), вказує на онтологічний та історичний характер його сутності: «Сутність нігілізму є історія, в якій саме буття увергається в ніщо» [119, с. 297], – стверджує мислитель. У своїй книзі «Ніцше» М. Гайдеггер вказує, що досліджуваний ним мислитель вбачав у нігілізмі сутність західноєвропейської історії. Нігілізм і є тим, що визначає «історичність» історії Західної Європи. Філософ говорить, що нігілізм – це неминучий шлях європейської філософії, яка ще з часів Платона підмінила істину буття «буттям сущого» (ідеєю, сутністю, формою) [119, с. 67].

У рамках концепції Ф. Ніцше М. Гайдеггером було виявлено два типи нігілізму. Перший тип – неповний нігілізм, який, хоч і замінює усталені цінності новими, проте ставить їх на колишнє місце, немов зберігає ідеальне місце надчуттєвого. Натомість, другий тип нігілізму – повний, або завершений, – покликаний усунути не лише колишні верховні цінності, а й місце цих цінностей (сферу надчуттєвого). В останньому з випадків ідеться саме про класичний нігілізм, при якому переоцінка цінностей перевертає сам спосіб оцінювання. Оскільки світ надчуттєвого став «млявим» (*schlafligen*), то покладання цінностей потребує нової сфери. Саме нігілізм ХХ ст. у такому разі стає «ідеалом багатого життя» [119, с. 152].

Зникнення колишніх цілей як наслідок нігілізму та знецінення усталених цінностей у рамках концепцій Ф. Ніцше та М. Гайдеггера сприймається не як втрата, а як звільнення, а тому заохочується [119, с. 64]. Основним етапам конституювання суті нігілізму відповідають конкретні віхи в історії метафізики. Так, М. Гайдеггер вказує на такі поворотні етапи історії розуміння проблеми буття в історії філософії: платонівський ідеалізм (утвердження

незмінного буття ідей як вищого виду суцього, тобто підміна «істини буття» буттям суцього), декартівський раціоналізм (нова метафізика суб'єкта), ніцшеанське вчення (нігілізм, воля до влади, «надлюдина») [121, с. 47]. Останній етап символізує, водночас, і кризу метафізики, і нове (постметафізичне) мислення, яке робить спробу подолати нігілізм. Згідно з логікою М. Гайдеггера, поступовий вихід за межі метафізики, в основі якої лежить ототожнення суцього і буття, є, водночас, і причина, і подолання нігілізму. Засобом для його подолання є послідовне проведення фундаментально-онтологічного розрізнення суцього і буття. Сутність нігілізму полягає у «забутті буття». Замість того, аби прагнути до подолання нігілізму, спочатку слід спробувати проникнути у його суть. Якщо людина зверне увагу на «забуття буття», то отримає змогу повернутися назад до буття [121, с. 114-115].

Трактування ніцшеанського нігілізму як певного історичного руху згодом продовжив О. Шпенглер, у своєму творі «Занепад Європи» підкресливши, що нігілізм зароджується на завершальному циклі культури, означаючи її завершеність. За О. Шпенглером, нігілізм є суто практичним мікронастроєм жителів великого міста, позаду в яких – завершена культура, а попереду – нічого. Сам нігілізм у нього постає самозапереченням культури, спричиненим втратою духовних орієнтирів [181, с. 180]. У вказаній праці О. Шпенглер вказує, що такий аспект активного нігілізму як переоцінка всіх цінностей – це найбільш сокровенний характер будь-якої цивілізації. Такого роду переоцінка «починається з того, що перекарбовує всі форми попередньої культури, інакше тлумачить їх, інакше ними користується. Вона нічого вже не породжує, вона тільки дає нові інтерпретації» [181, с. 537]. На думку О. Шпенглера, сходження нігілізму «не чуже жодній з великих культур. Воно зі внутрішньою необхідністю належить до зсихання цих могутніх організмів [...]. Мова йде про [...] сутність душі, яка повністю реалізувала свої можливості» [181, с. 538]. Нігілізм зароджується на тому етапі існування певної культури, коли вона, власне, переходить зі стану «культури» (живої душевності) до стану

«цивілізації» (мертвої культури). У книзі «Занепад Європи» автор аргументує точку зору Ф. Ніцше на нігілізм як неминуче історичне явище, розробляючи й ілюструючи цю ідею в контексті аналізу різних культур як окремих організмів.

Ведучи мову про екзистенційні ризики нігілізму в добу модерну, зауважимо, що саме загроза нескінченної втрати людиною власної унікальної особистості, яка актуалізувалася у контексті вже згаданого відчуття «бездомності», підштовхнула до появи філософії екзистенціалістів. Вони підняли проблему уречевлення, перетворення особистості в речі, які можна обчислювати, передбачати і якими можна керувати завдяки досягненням науки. При осмисленні цієї проблеми екзистенціалісти наштовхнулися на той факт, що провідні тогочасні концепції не здатні її вирішити, а лише сприяли загостренню такої проблеми. Ідеалізм і натуралізм ігнорували унікальну значимість особистості, перетворивши її на засіб. Зокрема, ідеалістичний напрям філософської думки вбачав у особистості вмістилище для універсальних понять. Натуралістичний напрям розглядав особистість як порожній простір, заповнений чуттєвими враженнями, з-поміж яких перевага належить найбільш інтенсивним. У двох вказаних випадках особистість поставала носієм для чогось відмінного від неї, чужого їй, такого, що відчужує людське «Я» від самого себе.

Суспільство, з точки зору С. К'єркегора, Ф. Достоевського, А. Камю, Ж.-П. Сартра та інших екзистенціалістів, потрапило під гніт створених ним самим об'єктів, а чітко налагоджені механізми контролю (технічного, психологічного) над природою, особистістю, соціумом перетворили людину в допоміжний засіб. Припускаємо, що саме ця думка свого часу спричинила появу критики математичної раціональності Б. Паскалем, а згодом – боротьбу романтиків із пануванням раціоналістичної моралі, критику С. К'єркегором знеособлюючої гегелівської логіки, відстоювання життєвого пориву і творчої волі індивіда у філософії Ф. Ніцше, відкидання А. Бергсоном «просторового царства мертвих об'єктів».

Якщо нігілізм просвітників полягав у запереченні віри як чогось ірраціонального і ненаукового на користь розуму і науки, то починаючи з

контр-просвітництва (романтики, екзистенціалісти, інтуїтивісти, психоаналіз), нігілізм набуває зовсім іншого анти-раціоналістичного характеру. Передові філософи свого часу усвідомили усю руйнівну і шкідливу силу принципу домінування раціональності і побудованій на її базі класичній науковій парадигмі. Ідеї Ніцше, Бергсона, Камю, Фрейда, Юнга, що прийшлися на час нових відкриттів у фізиці, хімії, астрономії, математиці тощо, в свою чергу розхитували просвітницькі форпости наївного раціоналізму, сцієнтизму, позитивізму та есенціалізму, і підготували прихід нової некласичної парадигми мислення. У ній знайшлося місце для інтуїції, підсвідомих і несвідомих психічних процесів, інтересу до архаїчної міфологічної культури, захоплення всьому тому ірраціональному («живому»), що було ще не так давно розкритиковано просвітниками, витіснено ними на периферію уваги і замінено поняттями («мертвим»). Постмодерністи згодом довели цю тенденцію до логічного кінця, піддавши деконструкції усі метанаративи модерну і просвітництва.

У цій логіці розвитку європейської культури, з нашої точки зору, спрацьовує діалектичний закон подвійного заперечення. Якщо бунтівний нігілістичний пафос Просвітництва є антитезою до домодерної традиційної культури, то уся подальша філософська лінія, намічена романтиками, екзистенціалістами і завершена в постмодернізмі, є запереченням заперечення, відкиданням чи радикальним переосмисленням Просвітництва.

Подібно до Шопенгауера та Ніцше, лінії протистояння раціоналізму дотримувалися більшість філософів, близьких до атеїстичного екзистенціалізму. Вони виходили з твердження, за яким життя не може бути раціонально обґрунтоване. Результатом такого стану справ є ситуація абсурду, спричинена тим, що особистість, будучи оточена «стінами ірраціонального», прагне до раціонального самовизначення. А. Камю з цього приводу вказував: «Абсурд рівною мірою залежить і від людини, і від світу. Поки він – єдиний зв'язок між ними. Абсурд скріплює їх так міцно, як здатна приковувати одну живу істоту до іншої лише ненависть» [86, с. 34]. Особистість, захоплена



абсурдом буття, або абсурдист, випадала з норм культури, ґрунтованих на засадах розуму. Загострювалося людське відчуття «закинутості» у світ, який постав нерозумним, а тому чужим. Обрані ідеали знецінилися, упорядковане буття перетворилось у безглуздя, а буттєвість – у хаос безглуздостей. Способом буття абсурдиста є нігілізм, адже тільки заперечуючи певні загально визнані цінності така особистість може утверджувати власну самість. На думку людини, яка відкрила абсурдність світу, у своєму бутті вона може спиратися лише на власну волю, тому Абсолютом для неї постає вона сама. Водночас, зникає необхідність самовираження особистості у духовних прагненнях, опредметнення себе у смисложиттєвих діяннях, втрачається сенс саморозгортання «Я» й подолання його кінцевості. Зникає цінність вибору, любові, надії, віри, а тому й відповідальності.

На останок, важливо коротко згадати тих мислителів, які здійснювали рефлексію поняття нігілізм у др. пол. XX ст. Серед них - Е. Юнгер, М. Гайдегер, Е. Северино, Дж. Ваттімо, Ф. Ліотар, яких по праву можна вважати найзмістовнішими філософами в контексті аналізу поняття нігілізму у XX столітті.

Ми вже неодноразово посилалися на М. Гайдеггера в контексті його аналізу спадщини Ф. Ніцше. Тепер варто зосередити увагу на полеміці про нігілізм, що проходила між Е. Юнгером та М. Гайдегером. Найдоречніше буде почати із короткого викладу позиції Е. Юнгера, на яку, власне, і відповідав М. Гайдегер. У своїй праці «Через лінію» Юнгер пише, що «вільна людина з одного тільки відчуття самозбереження зобов'язана подумати про те, як їй поводити у світі, в якому нігілізм став не тільки панівним, а перетворився на нормальний стан» [127, с. 31]. Відповідь Гайдеггера на цей текст міститься в роботах «Про “лінію”» та «До питання про буття». Юнгер аналізує нігілізм у творчості Ф. Ніцше та Ф. Достоевського, зазначаючи, що обом цим мислителям (попри різницю в підходах) притаманний «оптимізм», віра в те, що нігілізм – це не завершальна, а перехідна фаза в історії духовної культури людства, що нігілізм може бути подоланий самою особистістю. Нігілізм, переоцінюючи і

відкидаючи старі цінності, покликаний створити нові цінності і новий світ. Ознаками нігілізму, за Юнгером, є редукціонізм та розповсюдження «ерзац-релігій» (передусім, ідеологій). Після завершення Другої світової війни людство наближається до уявної лінії, «рубикону», «мередіану», перетнувши який з'являться нові цінності. Держава, світовий політичний устрій (Левіафан) чинить тиск на особистість, тому мета філософа знайти шляхи опору чи нейтралізації цього тиску. Чинить опір Левіафану і силам небуття - безстрашна людина, що не боїться смерті. В своїх ранніх працях [128] Юнгер змальовує фігуру Робітника – аскетичної особистості, шляхетного воїна, аристократа, який протистоїть людині-масі, буржуазно-ліберальному, конформістському індивіду. Образ Робітника, безперечно, має паралелі з ніцшеанською надлюдиною, яка водночас долає і старі цінності, і сам нігілізм. Таким чином, можна сказати, що для Юнгера нігілізм має як негативні, так і позитивні риси.

Е. Юнгер здійснив спробу описати нігілізм заради того, щоб його вилікувати, а сам філософський аналіз в такому розрізі міг бути зрозумілим як свого роду терапія. Аналіз нігілізму викладений філософом має ряд конотацій із політикою Третього Рейху (а, отже, передбачає можливість нігілізму бути організованим і впорядкованим), а заперечення вбачає у запереченні традиційних (зокрема християнських) цінностей. Натомість перемога у Е. Юнгера наче органічно слідує поразці, адже після жахіття Третього Рейху шляху вниз уже не може бути [128].

М. Гайдегер, натомість, полемізуючи, намагається протидіяти образам та аргументам Е. Юнгера, заперечуючи його спроби провести лінію, за яку філософ хоче відвести власне нігілізм (тим самим обмеживши і перемогти його), та вказуючи на альтернативну генезу та способи роботи з даним поняттям. М. Гайдегер встановлює генезу у процесі забування буття, який досягає найвищої точки саме зараз. Встановлюючи складний характер відносин між буттям та сущим, утверджуючи забуття буття як процес приховання буття-присутності на користь сущого-присутності, філософ демонструє неможливість метафізики володіти пріоритетним доступом до буття, і, тим самим, поміщає

простір ніцшеанської «волі до влади» в окремий трансцендентний простір, який, в результаті, виявляється оберненою формою нігілізму. Лінія, якою Е. Юнгер намагається відділити нігілізм від людини, на думку М. Гайдегера, не може бути проведена тому, що сама людина є джерелом забуття буття, а, отже, сама людина є зоною лінії, і не може її переступити. Стратегія боротьби із нігілізмом, за Гайдегером, таким чином полягає в тому щоб зануритися в нігілізм [163].

Дещо інше бачення нігілізму дає Е. Северино. «Подібно до Гайдегера, Северино — філософ онтологічний» [45, с. 118]. Найбільшої уваги Северино у своїй праці «Сутність нігілізму», надає аналізу логіки розгортання поняття буття (та його антитези – поняття ніщо) у історії європейської думки. Виводячи генезу європейських поглядів на ніщо із суперечки між елеатами та Аристотелями, він схоплює сутність нігілізму в погляді Стагірита, який з'являється через введення античним філософом часу, таким чином перетворюючи фразу «буття є, небуття немає» на фразу «буття є, коли є, а коли його немає – то немає». Нігілізм в такій перспективі трактується як свого роду помилка, яка дозволила перевернути буття на ніщо і оперувати ним, та ускладнила життя людей, перетворивши його на «буття до смерті» (смерті як ніщо), і шукаючи втіхи у релігії, або ж технологіях, які можуть її від ніщо порятувати. І, хоч цей нігілізм і дозволяє нам здобути нове бачення перспективи, в якій розгортається існування людини та суспільства, ба, навіть існування самого світу і всіх речей у ньому, водночас він отримує потенціал до руйнування речей та забування буття [176].

Неможливо обійти і філософський проєкт Дж. Ваттімо, який зосередив значну увагу між нігілізмом та власне актуальною ситуацією у культурі та суспільстві. На думку цього філософа, на противагу Е. Северино, нігілізм можна розглядати не як проблему, а власне вирішення ситуації постмодерну через звільнення та емансипацію від нав'язаних об'єктивних істин та соціальних умовностей. Як і в Е. Северино та М. Гайдегера – в основі його філософських рефлексій лежить поняття буття та його інтерпретація, зокрема

через звернення до традиції розуміння поглядів Ф. Ніцше та М. Хайдегера, їх герменевтичне прочитання. Компаративний аналіз поглядів мислителів дозволяє примирити їх філософські вчення, вказавши на звільнюючий сенс нігілізму та відповідь на проблеми, які генетично походять з метафізики, і які ми не можемо подолати простим запереченням. Його стратегія, таким чином, полягає у позитивному переборенні нігілізмом потреби людини у метафізичному просторі, який повинен володіти фундаментом заради здобуття свободи [190; 192].

Завершимо історико-філософську ретроспективу проблеми нігілізму постаттю Ф. Ліотара. Яскравий представник філософії постмодернізму, Ліотар дав характеристику всій нігілістичній культурі постсучасності, запропонувавши поняття «деконструкція метанаративів», адже саме недовірою до метанаративів просякнутий постмодерн [139]. Цим терміном філософ позначає пояснювальні системи, які організують сучасне капіталістичне суспільство і є засобом його самовиправдання: релігія, наука, історія, мистецтво. Метанаративи (великі оповідання) – це основні принципи організації філософської думки Нового Часу. Мова йде про такі глобальні філософські чи світоглядні ідеї як гегелівська діалектика духу, емансипація особистості, ідея прогреса, уявлення про знання як засіб встановлення суспільної гармонії та всезагального щастя всього людства, і т.д. Ці мета-оповідання легітимують (виправдовують і роблять законними) знання як таке, об'єднують всі наші уявлення про дійсність. Але водночас вони сприймаються як репресивні, тобто такі, що нав'язують людині картину світу, позбавляють її свободи. Нігілізм нашого часу проявляється в тому, що сьогодні ми є свідками роздроблення, розщеплення великих історій на безліч локальних міні-історій (оповідань). Нігілізм (недовіра, деконструкція) проникає не лише у культуру і мораль, породжуючи еклектичне мислення, споживацьке і гедоністичне ставлення до світу, але й навіть у сферу науки, породжує кризу наукової раціональності, і передусім – кризу детермінізму. Ф. Ліотар влучно відзначає, що детермінізм сьогодні зберігся радше у вигляді маленьких островків в світі всезагальної

нестабільності [див. 139]. Вся увага науковців концентрується на одиничних фактах та локальних процесах.

Деконструкція метанаративів як прояв нігілістичного умонастрою означає звільнення від соціальних установок, практик через сумнів та заперечення їх підстав, секулярних продовжень ідеї Бога. Філософ вбачав у такому запереченні позитивну роль – фрагментація суспільства ставала підставою або ж наслідком його звільнення, а нігілістичні тенденції у постмодерні ставали підставою для самознищення (хоч в процесі і створювалися нові форми нігілізму). Таким чином, нігілізм для автора не поставав чимось, що варте подолання, або ж заперечення [139].

Підсумовуючи трансформації нігілізму в історії європейської думки, варто навести думку сучасного українського дослідника М. Ліпіна: «Відмінність зазначених тенденції XIX ст. від їх реалізації у XX ст. полягає в тому, що «класичний» нігілізм ще мав мету, заради якої здійснювалося руйнування або заперечення, натомість у наш час заперечується сама можливість такої мети. Сьогодні зміни відбуваються заради самих змін, постійна трансформація, оновлення стали принципом функціонування ринку. Відповідно, і нігілізм не обертається на самоціль. Немає нічого незвичайного в тому, що людина кінця XIX – початку XX ст. не встигала осмислювати причини і наслідки різноманітних змін, нормативного плюралізму і наслідків дії соціально-політичного утопізму, яка утверджує його цілеспрямованість, мінливий характер у контексті актуальних соціальних трансформацій [33, с. 81].

Як бачимо, філософське осмислення нігілізму в епоху постмодерну характеризується виявленням нігілістичних аспектів та інтенцій у все нових суспільних явищах, утвердженні та аналізі можливого позитивного впливу нігілізму та зайняте пошуками підстав для радикальних трансформацій соціальних установок, зокрема, підстав нігілістичних.

## Висновки до другого розділу

Трансформація уявлень про нігілізм в історії європейської культури проходила кілька етапів. В античну добу нами було виявлено два типи протонігілістичних тенденцій, які залежать від нульової точки відліку. Якщо за точку відліку брати ідеалістично-метафізичну традицію (Піфагор-Геракліт-Парменід-Платон) і вважати її магістральним напрямком античного філософування, то нігілістами є ті античні мислителі, що заперечували її, розглядаючи космос суто з матеріалістично-атомістичних позицій без огляду на вищу духовну інстанцію (Логос, Розум-Нус), і впроваджуючи скептицизм, релятивізм і суб'єктивізм у сфері моралі. До них можна віднести Демокріта, Епікура, Протагора, софістів, скептиків тощо. Якщо ж за точку відліку, вслід за Ніцше, брати життя (вітальну енергію, силу, волю до життя), то тоді нігілістом виступає Сократ та його учні. Саме Сократ (переказаний Платоном) – родоначальник класичної метафізичної традиції, що заперечує чуттєве життя, його цінність та насолоду, його реальність, переносить справжнє буття в ідеальний (тобто «неіснуючий», уявний, з точки зору Ніцше) вічний світ ідей та «верховних цінностей» істини, добра, краси. Останні ж є лише психологічними проекціями людської волі до влади. Таким чином, різні ракурси погляду обумовлюють різне тлумачення того, яку інтелектуальну течію античності слід розташовувати під рубрикою «нігілізм».

Що стосується Середньовіччя, то найяскравіше за все протонігілістичні тенденції тут виразилися у єретичних вченнях, які підривали церковний авторитет, догматичний спосіб думки і принцип соборності. Ці єресі ґрунтувалися на негативному визначенні свободи як «свободи від» диктату церковних соборів та утвердженні індивідуального начала та індивідуального досвіду. У пізньому середньовіччі у зв'язку з поезією трубадурів та появою лицарства, протонігілістичні тенденції проявилися у т.зв. феномені «куртуазного кохання», «романтичного кохання», яке кидало виклик церковному розумінню законного вінчаного шлюбу.

Упродовж XVII-XIXст. стрімко змінювалися соціальні установки, цінності, нормативні системи. Це позбавляло індивіда відчуття стабільності, здатності орієнтуватися в світі тощо. Як результат, розмивання об'єктивних загальнозначущих цінностей призвело до появи соціально-моральних явищ, що фіксувалися в низці понять негативного характеру. Ключове з таких понять – «нігілізм».

У роботі нами було встановлено таку світоглядну передумову модерного нігілізму як ситуація онтологічної «бездомності» людини. Самотність, закинутість в безглуздий, позбавлений вищого смислу і мети світ, усвідомлення власної «бездомності» (незахищеності) – новий на той час стан людської екзистенції. Він був спричинений занепадом середньовічного світогляду, відкриттям безмежності Всесвіту і реальною втратою принципу антропоцентричності попри задекларований мислителями Ренесансу гуманізм і титанізм (відповідно, особистість вже не є центром Космосу, а лише «піщинкою», яка розташована «на узбіччі» холодного, мертвого і байдужого Всесвіту). Зникає символічне, виняткове місце людини в картині світу (людина перестає розглядатися як «вінець творіння»).

Актуалізація цих прихованих в європейській свідомості руйнівних тенденцій відбувається тоді, коли слідом за ціннісною девальвацією наявної реальності, відбувається радикальний розрив з ідеалом як таким, а разом з цим – втрата вищого сенсу і цілі буття у всіх його аспектах, джерелом яких цей ідеал був («Бог помер»). Те, що ще вчора примиряло людину з недосконалим світом, було джерелом надії, соціального, екзистенційного оптимізму, стало сприйматися, як таке, що підлягає анігіляції. Це є сутністю нігілізму. Відмові від ідеалу передуює радикальне розчарування в ньому, що є наслідком все більш глибокого розуміння неможливості його реалізації. З нашої точки зору, саме зміна ідеалів становить внутрішню пружину розвитку цивілізації, але не завжди у бік прогресу.

Специфіка філософського нігілізму, на відміну від інших форм його об'єктивації в період Нового часу (наприклад, в мистецтві, в політичній

практиці і т. д.), полягає в доктринальному оформленні нігілістичних інтуїцій, абстрактно-теоретичної рефлексії щодо останніх. Філософський нігілізм Нового часу в Європі (зокрема, філософія Ніцше) став можливим як результат поетапного зведення буття до його речово-матеріальної одномірності. Відбувається «онтологічна редукція», що полягає у послідовній відмові від Абсолюта і ширше - класичної метафізики буття, що сходить до парменідівсько-платонівської традиції. Одним з етапів цього процесу був філософський пантеїзм, що веде до приниження ідеального аспекту буття і перенесення на матерію атрибутів Божественного (невичерпна творча потенція; нескінченність як емпіричний аналог метафізичної інтуїції Вічності; незнищенність тощо). В результаті особистість виявилася закинута в реальність без вищих смислів, цілей і цінностей, наслідком чого і стало виникнення філософського нігілізму та інших форм протестної свідомості (наприклад, філософії абсурду А.Камю), близьких йому стилістично і по суті.

Завершуючи, можна зробити висновок, що класичний нігілізм як духовний феномен виникає, отримує доктринальне оформлення і об'єктивується в культурній і соціальній практиці в період Нового часу. Пізні трансформації нігілізму в Новітній період європейської історії слід розглядати окремо в контексті становлення культури постмодерну в силу того, що останній володіє низкою істотних особливостей, нехарактерних для контексту «класичного» нігілізму.



### РОЗДІЛ 3. НІГІЛІЗМ ЯК СВІТОГЛЯДНА ІНТЕНЦІЯ ПОСТМОДЕРНУ

#### 3.1. Контамінація ксенофобії і расизму в сучасному нігілізмі крізь призму проблеми міжособистісних стосунків Я-Інший

Значну загрозу стабільності і безпеці сучасного світу сьогодні становлять значна кількість деструктивних явищ, найяскравішими прикладами серед яких можна назвати ксенофобію та расизм. Вони відображають негативні явища, які відбуваються в суспільстві: аномію, відчуження, втрату ціннісної системи координат. Особливою групою ризику, що «психічно заражається» (вислів Г. Лебона) цими ідеями, є молодь в силу власного психічно-емоційного стану, особливостей світосприйняття оточуючих. Адже, з одного боку, у молодих людей дуже яскраво виражена потреба у самореалізації та «волі до смислу» (В. Франкл), а з іншого боку, саме молодь гостро відчуває проблему нестачі сенсу, смисловтрати, безглуздості процесів, що відбуваються в світі, неможливості на них впливати. У свою чергу, відчуття марності життя, «тривоги відсутності сенсу» (П. Тіллх) породжує злість, агресію, намагання знайти винного/винних за всі негаразди, тобто об'єкт психологічної розрядки на фоні ситуації тотального відчуження. Як компенсаторна реакція, на цьому тлі виникає ідея протиставлення «свій-чужий», примітивна система координат поведінки людини в світі, де всі цінності знецінені і всі ідеали втратили свій сенс. Така система координат і покликана дати особі бодай який-небудь смисл в світі, який вона вважає абсурдним.

Ці (поки що попередні) міркування дозволяють висунути робочу гіпотезу про те, що расизм можна розглядати як наслідок нігілістичного відношення до світу, а ксенофобію – однією з ознак такого відношення. Даній гіпотезі можна одразу заперечити тими фактами, що ксенофобія з'являється значно раніше ніж філософськи оформлений нігілізм, проте схожість в логічній конструкції нігілістичних та ксенофобних переконань, на нашу думку, дозволяє припустити їх спорідненість, а вияв протонігілістичних ідей доводить, що схожа

спрямованість мислення існувала задовго до появи власне філософського нігілізму. У свою чергу, усвідомлення та чітке розуміння сутності, провідної ідеї расизму, особливо через призму прикладу ксенофобії, як прояву нігілізму, дасть можливість розглянути дані поняття більш всебічно, що є важливим при попередженні та безпосередньо боротьбі із даними явищами в сучасному суспільстві.

В даному підрозділі значної уваги буде насамперед надано прикладу ксенофобії, як яскравої ознаки нігілізму в контексті відносин між Я та Іншим. Для ретельної роботи із даним прикладом доречним буде розпочати із надання визначення ксенофобії. Незважаючи на загальносвітову актуальність явища «ксенофобія», означених проблем та широку вживаність цього терміна, станом на сьогодні не існує його загальноприйнятого визначення в міжнародних та вітчизняних нормативних документах. Н. О. Прібиткова небезпідставно наголошує: «категорія «ксенофобія» все ж продовжує лишатися розмитою та має доволі обмежені аналітичні можливості. Ксенофобія – це емоційно насичене, негативне відношення суб'єкта до своєрідних людських спільнот і їх окремих представників – «інших», «чужинців», «не наших». Вона проявляється у певних соціальних установках суб'єкта, упередженнях та забобонах, соціальних стереотипах та у його світогляді в загальному» [49, с. 88].

Першоджерелом ксенофобії постає страх перед представниками інших груп осіб. Поширенню ксенофобії сприяють такі психологічні фактори як відчуття вразливості, незахищеності, відчуження, відсутність самореалізації, тяжкі депресивні стани. Всі ці особистісні стани компенсуються за рахунок переносу негативної енергії із себе на інших людей. Саме умовно «інші» (схожа дихотомія відбувається тоді, коли більше фіксується візуальних, очевидних різниць між соціальними групами) обвинувачуються у всіх нещастях та бідах, рахуються джерелом всіх існуючих проблем. Так, аутоагресія перетворюється в агресію, направлену назовні, та може проявлятися в активній чи пасивній формах. При цьому інтенсивність індивідуальних переживань буде значно впливати на силу ксенофобних проявів. Присутність останніх змінює і саму

особу, яка їх продукує. Значно збільшується конфліктність та кількість негативних емоційних станів, особа намагається ізолюватись від неприємної для неї категорії людей чи ж від соціуму в цілому, через що відчувається досить самотньою, що в свою чергу призводить до збільшення рівня тривожності-одного із основних джерел агресії.

Як зазначає А.А. Гринчак: «Людина, яка є ксенофобом, має дуже жорсткі границі сприйняття оточуючих осіб, яких вона вважає чужинцями. Для неї такі особи втрачають персоніфікований характер та вбачаються узагальнено, згідно із існуючими стереотипами, не як індивідуальності, особистості, а як представники ворожої категорії населення. Ксенофоб завжди сприймає власну групу позитивно, а чужу – негативно, не приймаючи до уваги об'єктивний стан речей, та внутрішньо-груповий фаворитизм набуває загострених форм» [12, с. 248]. Риси, що притаманні ксенофобу, мають яскравий вияв нігілізму, і цілком очевидним є те, що саме нігілізм породжує такі явище як ксенофобія, та як наслідок, расизм.

Ксенофобія розглядається як різко протилежне поняття толерантності явище, яке проявляється в неприйнятті, нетерпимості, ненависті до «чужого», «чужорідного», у запереченні цінностей, способу життя представників іншої культури. Різку неприязнь проявляють екстремістські та дискримінаційні її форми. Вони містять відданість крайнім поглядам, які в свою чергу, закликають до радикальних нетолерантних вчинків, сегрегації та депортації, дискримінації, расизму, насильства та фашизму, індивідуальну та групову поведінку, яка реалізує дані принципи.

Ксенофобію доцільно розглядати із двох точок зору – у вузькому та широкому значенні. У вузькому (більш поширенішому серед дослідників) значенні ксенофобією розуміють негативне відношення до представників конкретних рас, етносів, та національностей, яке проявляється у негативних емоціях та різко упередженому відношенні до представників інших культур. Так як належність до «чужих» культур суспільством визначається перш за все,

за такими ознаками як етнічна, расова, національна приналежність особи, то цілком зрозуміло, що таке розуміння ксенофобії є поширенішим.

Згідно А. Муравйова: «Широке значення даного терміну базується на більш загальному понятті страху перед «чужими» і містить негативне відношення до представників «чужих груп», виділення приналежності до яких відбувається за ознакою як етнічності, раси, національності, так і статі, гендеру, віку, сексуальності, класу, регіону проживання, функціональної неспроможності (чи за станом здоров'я) тощо. У даному випадку береться до уваги соціальна стратифікація суспільства – «структуровані нерівності між різними угрупованнями людей», яка характеризується множинністю ієрархій за певними ознаками» [Цит. за: 204, с.122]. Ідея такого широкого визначення ксенофобії полягає у тому, що, по-перше, різні особи визначають «інакшість» абсолютно по-різному, приймаючи до уваги належність осіб до різних соціальних груп. По-друге, варто звернути увагу на те, що до одних ієрархій, в основі яких лежить певна соціально-демографічна характеристика, суспільство відноситься упередженіше, ніж до інших. Вважається, що значно чутливішими до упередженого нігілістичного відношення до Іншого є расова та етнічна належності, адже ці ознаки перш за все характеризують особу при першому візуальному контакті.

У цьому контексті важливо розглянути та проаналізувати поняття расизму. «Расизм – це світогляд, а також політичні практики та теорії, які базуються на ньому, що були засновані на уявленні про поділ людей на біологічно різні групи на підставі видимих особливостей зовнішності(колір шкіри, колір та структура волосся, будова тіла, риси обличчя, тощо), тобто на різному відношенні до людей та їх спільностей у залежності від їх належності до цих груп (рас) [173, с. 136]. Як різновид ксенофобії расизм є ірраціональною реакцією людей на невідоме та чуже. Оскільки в основі расизму та ксенофобії як на індивідуальному рівні, так і на рівні групових асоціальних практик лежить феномен страху, то потрібно звертати увагу саме на їх культурно-психологічні чинники. Як зазначає Н. Прібиткова, - «останні, знаходячись у

єдності із соціально-економічними, значно загострюють деформаційні процеси в різних формах суспільної свідомості, першочергово в моральній, політичній та правосвідомості, негативно впливаючи на всю культурно-психологічну підсистему суспільства» [49, с. 89].

Дослідження проблематики таких негативних ознак нігілізму як ксенофобія та расизм (ширше – дискримінація Іншого та «іншості» на національному, расовому чи соціальному підґрунті) почали проводитися відносно нещодавно. Поштовхом для цього постали трагічні історичні події ХХ століття, тоді коли людям, що жили у тоталітарних режимах, довелося пережити сплески насильства та нетерпимості, безпрецедентні за масштабами та своїми формами. Щоб зрозуміти, що расизм і ксенофобія - це явища, які мають довгу традицію, дозволимо собі невеликий екскурс в історію цієї проблеми. Якщо говорити про Німеччину у часи гітлеровського режиму, а саме про німецьку версію расизму, то вона з'явилася не на порожньому місті, а сягає корінням у європейську теоретичну думку ХІХ ст. Нігілістична сутність расизму очевидна. Коли одна культура вважає себе вищою по відношенню до іншої, встановлює певну ієрархію та субординацію, виникає спокуса утвердити власну ідентичність за рахунок заперечення (в крайній випадках – фізичного знищення) інших альтернативних форм ідентичності. Класичний приклад – в часи Третього Рейху йшло утвердження арійської ідентичності за рахунок не лише протиставлення чи заперечення німцями не-арійської ідентичності, а за рахунок геноциду, т.зв. «остаточного вирішення єврейського питання».

Дослідник М. Саркісянц вказує на два ідейних джерела нацистської ідеології расизму, які свідчать про те, що расизм – не випадкове явище, що виникло тільки в Германії, а логічний результат європоцентричного світогляду, доведеного до крайнощів [173]. З одного боку, це псевдо-наукові теорії французьких соціологів ХІХ ст. Ж. Габіно («Есе про нерівність людських рас») і Ж. Ляпужа («Арієць»), а також німецького лінгвіста та антрополога Г. Гюнтера («Расова наука німецького народу»). Згідно цій расовій теорії, найвищою в духовному плані оголошується «нордична» (північна) раса; саме

арійський (нордичний) дух створив всі видатні культурні і цивілізаційні досягнення. З іншого боку, це щире захоплення Гітлера Великобританією та її імперською політикою. Так, наприклад, на націонал-соціалістичну расову пропаганду ідейно вплинув англійський письменник Х'юстон Чемберлен. Він вважав, що мораль людини залежить від того, яка у неї кров [88]. Саме Чемберлен дав містичне трактування культурної і політичної конфронтації між семітською та нордичною расами, презентувавши її як останню апокаліптичну битву між добром і злом. Як слушно зазначає Мануель Саркісянц в роботі «Англійські коріння німецького фашизму», «цілі уривки «Mein Kampf» Гітлера, не кажучи вже про «Міф двадцятого століття» Розенберга, є переказом «Основ дев'ятнадцятого століття» Чемберлена. Саме з цієї праці почерпнуті такі ідеї як: примат вітального над моральним, селекція, ієрархія рас, расова обраність для світового панування - іншими словами, це була *«онімечена» форма поєднання расизму, що використовує прийом «біологізації» та морального нігілізму, з вченням про вибраність, що має риси теологічної доктрини*» [курсив наш]» [173, с. 53]. Залишилося тільки спроектувати расове трактування історії європейської культури Чемберлена в суто політичну площину, що і зробив Гітлер. Ось дві характерні цитати самого фюрера, де коротко підсумована расова антропологія XIX – поч. XX ст.: «Вся людська культура, всі досягнення мистецтва, науки і техніки, свідками яких ми сьогодні є, - плоди творчості арійців ... Він [арієць] - Прометей людства; «Німецький народ - втілення достоїнств арійської раси, він покликаний в якості раси панів підпорядковувати собі менш цінні народи, вдаючись до будь-яких засобів примусу» [Цит. за.: 13, с. 81]. У контексті нових глобалізаційних проблем та викликів нині можна спостерігати своєрідний «ренесанс» даної проблематики расизму та ксенофобії не тільки в країнах, де активізуються нео-фашистські чи нео-нацистські рухи, але й у загальному світовому масштабі.

Тепер спробуємо зробити філософське узагальнення вищесказаного. Для того, щоб зрозуміти, що ксенофобія та расизм є соціальними проявами нігілізму як світоглядної інтенції, доцільно розглянути взагалі всю цю проблему крізь

призму відносин Я-Інший. Взагалі, Інший – це центральна проблема філософської етики, антропології, соціальної філософії та соціальної психології. Без налагодження зв'язків з Іншим неможлива жодна суспільна мораль. Інший – це також ключ до розуміння усієї нігілістичної проблематики. Тут доцільно згадати вчення Е. Левінаса про те, що сутність етичного відношення є «інтенціональність», тобто принципова відкритість нашої свідомості. Будучи послідовником Гуссерля, Левінас розширив поняття «інтенціональності» і реінтерпретував його в моральному аспекті. Для нього це не просто спрямованість свідомості до об'єкту, а зверненість до іншого, до його суб'єктивності, наділеної не лише теоретичною свідомістю, але передусім душевним, емоційним життям [134]. Отже, етичне завжди пов'язане з суб'єкт-суб'єктними відносинами: «Там, де сталася зустріч Я з Іншим обличчям-до-обличчя, вже можна говорити про етичний досвід як фундаментальний досвід *par excellence*» [134]. Саме через відношення однієї особи до Іншого можливо бути доброчесним, тобто реалізовувати на практиці певні моральні цінності і чесноти. Відповідно етика (передусім, в класичному її розумінні як етика чеснот) – це «постановка під питання моєї спонтанності присутністю Іншого» [33]. За Е. Левінасом, етика починається із розуміння «безкінечності Іншого», невичерпності його екзистенції, бачення в Іншому живої неповторної особистості з притаманним їй внутрішнім світом, сутність якої не може бути виражена в понятті [134]. Як тільки неповторний Інший заміщується на «об'єкта», на якого спрямована діяльність суб'єкта, етика руйнується. Продовжуючи Е. Левінаса, можна сказати, що порушення нормальних стосунків між Я та Іншим, переведення їх в площину суб'єкт-об'єктних відносин – це початок морального нігілізму. Саме у таких викривлених стосунках між Я та Іншим проявляється відчуження, яке напрямую пов'язане із широким спектром нігілістичних світоглядних відношень.

Коротко згадаємо й інших дослідників, які так чи інакше розробляли проблематику Іншого. У теорії мовленнєвих актів Дж. Остіна, моє звернення до Іншого в мовленні (у проханні, наказі, пораді, попередженні тощо) - це дія, або

заклик до дії. «Цілий ряд висловлювань – Я прошу вибачення, Я вітаю вас, Я раджу вам зробити це – не містять жодного твердження, не можуть бути перевірені на істинність, а лише вказують на виконання певної дії по відношенню до іншої людини» [74, с. 30]. Ця дія імпліцитно містить в собі ціннісний компонент, і може бути оціненою в моральних категоріях (добро, справедливість, чесність). Дією щодо Іншого може бути й моя зневага, підозра, нехтування чи погроза, висловлені в мовленнєвому акті. Таким чином, нігілістичне заперечення цінності Іншого можна також трактувати як певний мовленнєвий акт-дію.

У феноменологічних розробках Б. Вальденфельса Інший уже в силу своєї неможливості схопити себе, (адже він завжди знаходиться за межами моєї власної сфери, «не на своєму місці»), самим фактом своєї «а-топії» (тобто відсутності місця), іншості, несхожості, відмінності від мене, кидає виклик моїм домаганням. Тому зазвичай я сприймаю його, а він мене як «Чужого». Досвід Чужого – це «досвід нездоланної відсутності» [198]. Водночас Вальденфельс підкреслює, що «за чужим ходити нікуди не треба, оскільки чужість властива нам самим» [198]. Це означає, що не тільки Інший (інша релігійна, національна, расова група), але й Я сам для себе можу породжувати відчуження, а відтак відчувати відразу, презирство, смисловтрату.

У концепції М. Бубера, викладеній в роботі «Я і Ти», моральна проблема Іншого виникає через існування широко розповсюдженого раціоналістично-сцієнтистського, («функціонального») підходу до буття, в межах якого ми дивимося на світ, на інших людей і на Бога як на скупчення предметів і засобів для реалізації наших цілей та інтересів [83]. Такий підхід до Іншого, на думку Бубера, властивий буденній свідомості і підпорядковується неавтентичному екзистенційному налаштуванню. Аморальність екзистенційної настанови сприйняття Іншого як речі, безособового Воно полягає в тому, що Я не проникає у внутрішній світ Іншого, не здатне відкрити його моральну правду як унікальної особистості. Такі стосунки є неетичними, а у кращому випадку «стратегічними» (Ю. Габермас). Лише тоді, коли соціальна інтеракція



«доростає» до особистого звернення до Іншого, в якому я бачу неповторну особистість, унікальну цінність, «мету-в-собі» і «трансцендентальну досконалість» (Ж. Марітен), тут вже можна говорити про появу етичного універсального рівня, де перетинаються два буттєвих горизонти і утворюється спів-буття, співучасть [82].

Піднявши проблему Іншого в контексті нашого дослідження нігілізму як соціокультурного феномену, необхідно згадати різницю між діалогічним і монологічним («егологічним») підходами до розуміння Іншого. М. Бубер, Фр. Розенцвейг, М. Бахтін, Е. Левінас, Ю. Габермас та ін. представляють так званий «діалогічний» підхід, що прийшов на зміну попередньому «монологічному» підходу до проблеми Іншого. У монологічному («егологічному») підході не існує поняття Іншого, а є лише *alter ego* (друге, альтернативне Я). Якщо все обертається навколо інтересів Я, відповідно утворюється методологічна суб'єкт-об'єктна настанова, яка перетворює на об'єкти матеріальні предмети, інших людей, інші культури. Інше Я (можна додати сюди: інша культура, мова, релігія, раса і т.д.) стає для Я об'єктом пізнання. Здійснюючи об'єктивацію, мій розум намагається схопити в понятті найбільш загальні риси того, на що спрямоване пізнання, абстрагуючись від його індивідуальних, конкретних характеристик. Саме це нівелювання (заперечення) одиничного у світлі загального і викликало занепокоєння гуманістично орієнтованих мислителів XIX-XX ст., адже це, на їхню думку, було причиною інструменталізації Іншого, позбавлення його самоцінності, перетворення в об'єкт маніпуляцій. Заперечення, нівелювання унікальності Іншого («іншості», інаковості) і є, з нашої точки зору, глибинним світоглядним підґрунтям не лише нігілізму, але й таких негативних явищ як колонізація європейцями інших не-європейських народів, расизм, шовінізм, сегрегація тощо. Усі форми дискримінації починаються як раз із заперечення цінності Іншого, тобто порушенням суб'єкт-суб'єктного принципу етики.

У діалогічному підході, що приходить на зміну монологічному, Інший реабілітується. Відповідно виникає нова суб'єкт-суб'єктна методологічна

настанова. Увага фокусується на діалогічній природі людини, на просторі «між» (Бубер), що не «розчиняється» остаточно у якійсь онтологічній основі. Бубер у роботі «Проблема людини» пише: «Фундаментальним фактом людської екзистенції є «людина з людиною» [82]. Якщо щось і є характерною особливістю людського світу, так це передусім дещо, що виникає між істотою та істотою... «Між» не допоміжна конструкція, але істинне місце і носій людського спів-буття» [82, с.12]. Водночас Бубер підкреслює, що простір «між» лежить в основі формування Я: «Тільки спів-участь в бутті інших істот відкриває смисл і основу власного буття» [82, с.17]. Загалом, діалогізм на відміну від монологізму передбачає, що Іншого не можна підвести під загальне, але навпаки слід розглядати як унікальне, неповторне, одиничне. Інший ніби розриває тканину однорідного буття, чинить спротив «тотальності» (Е. Левінас).

Отже, перед нами два протилежних підходи: монологізм і діалогізм. З нашої точки зору, нігілізм у його соціокультурних проявах - це продовження монологічної установки, в якій цінність Іншого заперечується або анігілюється через нігілістичні зазіхання «єго». Факт існування «Іншого», сприйняття цього Іншого як «Чужого» породжує нігілістичну установку, і особистість підсвідомо відкидає все те, що не схоже із нею, що є протилежним її поглядам та баченням. Спочатку особистість відкидає та заперечує існування Бога як абсолютно Іншого. Так відбувається «метафізичний бунт» (А. Камю). Замість Бога в центр світобудови особистість ставить саму себе (антропоцентризм). Далі цілком природно цей метафізичний бунт переростає у моральний і політичний бунт. Так виникає індивідуалізм та релятивізм як заперечення будь-яких форм колективної ідентичності, традиційних авторитетів тощо. Нарешті, бунт проти мистецьких канонів, або «естетичний бунт» (А. Камю) також можна розглядати у контексті нігілістичної установки Я, яке не визнає ніяких інстанцій вище за свій суб'єктивний смак.

Далі можна екстраполювати міжособистісні відносини Я-Інший на міжкультурні відносини. Особистість із нігілістичною установкою бачить та

сприймає лише своє «Я», тобто лише свою культурну ідентичність (національність, мову, релігію, расу). Відповідно, вона намагається знищити, нівелювати всю інакшість навколо себе. В соціально-політичній та соціально-психологічній площині це може проявлятися у різноманітних формах соціальної дискримінації, а саме ксенофобії, расизму, сексизму. Усі зазначені явища, з нашої точки зору, породжені монологічною культурою мислення, у якій все, що відмінне від Я, несхоже на нього, заперечується, знищується, викликає спротив. Досить часто, на цьому підґрунті відбувається цькування, приниження інших, «чужих» осіб, і навіть кримінальні правопорушення. В особливих випадках йдеться про злочини не окремих людей, а цілих режимів.

### 3.2. Місце та роль соціальної установки особистості в структурі нігілізму

Говорячи про деструктивні нігілістичні процеси у суспільній моралі, у правовій свідомості, потрібно розуміти, що у структурі суспільства культурно-психологічна підсистема має особливе функціональне навантаження. Як пише Ф. Бродель: «ця підсистема містить в собі абсолютно всі прояви духовного життя – норми, цінності, знаково-комунікаційні системи, що забезпечують взаємодію людей» [81, с. 212]. На ідеологічні й інституційні складові культурно-психологічної підсистеми суспільства лягає фундаментальне функціональне навантаження стосовно збереження власне соціальних підстав співіснування тієї чи іншої групи осіб у рамках певних кордонів та забезпечення прогресивного розвитку суспільства через відповідальне розкриття конструктивного потенціалу кожної особистості. Завдяки життєздатності релігійних, моральних, юридичних та інших норм, естетичних уподобань, культурних традицій, духовних засад загальносоціального дискурсу та колективно-несвідомих, архетипічних переживань гарантується та забезпечується поступовість у розвитку суспільства та взаємозв'язок між поколіннями. Однак нігілістичне порушення норм і дестабілізація культурно-

психологічної підсистеми суспільства як раз руйнує зв'язок між поколіннями, протиставляє їх між собою, ставить під загрозу сталий розвиток суспільства взагалі.

Особливо гостро проблемні ділянки культурно-психологічної підсистеми нашого суспільства мають прояв саме у кризові періоди. Окрім очевидних буденно-супутніх ознак різних соціальних конфліктів (культурного відчуження, аномії), вони набувають девіантогенного значення і мають здатність трансформуватись на загрози для національної безпеки. Вони успішно можуть бути використані для маніпуляції громадською свідомістю, слугувати уявним або дійсним витокom соціальної напруги та підставою для протистоянь різних груп населення.

Проте, не вдаючись до змістовного аналізу вельми широкого спектру питань, що пов'язані із причинами деформацій суспільної свідомості, акцентуймо увагу тільки на тих із них, які, на нашу думку, мають найвираженіший вплив на поширення расизму та ксенофобії як соціальних проявів нігілізму. На нашу думку, причини виникнення нігілізму обумовлюються, перш за все, тим, що сьогоденне суспільне життя є нестабільним і негомогенним. На цьому фоні можуть виникати протиріччя між загальноприйнятими цінностями, нормами та встановленим правом, через нігілізм особистість проявляє свій протест та обурення.

Варто зауважити, що основним структурним елементом поширення ксенофобії та расизму є негативна соціальна установка. На наш погляд, йдеться про конкретний її різновид, а саме - нігілістичну соціальну установку. Цю нігілістичну установку можна уявити як переважно стійку у часі систему уявлень та поглядів про соціальний об'єкт або ж подію (когнітивний блок), сукупність взаємопов'язаних із ними емоційних станів (емоційний блок), які схиляють до відповідних дій (поведінковий блок). Для нас нігілістична соціальна установка - це формування буденних поведінкових практик і довгострокових життєвих стратегій, при яких у соціального актора відсутні розвинені рефлексивні здібності, навички аналітичного мислення, вміння

знаходити позитивне вирішення проблемних життєвих ситуацій. Така нігілістична установка, як стійке парадигмальне утворення, не має широкого поширення в сучасному українському суспільстві, залишаючись локалізованою в окремих його сегментах. Ефективне протистояння нігілістичній соціальній установці пов'язане з формуванням повноцінного громадянського суспільства, чийм суб'єктом стане самостійно мисляча особистість, вільна від забобонів і стереотипів, максимально емансипована від патерналістської свідомості.

*Когнітивна складова* будь-якої соціальної установки поєднує в собі знання, досвід, уявлення, переконання, інші інтелектуальні компоненти, що сформовані у результаті соціального пізнання, зокрема, усвідомлену індивідами «різницю» між «ними», та «нами», яка ґрунтується на розрізненні, дуальній опозиції «своїй»/«чужій». І хоча у кожної особи або групи є свої системи чужорідності, всі вони забезпечуються єдиним психологічним механізмом виділення розбіжностей та протиставлення. Що ж стосується ключового елементу когнітивної складової саме нігілістичної соціальної установи, то ним є упередження та стереотипи, логічно необґрунтовані і недоведені твердження, які часто-густо несуть ірраціональний характер. Так, наприклад, за словами Р. Берона та Д. Річардсона, «основною рисою у механізмі ксенофобії та расизму є упередження, іншими словами негативне відношення до представників будь-якої соціальної групи, зумовлене тільки їх належністю до цієї групи» [164, с.217].

Як вважає А. Садохін, «механізм формування упереджень дозволяє людям емоційно реагувати на людину, яка причинно не пов'язана з виникненням цієї реакції» [24]. Цей особливий механізм найчастіше використовується в культивуванні етноцентризму, стереотипів та упереджень і називається психологічним процесом переміщення. Суть цього процесу зводиться до перенесення вираження емоцій в іншу ситуацію, де це можна здійснити або безпечно, або з великою вигодою. Психологічне переміщення використовується людьми або несвідомо - в якості захисного механізму психіки, або навмисно - в пошуках «цапа-відбувайла», за власні невдачі або

помилки. При цьому психологічне переміщення є атрибутом не тільки індивідуальної психічної діяльності, а й колективних психічних процесів і здатне охоплювати значні маси людей. Механізм переміщення дозволяє спрямувати гнів і ворожість людей на об'єкт, що не має відношення до причин цих емоцій. Розвиваючись на ґрунті неповного або спотвореного знання, забобони можуть виникати з приводу об'єктів різного роду - речей і тварин, людей та їх асоціацій, ідей і уявлень [24].

Аналізуючи роль упереджень в царині сприйняття людьми відмінностей, дослідник Д. Майєрс дійшов таких висновків: «Оцінюючи людей, ми здатні дещо перебільшувати схожість всередині групи та відмінності між групами, сам поділ на групи досить часто спричиняє ефект внутрішньо-групової гомогенності – почуття, що «всі вони на одне лице» та значно відрізняються від «нас», природним наслідком таких процесів є надання переваги своїй групі» [156, с. 281].

Близьким до упередження є стереотипи. О. В. Горбачова, аналізуючи джерела нігілізму та агресії щодо «чужинців», зазначає, що ксенофобські та расистські установки підтримуються негативною стереотипізацією свідомості - схематизованим, спрощеним, емоційно забарвленим та стійким образом певної соціальної спільноти або групи, що досить легко поширюється на всіх її представників» [11, с. 30]. Слід підкреслити, що соціальні стереотипи відіграють важливу соціальну роль як чинник консолідації та фіксації певної групи, їх складно змінювати, вони швидко засвоюються, є грубими, недиференційованими, та досить легко проявляються. І хоча механізм стереотипізації діє на різних рівнях стосовно різних соціальних об'єктів, асоціативними супутниками стереотипів є виділення груп за етнічними, расовими, географічно-територіальними, значно рідше віковими та гендерними критеріями.

Негативну стереотипізацію свідомості у значній мірі формують засоби масової інформації. Вони часто ігнорують певні норми професійної етики, використовують елементи мови ворожнечі, доволі часто опубліковують

матеріали, які викликають неприязнь до іноземців, тим самим провокують суспільство та владу на дискримінацію. До прикладу, у ЗМІ набуває сталості тенденція до вживання таких термінів, як «злочини осіб циганської національності», «кавказька мафія», «азіатські злочинні угруповання» тощо. Подібні вислови не політкоректні, і досить часто призводять до спекуляцій із сторони радикально налаштованих прибічників неонацистського та націоналістичного спрямування [38].

Упередження і стереотипи як елементи когнітивної складової нігілістичної соціальної установки формують феномен *стигматизації*. У цьому контексті нам важливо згадати й теорію соціальної стигматизації Е. Гоффмана. У своїй роботі «Стигма: нотатки з управління зіпсованою ідентичністю» Е.Гоффман пише що «соціальна стигма - це деякий атрибут, який сильно дискредитує його носія в умах оточуючих порівняно з нормальною людиною» [107. с. 144]. Виходить, що стигматизація передбачає позначення групи або індивіда як такого, що відрізняється і аж до девіанта. Стигма виникає тоді, коли індивід відрізняється за якимись параметрами від домінуючої соціальної норми, і коли він негативно оцінюється. Як наслідок - вся ідентичність людини оцінюється через призму саме цього параметра, і особистість піддається дегуманізації в очах тих, хто її оцінює. Таким чином, стигма є не індивідуальним конструктом, а деяким розділеним соціальним знанням. Стигма визначає те, як до цієї людини ставляться інші, які дії роблять по відношенню до неї. Можна уявити континуум, що відображає дії різного роду щодо цих людей: від більш нейтральних, як, наприклад, мовчання, до більш негативних - у вигляді ostracism та актів насильства. Серед проміжних дій цього континууму – нігілістичне відкидання, дискримінація, ізоляція [107, с.174].

*Емоційна складова нігілістичної соціальної установки* представлена через категорію ворожості та фрустрації. Ворожість – це комплексна афективно-когнітивна риса або орієнтація особистості, яка складається із абсолютно різних емоцій, драйвів та афективно-когнітивних структур. У свою чергу, К. Ізард відзначає спорідненість ворожості і фрустрації: «в ситуації фрустрації та

смиловтрати може формуватися цілий комплекс негативних емоцій, тріада ворожості, до складу якої входять емоції гніву, презирства та відрази» [125]. Саме внаслідок активації даної тріади виникають почуття неприязні та ненависті, що притаманні суб'єкту ксенофобії.

Ворожість може корелюватися не лише із емоцією страху, що приносить у ставлення ксенофоба до «чужаків» найбільший елемент ірраціональності (наприклад, страх-фобію). Ворожість також пов'язана із більш глибинним екзистенційним почуттям тривоги, де проблематизується смисл особистісного існування. Проте, якщо сенс існування расиста чи ксенофоба полягає у боротьбі з чужими «ворожими» елементами, то гіпотетична перемога у цій боротьбі ймовірно позбавить життя сенсу. І тоді неодмінно з'являтимуться нові вороги, з якими потрібно боротись. Адже у цій боротьбі з чужаками особистість «заглушає» свою тривогу, знижує рівень «тривожності» власного буття. Як пише Ролло Мей в роботі «Про смисл тривоги», «ми все більше розуміємо, що живемо в «епоху тривоги» [145, с.10]. Чи намагаємося ми розібратися в психологічних причинах криз у політиці, економіці, підприємництві, в причинах професійних або домашніх негараздів, чи хочемо заглибитися в сутність сучасного образотворчого мистецтва, поезії, філософії, релігії - скрізь ми стикаємося з проблемою тривоги. Стрес і напруга, якими наповнене повсякденне життя сучасної людини, настільки великі, що майже всі ми так чи інакше шукаємо відповідь на питання: що нам робити з почуттям тривоги?. Тривога - з філософської точки зору - з'являється тоді, коли особистість усвідомлює, що буття існує на тлі можливості небуття. «Небуття» - не просто страх фізичної смерті, хоча, можливо, саме смерть є найпоширенішим предметом і символом тривоги. Загроза небуття стосується релігійної та духовної сфери життя, оскільки це є страх перед безглуздям існування. Зазвичай загроза безглуздості сприймається як загроза Іншого моєму Я. Але коли особистість приймає виклик цієї тривоги, коли бачить загрозу безглуздості і протистоїть цій загрозі, вона сильніше відчуває своє Я. Це загострює



сприйняття людини, спрямоване на самого себе, на своє буття, що відрізняється від світу небуття або світу об'єктів» [145, с.16].

Тривога і страх значно обмежують сприйняття суб'єкта, робить мислення вужчим за шириною та ригіднішим за своєю формою, унаслідок чого відразу підсвідомо спрацьовує ефект «тунельного сприйняття». Досить часто ворожість включає у себе фантазії та уявлення, що пов'язані із завданням будь-якої шкоди об'єкту ворожості, які, проте, не обов'язково втілюються у реальні агресивні дії. Не дивлячись на ідентичність експресії, ворожість ще не є агресією, а тільки є складним мотиваційним станом, що збільшує її вірогідність, адже, можна поводити себе агресивно, при цьому, не відчуючи ворожості.

Водночас, Д. Річардсон та Р. Берон акцентують, що безпосереднє відношення до агресії має схильність особи до упередженої атрибуції ворожості, тобто приписування недоброзичливості, ворожих намірів іншим, коли насправді цього просто не існує [164, с. 198].

Одним з проявів негативної (нігілістичної) соціальної установки є, в першу чергу, сама мова спілкування. «Мова ворожнечі (англ. «hate speech») у широкому розумінні – це будь-яке самовираження із компонентами заперечення принципу рівності всіх осіб у їх правах. Мова ворожнечі описує, ієрархічно зіставляє різні групи осіб та оцінює індивідуальні якості конкретних людей на основі їх приналежності до тієї чи іншої групи. Так, мова ворожнечі робить висновки про «природу» людини на основі квазінаукових ідей про об'єктивну «природу» цивілізацій, рас, культур, етносів та інших груп (наприклад, мова йде про мігрантів взагалі, іноземців взагалі, або біженців взагалі)» [164, с.12].

Мова ворожнечі – це яскравий прояв ксенофобії та нетерпимості, заснованих на упередженнях та стереотипах, що формують загальну негативну соціальну установку. У цьому контексті важливо навести думку Ю. Габермаса, для якого «нігілізм виступає як дисфункція комунікативної моделі» [112, с. 156], а отже руйнування повноцінного дискурсу, побудованого на засадах

рівності, плюралізму та толерантності. Дискурс толерантності, у свою чергу, має своєю основою індивідуальну неповторність комунікантів та їх права. Крім того, необхідним компонентом дискурсу толерантності є незаперечне право кожного громадянина жити згідно зі своїми принципами за умови не заподіяння шкоди іншим індивідам і всьому суспільству. Сучасна точка зору на проблему дискурсу толерантності акцентує принцип індивідуальної автономії кожного члена соціуму. Разом з тим, цей принцип невіддільний від принципу плюралізму, що, в свою чергу, є причиною конфліктів між особистими і суспільними цінностями, тобто між локальними проявами і глобальною уніфікацією.

Підводячи підсумки, слід зауважити, що значимим в поясненні расизму та ксенофобії є укорінення стереотипів масовій свідомості населення, часто підкріплені безвідповідальними засобами масової інформації (зокрема, міф про можливе захоплення робочих місць іноземцями та подальше зростання конкуренції на ринку праці); загальне падіння рівня культури та утворення негативної стереотипізації свідомості основної маси населення країни; слабка інтеграція іноземців у місцеві громади; дедалі більша політизація проблем етнічних груп, особливо активно використовуваних під час виборчих кампаній; активізація діяльності шовіністичних (неонацистських) організацій; відсутність чіткої державної позиції щодо визнання факту існування ксенофобних та расистських настроїв, що переростають в організовані форми насильницьких дій. Тому, аналізуючи ксенофобію та расизм, перш за все доцільно акцентувати увагу на:

а) наростаючій соціальній напрузі в суспільстві, яка виявляється не тільки в настроях, але й у діях: активізації діяльності суспільних рухів і екстремістських організацій, організованих та стихійних мітингах, демонстраціях, та інших проявах громадської непокори;

б) значній дисфункції інститутів освіти та сім'ї у справі виховання високих моральних особистих якостей та закріплення духу толерантності. Роль сім'ї, школи та системи середньої спеціальної та вищої освіти у процесі

морального виховання сучасної молоді сьогодні явно недостатня, присутні значні прогалини та недоліки, що заповнюються проведенням значної кількості часу в інтернет-мережах. Важливо підкреслює роль інтернет простору сьогодні Ю. Кулагін: «Інтернет простір сьогодні – це вже повсякденне середовище і людина в значній мірі стає заручником цього середовища. Вона змінюється разом з цим середовищем, зовнішня привабливість віртуального спілкування при надмірному використанні може обернутися не віртуальною, а реальною самотністю, що негативно вплине на формування вже реальних форм міжособистісного спілкування» [28, с. 30]. Враховуючи досвід виховання минулих років, головним його позитивним ефектом було залучення молодих людей до соціально корисних видів діяльності – культурного дозвілля, спорту, самоосвіти тощо. В наш час зазначені сфери переважно комерціалізувалися, стали недоступними більшості населення із незначними доходами. Ми погоджуємося з думкою І.В. Бузовського про те, що все вищезазначене «активно підживлює розбещеність потреб, примітивізм інтересів, слабкість особистісного розвитку, агресивність, ресентимент» [4, с.54]

Злочини, що скоєні на основі нігілізму, расизму та ксенофобії – нове явище для української громади. Саме тому воно потребує прискіпливої уваги органів влади, місцевих адміністрацій, громадських організацій, навчальних закладів, так як проблема росту проявів ксенофобії та расизму із кожним роком стає все актуальніше, у тому числі й з точки зору соціальної філософії, адже невирішені проблеми посттоталітарної трансформації призводять до збільшення соціальної дистанції в середині українського суспільства.

На нашу думку, характерною особливістю високих показників індексу ксенофобії є вплив освіти та інформації та рівень нетерпимості до «інших» людей. Чим вищий рівень освіти особистості, тим нижчим є її рівень ксенофобії та нігілізму. Вищевикладену специфіку залежності рівня нігілізму та ксенофобії українців від їх рівня освіти, віку, та розміру населеного пункту варто приймати до уваги, перш за все, органам державної влади, які намагаються запроваджувати політику збільшення рівня толерантності.

Таким прикладом може стати закон «Про засади запобігання та протидії дискримінації в Україні» прийнятий у 2013 р. На наш погляд, до політики подолання ксенофобії та расизму потрібно долучати дві ключові інституції: освіту (навчати дітей на різних рівнях освіти – початковому, середньому, вищому – із полікультурного суспільства) та засоби масової інформації (які траншують стереотипи та є розповсюдженим витком вторинної соціалізації, що значно впливає на виховання підлітків та громадську думку дорослого населення країни).

На нашу думку, правова держава зобов'язана відповідним чином реагувати на ксенофобні прояви, протидіяти їх виникненню та розповсюдженню. Перш за все потрібно підвищувати рівень загальної і правової культури громадян, їх правової і моральної свідомості, вдосконалювати законодавство та проводити профілактику правопорушень. Самосвідомість, правова обізнаність та моральність – запорука успіху у боротьбі із нігілістичною соціальною установкою.

### 3.3. «Культура скасування» та її світоглядні виміри

Як ми зазначали вище, різні форми дискримінації (расизм, ксенофобія, сексизм) є, з нашої точки зору, проявами «монологічної парадигми», де Я утверджує себе за рахунок Іншого, всупереч Іншому, або взагалі заперечує (анігілює) цінність Іншого. Таке несприйняття Іншого породжує нетолерантні форми поведінки. З іншого боку, існує бунт проти цієї монологічної установки - наприклад, анти-дискримінаційні, анти-расистські, анти-сексистські рухи в розвинутих європейських країнах. Отже, на практиці часто трапляється така ситуація, що із расизмом і ксенофобією починають боротися не на рівні законодавства чи виховання в школі, а на рівні вуличних протестів. Останні заперечують, кидають виклик нетолерантній системі, де нівелюється Інший, а отже, їх також можна назвати нігілістичними, але на більш високому щаблі розвитку.

Тут доцільно застосувати діалектичний закон «заперечення заперечення», який описує розвиток будь-якої системи через послідовне проходження трьох етапів: теза, антитеза, синтез. За тезу візьмемо вихідну множинність та плюралістичність світу, його різноманіття культурних форм. На рівні першого заперечення нігілізм заперечує вихідну множинність, плюралістичність світу, встановлюючи суб'єкт-об'єктні стосунки зі світом. Це можна назвати нігілізмом першого порядку, в якому є лише егоїстичне зазіхання Я, що заперечує цінність іншого Я. На наш погляд, такий нігілізм може бути оцінений негативно. На рівні другого заперечення виникає свідомий спротив, бунт проти монологічної системи і свідоме утвердження плюралістичного толерантного суспільства, де Я та Інший органічно та гармонійно співіснують у рівноправних толерантних суб'єкт-суб'єктних стосунках. Це є другий, вищий різновид нігілізму - свідомий нігілізм, або нігілізм другого порядку, який несе позитивні риси.

Говорячи про нігілізм другого порядку, який відновлює плюралістичність світу і толерантність публічних дискурсів, доцільно розглядати його в більш широкому контексті сучасної «культури скасування» (cancel culture). Слово «cancel» в перекладі з англійської означає анульований або скасований. Вживання даного слова бере свій початок з американського сленгу, а його сенс полягає в тому, що особистість не тільки перестає існувати як об'єкт соціальної взаємодії, але і позбавляється всього доброго і позитивного, що вона зробила, тобто вона забуваються, замовчується, «скасовується». Вона ніби втрачає своє існування і свою реальність. Тобто ми бачимо, що тут постає філософська проблема – а конкретніше, проблема етики (хто має моральне право взяти на себе відповідальність «скасувати» іншого, піддати його осуду, бойкоту чи ostracizmu?) і проблема онтології (реального статусу медіа-персони, наприклад, політика, письменника, актора, якого «викреслюють» з Інтернету, перестають згадувати у ЗМІ, або згадують виключно у негативному контексті).

Ризик бути «скасованим» є не тільки у багатих і знаменитих, він є також у тих, хто висловлюється проти суспільно-політичного мейнстріму, а також і у

тих, хто колись був викритий у висловлюваннях, що дискримінують ту чи іншу меншість, або ж хто був викритий у неналежній поведінці. Cancel culture, або культура скасування, вже стала частиною сучасного світу, вона увійшла в повсякденність. Cancel culture стала важливим атрибутом соціального дискурсу.

Соціолог Джон МакДермотт у своїй статті «Those People We Tried to Cancel? They're All hanging Out Together» визначає cancel culture як «сучасну форму ostracism, за якої когось витісняють із соціальних або професійних кіл - або в соціальних мережах, або в реальному світі. Про тих, хто піддається ostracism, кажуть, що вони «виключені» [147]. Подібна форма ostracism є і формою бойкоту, коли компанія звинувачується в неприпустимій поведінці або висловлюванні, які йдуть врозріз із сучасним культурним мейнстрімом. В результаті подібного бойкоту «обвинувачені» опиняються за бортом сучасного медіапростору: якщо це публічна особа, їй перестається надаватися інформаційний супровід будь-яких дій взагалі. Якщо об'єкт не є публічною особою, блокуються його акаунти в соціальних мережах на підставі невідповідності опублікованих постів політиці компанії власника. МакДермотт також зазначає, що культуру скасування можна розглядати як «сучасну форму нігілістичних тенденцій в цифровій культурі» [147].

Cancel culture можлива як результат інформаційної революції медіапростору, де сучасний інформаційний простір формують соціальні мережі, і де вони стали необхідним елементом, який пронизує всі сфери життя сучасної людини. Соціальні мережі сьогодні не простий інструмент комунікації, але інструмент, який здатний формувати і визначати соціальні тенденції. Цінності, які поділяються власниками соціальних мереж, є домінуючими в тих країнах і суспільствах, де рівень залученості суспільства в комунікацію за допомогою соцмереж є визначальним; а це велика частина сучасного світу. Отже, ми живем в глобальному світі, в якому є цілком конкретний набір цінностей, а також інструменти, якими він здатний піддавати ostracism тих, хто не тільки не поділяє, але критикує подібний стан справ [132]. Культура скасування є інструментом, за допомогою якого глобальний світ здатний не тільки

інкорпорувати свої цінності, а й захищати їх.

Культура скасування - це нова форма суспільного осуду, яка можлива в контексті розвиненого медіапростору, де соціальні мережі як кровеносні судини пронизують інформаційний простір, забезпечуючи безперервний потік комунікації. Питання про витoki культури скасування являє собою деяку складність. На даний момент не існує єдиної думки щодо походження цього явища, проте американські соціальні психологи Джонатан Хайдс і Грег Лукіановф в роботі «The Coddling of the American Mind: How Good Intentions and Bad Ideas Are Setting Up a Generation for Failure» міркують, що одним із витоків глобального явища cancel culture є соціальна реальність американських кампусів, де в певний момент історії стали домінувати цінності, які вони визначають як те, «що вас не вбиває, робить вас слабшими» [Цит. за.: 147], «завжди довіряйте своїм відчуттям» [Цит. за.: 147, с. 23], «життя - це боротьба добрих людей з поганими» [Цит. за.: 147, с. 23–24]. Ці три судження вкорінені в неправильному сприйнятті світу: це три неправди, які вселяються молоді: неправда про крихкість, неправда про емоції і наша неправда проти них. Ці три фундаментальні положення провокують людей на те, що вони не завжди готові вступити в «дорослий світ», де наші уявлення рідко стикаються з реальністю.

«Центральною цінністю сучасного американського суспільства стала культура безпеки у всіх її проявах, у тому числі емоційна безпека, яка полягає у відмові йти на компроміси з діями і думками, які йдуть врозріз з певним світоглядом, що саме по собі провокує перманентний гострий соціальний конфлікт» [12, с. 31 – 33]. Соціальний механізм, в якому культура безпеки зведена в ранг абсолютної цінності цілих поколінь, є наслідком розвитку сучасної духовної та споживацької культури, де саме поняття безпеки вимагає того, хто буде її забезпечувати. Це буде держава і медіамонополісти Google, Twitter, YouTube тощо.

Далі автори вказують, що «схожий стан справ посилюється новою реальністю медіа і соціальних мереж: коли особистість стикається з інформацією, яка не відповідає її цінностям, вона додає її в чорний список, і

така інформація вже ніколи не з'явиться в новинній стрічці, наприклад, коли людину блокують за образи і грубість. Але коли за те, що особистість висловлює іншу думку без образ чи грубості, проте вона не співпадає з цінностями інших – її також блокують, а по суті просто «скасовують» без можливості до конструктивного діалогу» [12, с. 33–35]. На нашу ж думку, взаєморозуміння в суспільстві можливе лише тоді, коли всі його члени здатні вести діалог і знаходити компроміси, проте сприйняття світу, де є погані і хороші, світ, поділений на чорне і біле, неминуче веде до поляризації в суспільстві. Надмірне спрощення складних соціальних процесів неминуче веде до генерації постійних конфліктів і топтання на місці в дорозі їх вирішення. І в цьому сенсі бінарна опозиція (правильне суспільство - суспільство неправильне) і її екзальтація у формі cancel culture ведуть до неминучої конфронтації членів громадянського суспільства. Бінарна опозиція - це те, що є джерелом влади, за допомогою якої створюється система соціального контролю [151]. І справді, суспільство, яке поляризоване на «правильних» її членів і на «неправильних», здатне формулювати необхідний для акторів дискурс влади, що неминуче веде за собою делегування суми громадянських прав на користь держави, де апарат влади виступає як винятковий у своєму праві і рішеннях стабілізатор суспільних відносин.

Поділ світу на порядок і хаос, добро і зло, на гуманізм і антигуманізм з безумовною необхідністю формує дискурс про правильний соціально-політичний устрій і про неправильний. Бінарна опозиція є основою християнської цивілізації, де відбувається вічний процес боротьби за правду того чи іншого виду. У цьому полягає конфлікт і вічний двигун історії світу [77, с. 63-65]. Зазначимо, що в подібному сприйнятті світу приховане протистояння з чим завгодно, боротьба і непримиренність є сутність бінарної опозиції.

Ті, хто зумів здобути авторитет влади на даному явищі непримиренності, використовують, усвідомлено чи ні, природу цієї сутності для того, щоб дискурс і ієрархія влади були непохитними, і для побудови суспільства тотального контролю. Завдяки медіа та соціальним мережам розвиненому



суспільству масового споживання та глобальних структур [77, с. 34] можливості для масового соціального контролю є непохитними.

Культура скасування, почавшись як реакція на беззаконня і несправедливість, активно використовується монополіями і державою для втілення в життя вічного «розділай і володарюй» [93, с. 24]. Однак, будучи у своїй філософській сутності втіленням бінарної опозиції, де боротьба двох полярностей є запорукою для розвитку суспільства, cancel culture формує образ майбутнього, образ нової етики, де суспільство може увійти в новий етап своїх суспільних норм, що саме по собі є важливим етапом у розвитку соціального.

У контексті розгляду «культури скасування» варто розглянути такі явища як «Black lives matter», «Woke» і «Me too movement». Ці протестні рухи – це частина більш загального соціокультурного явища «культури скасування» (cancel culture), яке набирає поширення в США та інших ліберально-демократичних країнах. Саме ця культура заперечення піддає сумніву наративи Просвітництва, а також традиційні стереотипи (расові, гендерні, історичні), повстає проти них (саме тому вона й називається cancel culture). Культура скасування є прикладом свідомого, а не стихійного нігілізму. Яскравим зразком такого свідомого нігілізму як ламання старого ладу, заснованого на дискримінації, та запереченням існуючих правил є Рух за громадянські права чорношкірих в США. За час ненасильницької боротьби Рух за громадянські права домогся припинення расової дискримінації в різних сферах. Цей рух пробудив в чорношкірих американців почуття самоповаги, гордості і впевненості в своїх силах, сприяв досягненню взаєморозуміння між білими і чорношкірими громадянами США.

Сьогодні цей рух за соціальну справедливість отримав «нове дихання» в організації «Black Lives Matter». Згадуючи їх, відразу на думку спадає поняття «бунт», чи радше «повстання». Це повстання проти несправедливого консервативного укладу суспільства, проти правил, які більше не діють, бо не відповідають суспільному прогресу, і найголовніше – проти монологічної культури, де панують білі, і де чорношкірі як меншини відчують на собі

дискримінацію. Однак, якщо детальніше дослідити методи боротьби прихильників «BLM», то можна прослідкувати в них два згадані раніше взаємопов'язані між собою явища: політичний нігілізм і правовий нігілізм. Тобто ця організація, декларуючи принцип рівності, насправді в своїх конкретних проявах виступає з позицій зворотного, чорного расизму та дискримінації білої раси. Із одного боку, «BLM», борються за свої права та намагаються зупинити дискримінацію стосовно своєї раси, а з іншого боку, їх боротьба є проявом нігілізму та дискримінації Інших (зворотня дискримінація). Амбівалентність нігілізму полягає в тому, що заперечення загальноприйнятих правил може призводити як до позитивних, так і до негативних наслідків.

Дати однозначну моральну оцінку феномену Black Lives Matter складно. Наприклад, критики руху зазначали, що розкрадання майна - це не тільки порушення закону, але насамперед аморальний вчинок; при цьому деякі прихильники руху мародерство виправдовували. Вони навіть відмовилися від такого грубого слова «мародерство» і вирішили використовувати «лутінг», вважаючи, що це один з найефективніших методів боротьби з «білим пануванням» [131]. Ще один приклад конфлікту з Іншим - соціальна криза у Франції. Там у жовтні обезголовили вчителя, який показав учням карикатури на пророка Мухаммеда. За цим також послідувала низка терористичних актів з боку осіб, які нібито сповідують іслам. Конфлікт з'явився через зіткнення різних систем цінностей - цінностей радикального ісламу і європейських, які були закладені в епоху Просвітництва. Для класичного європейця свобода слова має велике значення, «неправильна» або «некоректна» думка не може коштувати людині життя. Однак деякі ображені карикатурами журналу «Charlie Hebdo» вважають інакше.

Ця ситуація показує, що вирішити конфлікт між такими різними системами цінностей і здійснити адекватну взаємодію з Іншим дуже складно. Для того, щоб сторони дійшли згоди, існуючих правових норм недостатньо (інакше тих же протестів в рамках руху Black Lives Matter або не було б взагалі, або було б набагато менше). Більше того, у випадку BLM саме правові норми

призвели до конфлікту - сам закон, як вважають протестувальники, асиметричний і дискримінує Іншого. Для вирішення проблеми потрібен ретельний філософський аналіз, що робить упор на етику, а для вирішення конфлікту - адекватний діалог.

Не вирішувати проблему взаємодії з Іншим не можна, це непродуктивно і породжує лише більше насильство. При цьому конфлікт неминучий: він може проявитися і як конфронтація відмінних одна від іншої культур і суспільств в цілому, і на побутовому рівні, між індивідами. Насильницькі варіанти рішення неприйнятні - у відповідь вони лише породжують більшу жорстокість. Отже, досі актуальною залишається проблема не просто ненасильницького вирішення протиріч, а й вироблення підстав для конструктивного діалогу. Це можливо зробити тільки за допомогою переговорів, шляхом відкритого, чесного, а головне, справедливого діалогу.

Варто зазначити, що у 2020 році сто п'ятдесят письменників, активістів і академіків, серед яких Джоан Роулінг, Маргарет Етвуд, Глорія Стайнем, Ноам Хомські, Фарід Захарія і Салман Рушді, підписалися під відкритим листом про «культуру скасування», опублікованим в журналі Harper's. Автори листа вважають, що вона обмежує свободу слова, а заходи, які вживаються в рамках «скасування», не відповідають проступкам. У листі йдеться про те, що «обмеження можливості сперечатися і дебатовати, виходить воно від суворой держави чи нетолерантного суспільства, незмінно шкодить тим, у кого в суспільстві мало влади, і заважає всім без винятку брати участь у демократичних процесах. Погані ідеї необхідно перемагати, висвітлюючи їх, сперечаючись з ними і переконуючи, а не намагаючись заглушити або відігнати їх» [70].

З такою точкою зору згодні не всі. «Я багато пишу про расизм та ісламофобію, і я отримала за цей час стільки погроз вбивства, закликів звільнити мене і расистських образ, що не можу згадати все, - зазначає канадська письменниця Сара Хагі. - Але коли люди, які вважають культуру скасування проблемою, кажуть, що вона призводить до замовчування, я знаю,

що вони мають на увазі не ці нападки на мене» [169].

Втім, суперечки навколо «бойкоту» виникають не тільки через це. Ліберальна афроамериканська активістка і правозахисниця Лоретта Росс, наприклад, каже, що вважає культуру скасування «токсичною». Вона переконана, що в рамках культури скасування критика нерідко стає «горизонтальною»: «Люди прагнуть викреслити всіх, з ким вони не повністю збігаються в поглядах, замість того щоб продовжувати звертати увагу на тих, хто отримує вигоду від дискримінації і несправедливості» [169]. Так, на думку Росс, глибинні причини дискримінації та несправедливості можуть залишатися поза увагою.

Але найчастіше страх з приводу культури скасування, звичайно, пов'язаний з тим, що тепер багатьом людям доводиться особливо ретельно стежити, що вони виносять в публічне поле. Сьогодні увагу можуть звернути навіть на швидкоплинний вислів - але ніхто не хоче, щоб на їхню кар'єру вплинули твіти п'ятирічної давності. Зустрічаються і ситуації, коли як такої «відміни» не відбувається: особистість приносить вибачення і залишається у своїй сфері. Побойовання, що кар'єра буде безповоротно зруйнована через одну необережну дію або висловлювання, на практиці рідко виправдовується. Широке поширення культури скасування прийнято асоціювати з рухом MeToo, коли в насильстві публічно звинуватили кількох знаменитостей.

Рух MeToo, сутність якого є бунт проти сексуального насильства, також можна розглядати як прояв нігілізму у сенсі протесту проти *монологічної* культури, де панують чоловіки, і жінка опиняється в меншості. Рух робить можливим визнання жінок про те, що вони зазнали сексуального домагання, гендерної несправедливості, сексуального насильства вдома або на роботі. MeToo закликає жінок, які пережили домашнє насильство, відкрити цю невисказану і непомітну для суспільства істину. Висловлюються публічно — через ЗМІ та акаунти в соціальних мережах. У 2006 році, коли рух тільки зароджувався, його метою було підтримувати чорношкірих жінок та інших представниць меншин, які пережили насильство. У 2017 році MeToo став

гаслом проти сексуальних домагань у Голлівуді, потім для жінок Америки і всього світу. MeToo - це не просто розкриття уподобань, досвіду, переконання і цінності як соціального руху. Йдеться також про трансформацію переконань і цінностей з боку злочинців, але рівною мірою щодо жертв. Частиною # MeToo і одним з його досягнень є перетворення почуття збентеження і сорому на почуття гідності [183].

Однією з головних причин поширення MeToo можна назвати довге замовчування цієї проблеми. Професор Гарвардського університету Р. Санштейн називає це «фальсифікацією переваг» [183]. У патріархальній культурі не прийнято говорити про таку проблему, як сексуальне насильство. А якщо жінка вирішує повідомити про те, що її домагалися, то вона часто стикається з недовірою і звинуваченнями в тому, що вона сама винна в зґвалтуванні. Санштейн пов'язує замовчування з набором досвіду, поряд з оціночними судженнями про цей досвід. Замовчування може бути продуктом раціонального розрахунку ймовірних втрат і вигод з урахуванням ризику розкриття. Ті, хто наважувався заявити про свій досвід, піддавалися глузуванню або приниженню, це ставало сигналом для інших жертв, що схилило для них чашу терезів на користь мовчання. Також раніше в історії не було нічого схожого, на що могли б спиратися жертви сексуального насильства. Вони могли вважати себе єдиними жертвами, що також ставало бар'єром [184].

У контексті культури скасування цікавість сучасних культурологів та філософів викликає й поняття Woke, яке перекладається з англійської як «пробуджений», «той що прокинувся». Прийшло воно з афроамериканського сленгу, де використовувалося ще в другій половині минулого століття у значенні «прокинутися і не миритися з дискримінацією» [78]. У 2014 його поширили BLM приблизно в тому ж значенні. З цього моменту значення терміну остаточно закріпилося і стало універсальним. «Пробуджені» (woke) - це ті, хто обізнаний про соціальну нерівність, заперечує подібний стан речей, повстає проти нього, готовий докласти зусиль, щоб побороти цей суспільний недолік. Інакше кажучи, woke став описовим терміном для протестного руху за

соціальну справедливість, яку ми спостерігаємо в політиці, бізнесі, культурі і навіть у науці. Фемінізм, гендерна ідеологія, радикальний антирасизм та інше – все це охоплюється поняттям woke. Ідеологія wokeism'a або соціальної справедливості ще недостатньо досліджені аби робити однозначні висновки, проте, спробуємо коротко перерахувати основні передумови виникнення і положення цієї інтелектуальної та політичної течії.

Будь-який рух за соціальну справедливість спирається на уявлення про належний, ідеальний стан суспільного розвитку, який береться в якості зразка, орієнтира для перебудови нового суспільства, а отже передбачає, якщо не повну анігіляцію, то бодай радикальне переосмислення старого ладу: «Суспільні науки і суспільні рухи повинні чітко розуміти кінцеву точку суспільного розвитку, шукати та знаходити недоліки суспільства, під якими розуміються розбіжності між поточною ситуацією в суспільстві та кінцевою точкою, а також організовувати діяльність із соціального активізму» [164]. Пошук соціальної справедливості, очевидно повинен спиратися на принципи толерантності та інклюзивності, включати в свій дискурс ті елементи, або ті соціальні групи, які були раніше були з цього дискурсу вилучені. Герберт Маркузе в роботі «Одновимірна людина» пише, що «соціальний активізм можливий тільки як альянс ліберальної інтелігенції (мозок) з етнічними меншинами (мускули)» [142]. В своєму іншому есе «Репресивна толерантність» Маркузе сформулював дуже актуальну зараз ідею, що «справжня толерантність полягає в агресивному неприйнятті згоди (інших людей) з будь-якими ідеями, що не відповідають її уявленням про справжню свободу» [68, с. 42]. Іншими словами, не можна толерантно ставитися до тих, хто сам порушує принцип толерантності. Для таких порушників потрібна «диктатура вільних людей». «Відповіддю просвітленій диктатурі Платона є демократична просвітлена диктатура вільних людей. Концепція *res publica* Джона Стюарта Міля не являє собою протилежність концепції Платона: лібералізм також потребує влади розуму і не тільки інтелектуальної, але і політичної» [68, с. 47].

Ключовий ж інструмент ідеології соціальної справедливості -

деконструкція. Деконструкції та її аналізу значну увагу приділяв філософ-постмодерніст Жак Дерріда та використовував для аналізу текстів, понять і значень. Якщо формулювання понять - здійснення влади, то деконструкція - аналіз висловлювання, тексту або поняття до тих пір, поки не проясниться, ким і в цілях домінування над ким воно сформульовано [16]. Постмодернізм встановив, що уявлення про реальність формуються з метою здійснення домінування однієї громадської групи над іншою, і істина принципово недоступна. З точки зору постмодернізму, ми живемо в епоху «пост-правди». У цій перспективі стає зрозумілим весь нігілістичний пафос руху woke, адже його ідеологи намагаються на практиці здійснити постмодерністську деконструкцію понять та наративів сучасної західної культури на предмет виявлення в них відносин влади і домінування: чоловічих патернів поведінки над жіночими, білих – над чорними, гетеросексуальних - над гомосексуальними і так далі.

Ідеологія руху woke або соціальної справедливості полягає в наступному:

- суспільство перебуває в постійному конфлікті за владу, ресурси і можливості між білими чоловіками-гнобителями і маргіналізованими групами;
- весь дискурс створений і підтримується білими гетеросексуальними чоловіками з метою пригнічення маргіналізованих груп, навіть і особливо якщо білі чоловіки це не усвідомлюють або заперечують;
- традиційні інструменти білої людини, такі як науковий метод або ліберально демократична держава є інструментами дискримінації, не підходять для маргіналізованих груп і повинні бути деконструйовані;
- єдина доступна людині об'єктивна істина - досвід дискримінації; єдине, що може пов'язувати людей - спільний досвід дискримінації;
- найбільш повним знанням про реальність володіють найбільш пригноблені представники меншин, особливо декількох відразу;
- суспільство, таким чином, несправедливо і підлягає перебудові шляхом деконструкції підтримуючих пригноблення інститутів: сім'ї, держави, культури, білих чоловіків; - білі в боротьбі за перебудову суспільства можуть бути тільки союзниками, їх роль полягає у виконанні вказівок маргіналізованих меншин;

- якщо представник дискримінованої меншини (наприклад, чорношкірий) не вважає за необхідне деконструкцію інститутів, він більше не Black і відмовився за фактом від своєї ідентичності.

В цілому, рухи BLM, Woke, MeToo як прояви нігілістичної культури скасування, можна помістити в ще ширший культурологічний контекст, що з успіхом робить сучасна феміністична критика [111]. Для цих дослідниць т.зв. «другої» і «третьої» хвилі фемінізму, шовінізм, расизм і сексизм взаємопов'язані речі – вони свідчать про глибоко вкорінену у владні структури, у суспільну ментальність ідею культурної, політичної, економічної, класової нерівності, що призводить до відчуження, поневолення, експлуатації. На думку сучасних борців за права людини, біла чоловіча гетеросексуальна культура, що колонізує і поневолює інші народи, перетворюючи їх на об'єкт власних цілей і позбавляючи їх суб'єктності, те саме робить і всередині свого власного суспільства, придушуючи права і свободи релігійних і національних меншин, жінок, переслідуючи інакомислячих, людей з нетрадиційною сексуальною орієнтацією тощо [111]. Відповідно, феміністично орієнтовані активісти не лише в теорії, але й на практиці бунтують проти такого стану речей.

З вуст активістів іншого політичного руху за права чорношкірих «Black lives matter» часто лунає схожа думка, але з акцентом не на гендерній, а на расовій нерівності: якщо нацистська пропаганда позбавляла євреїв людського статусу, що уможливлювало їх подальше винищення, то європейські колонізатори-місіонери робили те ж саме по відношенню до інших, неєвропейських народів. Отже, в цілому нігілістична культура скасування покликана демонтувати (анігілювати) застарілі європоцентристські расові і гендерні стереотипи свідомості (ширше – наративи західної культури). Водночас, відновлюючи в правах ті групи (меншини), що колись були дискриміновані, ця культура впадає в іншу крайностей, а саме – у «зворотню дискримінацію», коли встановлюється диктат меншості і нівелюється думка і право більшості. Таку ситуацію також не можна назвати толерантним дискурсом.



Підсумовуючи, варто зауважити, що наведені нами риси та форми вияву нігілізму (ксенофобія, расизм та культура скасування) в суспільстві можуть призвести до надзвичайно тяжких кризових станів у державі, такі як підвищення рівня злочинності, сепаратизм, дискримінацію осіб. Вважається, що абсолютно повністю подолати нігілізм та його наслідки неможливо, але можна мінімізувати його рівень шляхом застосування низки комплексних заходів, консолідації суспільства, забезпечення принципу верховенства права, здійснення правового виховання громадян у напрямі патріотизму та відповідальності за свою країну, гідного морально-етичного виховання дітей та молоді, пропаганду встановлених загальноприйнятих морально-ціннісних норм.

Наведені положення стосовно чинників соціальних форм прояву нігілізму (расизму та ксенофобії), а також нігілістичного руху в межах культури скасування тільки пунктирно окреслюють той широкий та глибинний пласт девіантогенних соціальних проблем, які відтворюються на рівні персональних та колективних практик. Саме тому запропоновані в даній роботі позиції слід розуміти як запрошення до наукової дискусії, бо ж соціокультурні чинники нігілізму, знаходячись у єдності із соціально-економічними, формуються в надрах трансформації суспільної свідомості і, перш за все, політичної, моральної та правової її форм. Тож подальші напрями досліджень вбачаються у розширенні уявлення про детермінаційну роль різних форм суспільної свідомості, їх конфігурацій та станів, кореляції із політико-правовими, культурними, процесами, змінами в дискурсі тощо.

### **Висновки до третього розділу**

У третьому розділі нашої роботи ми прийшли до висновків про те, що нігілізм, як світоглядну інтенцію, ми можемо розглядати як передумову ксенофобії та расизму. Коріння цієї інтенції – «екзистенційний вакуум», відсутність сенсу життя, що викликає намагання знайти винного у життєвих негараздах, звідки й постає нігілістичне неприйняття інших та ідея

протиставлення «свій-чужий». Таке неприйняття породжує агресію, злість, нетерпимість до інших, що у свою чергу може виявлятися у явищах ксенофобії та расизму.

Важливим висновком у межах цього розділу є те, що проблема нігілістичної налаштованості розуму, а як наслідок ксенофобії та расизму знаходиться у рамках відносин «Я-Інший». Адже коли Інший сприймається як об'єкт, а не суб'єкт (словами Канта: виключно як засіб, а не ціль) неможливо виключити можливість виникнення нігілізму та усіх його форм у суспільстві. Особистість із нігілістичною установкою бачить та сприймає все лише через егоцентричну «суб'єкт-об'єктну настанову», тобто ставить свою культурну ідентичність (національність, мову, релігію, расу) ієрархічно вище за інших. Відповідно, вона намагається знищити, нівелювати всю інакшість навколо себе, через що уже в соціально-політичному чи соціально-психологічному розрізі виникають різні форми дискримінації.

Разом з цим, ми виокремили різновид негативної соціальної установки, а саме – «нігілістичну соціальну установку», яка складається з когнітивного, емоційного та поведінкового блоку. Таку нігілістичну установку ми віднаходимо у ситуаціях, коли у індивіда відсутні розвинені рефлексивні здібності, аналітичне мислення, відсутнє вміння позитивно вирішувати життєві ситуації. На противагу та як шлях подолання нігілістичної соціальної установки можна запропонувати розвиток критично мислячої особистості, яка вільна від стереотипів, упереджень, забобонів тощо.

Також ми виокремили стихійний ірраціональний нігілізм першого порядку, що схильний до неконструктивного метафізичного заперечення, та свідомий нігілізм другого порядку, який може у діалектичному процесі «заперечення заперечення» нести позитивні риси, призводячи до конструктивного синтезу. Такий діалектичний нігілізм можна вбачати у контексті сучасних суспільних явищ та процесів, зокрема – культури скасування. Позитивне ми вбачаємо те, що у цьому контексті свідомий нігілізм

відновлює плюралістичність світу, піднімає до обговорення ті проблеми, про які раніше не було прийнято дискутувати у публічному полі.

У контексті розгляду культури скасування ми розглянули такі суспільні явища як «Black lives matter», «Woke», «Me too movement». В основі цих протестних рухів лежить сумнів та протест, адже вони піддають запереченню суспільні традиційні наративи та повстають проти них. Ми вважаємо, що причиною такого зламу традиційних уявлень та боротьби за права є саме свідомий нігілізм і саме в цьому вбачаємо його позитивну складову. Проте, разом з цим, відзначаємо і те, що амбівалентна сутність нігілізму часто приводить як до позитивних так і до негативних наслідків, зокрема до зворотної дискримінації чи правового\політичного нігілізму, за яких виправдовуються аморальні та протизаконні вчинки.

У всій складності вирішення описаних проблем, явищ, процесів, конфліктів ми вбачаємо єдиний правильний шлях – публічний дискурс, адекватний діалог та винайдення спільного рішення, яке буде засноване на основі рівних прав, можливостей, обов'язків, терпимості та виражене у нормах, законах, цінностях.

## ВИСНОВКИ

1. В ході дисертаційного дослідження визначено складний багаторівневий міждисциплінарний статус нігілізму як теоретичної проблеми, що знаходиться на перетині філософії, релігієзнавства, культурології та глибинної гуманістичної психології. Використаний в роботі міждисциплінарний підхід надає можливість сформувати інтегральне (холістичне) розуміння нігілізму як світоглядної інтенції.

З-поміж теоретико-методологічних основ дослідження нігілізму як соціокультурного феномену необхідно виокремити класичні і некласичні епістемологічні підходи. Йдеться про теорію репрезентації-відображення, яка дозволяє досліджувати нігілізм як об'єктивно існуюче явище європейської культури, що зазнає певних трансформацій і неоднаково відображається в різних культурно-історичні епохи у тих або інших соціально-філософських, філософсько-релігійних та філософсько-психологічних концепціях. Зазначається, що на сучасному етапі розвитку науки теорія репрезентації доповнена різноманітними прийомами та методами з арсеналу філософської герменевтики, зокрема: інтерпретації, реконструкції та деконструкції, а також принципами конструктивізму, плюралізму, релятивізму та історизму.

Обґрунтовано теоретико-методологічну необхідність розрізнення нігілізму та протонігілізму як різних етапів єдиного цілеспрямованого процесу заперечення метафізичних та етичних традиційних ціннісних ієрархій. З'ясовано, що в основі всіх форм нігілізму лежать глибинні морально-екзистенційні та духовно-психологічні проблеми екзистенційної фрустрації, смисловтрати та відчуження. Нігілізм також споріднений з екзистенційною тривогою, що супроводжує відчуження, та бунтом проти дійсності в ім'я ідеалу. Усі ці стани стосуються переживання особистістю драматичного протистояння буття і небуття (ніщо). Зазначається, що нігілізм можна в цілому трактувати як екзистенційну «мета-патологію».

2. Запропоновано авторську дефініцію нігілізму, що розуміється як спосіб світорозуміння та самовизначення людини, який передбачає теоретичне та практичне заперечення буття завдяки формуванню деструктивної щодо духовної основи особистості чи суспільства інтенційності. Він виявляє себе переживанням внутрішньої роздвоєності та відчуттям закинутості у світ; може володіти особистісно-психологічним, культурно-соціальним та онтологічним характером.

Зосереджено увагу на аналізі негативного характеру нігілізму, сутність якого полягає у запереченні наявних ціннісних ієрархій, та водночас вказано на можливість позитивної оцінки нігілізму (завдяки тому, що він може бути спрямований не лише на чисте заперечення, а й на конструктивну переоцінку старих цінностей і у такий спосіб створювати підстави для утвердженню нових).

Вказано на доцільність розрізнення нігілізму «першого» та «другого» порядку. Нігілізм першого порядку – стихійний, ірраціональний та деструктивний, характеризується формою метафізичного заперечення, яке не передбачає жодного збереження смислових вимірів заперечуваного у чомусь «новому», і тому не у змозі запропонувати послідовний і органічний розвиток особистості. Нігілізм другого порядку володіє цілепокладаючим та смислопокладаючим потенціалом, наближаючись до форми діалектичного подвійного заперечення, що розуміється як необхідний та атрибутивний момент боротьби «нового» зі «старим».

3. В межах дослідження нігілізму у історико-філософському ракурсі уточнено поняття «протонігілістичних уявлень», завдяки якому можна відслідкувати ті культурні пра-форми, які стали основою для подальшого формування класичного новоєвропейського нігілізму. Протонігілістичні уявлення – це ті світоглядні ідеї та інтенції, які несуть істотний заперечувальний (негаційний) потенціал по відношенню до панівної картини світу, її онтологічних та аксіологічних констант.

В античну добу було виявлено два типи протонігілістичних тенденцій, які залежать від «нульової точки відліку». Якщо за точку відліку брати ідеалістично-метафізичну традицію (Піфагор-Геракліт-Парменід-Платон) і вважати її магістральним напрямком античного філософування, то нігілістами є ті античні мислителі, які заперечували її, розглядаючи космос суто з матеріалістично-атомістичних позицій без огляду на вищу духовну інстанцію (Логос, Розум-Нус), і, впроваджуючи скептицизм, релятивізм і суб'єктивізм у сфері моралі. До них можна віднести Демокріта, Епікура, Протагора, софістів, скептиків тощо. Якщо ж за нульову точку відліку брати цінність життя (вітальну енергію, силу, волю до влади), то тоді нігілістом виступає Сократ та його послідовники. Сократівський нігілізм полягає у відкиданні життєвої та суспільної само-зрозумілості, самоочевидності здорового глузду заради пошуку універсальних моральних принципів-ідеалів, верховних цінностей єдності, істини, блага, краси. Таким чином, різні ракурси погляду обумовлюють різне тлумачення того, яку інтелектуальну течію античності слід розташовувати у рубриці «протонігілізм».

У добу Середньовіччя найяскравіше за все протонігілістичні тенденції виразилися у єретичних вченнях, які підривали церковний авторитет, догматичний спосіб думки і принцип соборності. Ці єресі ґрунтувалися на негативному визначенні свободи як «свободи від» диктату церковних соборів та утвердженні індивідуального начала та індивідуального досвіду. Охарактеризовано єресі пелагіанства, алогіанства, амальрикан, катарів, альбігойців, підкреслено нігілістичну спрямованість даних вчень, що полягає у запереченні тих форм інтерпретації та розуміння Святого Письма, які пропонувала офіційна Церква та вселенські собори. Не відкидаючи християнство загалом, головний нігілістичний імпульс полягав у тому, що єретичні рухи фактично залишали за собою право альтернативного прочитання священних текстів та індивідуального розуміння фундаментальних християнських догматів. Також у пізньому Середньовіччі у зв'язку з виникненням поезії трубадурів та поширенням феномену лицарства

протонігілістичні тенденції проявилися у т.зв. феномені «куртуазного кохання» (або «романтичного кохання»), яке кидало виклик церковному розумінню законного вінчаного шлюбу та формувало «персональну міфологію» (Дж. Кембелл) на протигагу колективним формам вірування.

4. Виявлено, що логіка трансформації та розвитку нігілістичних уявлень доби Модерну полягає у тому, що внаслідок комплексних змін у різних сферах суспільного буття (передусім занепад та руйнування феодально-станового суспільства) і кардинальних змін у науковій картині світу, індивід починає втрачати відчуття чітко визначеного, стабільного місця у світі та можливості у ньому орієнтуватись (ситуація «онтологічної бездомності», закинутості в світ, втрата привілейованої центральної позиції у всесвіті). Це призводить до розвитку інтелектуальної культури сумніву та появи соціальних настроїв та моральних відношень, які характеризуються високим рівнем песимізму, відчуттям тривожності та необлаштованості власного буття (звідси – паскалівський образ людини як «мислячого очерета»). Філософія модерну послідовно деконструє середньовічні та ренесансні наративи, що покликані задавати людині ціннісні константи існування та розуміння свого місця в світі, маркуючи їх в якості метафізичних, а, отже, догматичних та неверифікованих (І. Кант).

Актуалізація прихованих в європейській свідомості руйнівних тенденцій відбувається тоді, коли слідом за ціннісною девальвацією наявної реальності відбувається розчарування та радикальний розрив з ідеалом як таким, а разом з цим – втрата вищого сенсу і цілі буття у всіх його аспектах, джерелом яких цей ідеал був («бог помер»). Те, що ще вчора примиряло людину з недосконалим світом, було джерелом надії, соціального, екзистенційного оптимізму, стало сприйматися як таке, що підлягає анігіляції. Загалом класичний нігілізм як світоглядна спрямованість виникає, отримує доктринальне оформлення і об'єктивується в культурній та соціальній практиці в період Нового часу.

Зазначається, що більш пізня постмодерністська нігілістична програма деконструкції мета-наративів, заперечення ціннісно-сміслового центру світу,

об'єктивних моральних ієрархій та ієрархічності взагалі, генеалогічно сягає корінням в ніцшеанську тезу про «смерть бога», і, отже, є логічним продовженням та загостренням тих світоглядних інтенцій, що були закладені в класичному нігілізмі епохи модерну.

5. Встановлено зв'язок між нігілізмом як світоглядною інтенцією та деякими сучасними соціальними практиками. Обґрунтовано, що негативні соціальні явища ксенофобії та расизму є наслідком нігілістичної «соціальної установки». Остання включає в себе: а) стійку систему оціночно негативних уявлень та поглядів про Іншого (когнітивний блок); б) сукупність взаємопов'язаних із цими уявленнями негативних емоційних станів (емоційний блок); та в) певну модель деструктивної поведінки (поведінковий блок). Така соціальна установка нерозривно пов'язана з формуванням у расиста чи ксенофоба специфічних нігілістичних поведінкових практик та життєвих стратегій, яким притаманна відсутність розвинутих рефлексивних, аналітичних та критичних форм сприйняття соціальної дійсності та вміння знаходити позитивне вирішення соціальних проблемних ситуацій. Зазначається, що нігілістична соціальна установка, яка проявляється у явищах ксенофобії та расизму, притаманна нігілізму першого порядку, котрий характеризується емоційним, ірраціональним та деструктивним відношенням до Іншого та до соціальної дійсності загалом.

Виявлено, що глибинною екзистенційною причиною нігілістичного світорозуміння є суб'єкт-об'єктна парадигма мислення, в якій «Інший» постає для «Я» безособовим «Воно», невідомим «Чужим», об'єктом маніпуляції та ворожнечі, якого легше скасувати, анігілювати, аніж спробувати зрозуміти і прийняти в його «інакшості».

6. Проаналізовано, що велика кількість суспільних протестних рухів сучасності мають не стихійно-ірраціональний, а, навпаки, раціонально-конструктивний характер усвідомлення мети та засобів її досягнення. Так, показано, що протестні рухи сучасної cancel culture (BLM, MeToo, Woke) доцільно віднести до нігілізму «другого порядку», що дає можливість виділити



в нігілістичному світогляді конструктивну складову боротьби проти культурної, расової, гендерної дискримінації. Така боротьба за рівні права у роботі розглядається з точки зору суб'єкт-суб'єктної парадигми мислення, що передбачає справедливість, толерантність і рівноправний діалог Я та Іншого. Кінцева мета нігілістичних протестних рухів, якщо її описувати філософською мовою, - практична реалізація діалогічної парадигми мислення (І. Кант, М. Бубер, Ю. Габермас), перетворення Іншого з «Воно» на «Ти», з безособового об'єкту-засобу, що потерпає від насильницьких і ворожих дій з боку Я, на «Інше Я» як ціль і самоцінність. Таким чином, нігілізм другого порядку є способом самопоходання нігілізму.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абдула А. І. Відкрите суспільство, критичне мислення та раціональність. *Вісник Львівського університету*. Львів, 2018. С. 13-20.
2. Аристотель. *Метафізика* : пер., коментарі, трактування. Київ : Ельга, 2002. 832 с.
3. Берн Е. *Ігри, у які грають люди*. Харків : Клуб сімейн. дозвілля, 2016. 256 с.
4. Бузовський І. Соціальна напруженість і тривожність у контексті діагностики суспільних конфліктів. *Соціологія: теорія, методи, маркетинг*. 2008. С. 169–176.
5. Бурдоносова М. А. Правовий нігілізм: сутність та основні риси. *Часопис Київського університету права*. 2008. № 4. С. 53–58.
6. Буряк В. *Антична філософія*. Сімферополь : БУК пресс, 2009. 264 с.
7. Возняк В. Приведення до розуму як необхідний концепт філософсько-освітнього дискурсу. *Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки*. 2019. № 12. С. 39–43.
8. Вольтер Ф. *Кандід: філософські повісті*. Харків : Фоліо, 2011. 410 с.
9. Галіченко М. В., Поліщук І. Є. *Хрестоматія з історії та філософії науки*. Херсон, 2018. 158 с.
10. Гегель Г. В. Ф. *Феноменологія духу* / пер. з німецька П. Таращук. Київ : ОСНОВИ, 2004. 548 с.
11. Горбачова О. Протидія проявам ксенофобії органами внутрішніх справ України: соціально-технологічний аспект : автореф. дис. ... канд. соціол. наук : 22.00.04. Харків, 2012. 20 с.
12. Гринчак А. Протидія расизму, ксенофобії та екстремізму. Київ : ФОП Големб. О. О., 2018.
13. Гурська Л. В. Буття як філософсько-релігієзнавча проблема : автореф. дис. ... канд. філос. наук. Київ, 2011. 16 с.

14. Добронравова І. С., Сидоренко Л. Філософія та методологія науки: підручник. Київ : ВПЦ Київський університет, 2008. 223 с
15. Єресі. *Українська радянська енциклопедія*. Київ. URL: <https://leksika.com.ua/ure/ye/>.
16. Єрмоленко В. Далекі близькі. Есеї з філософії та літератури. Львів : Вид-во Старого Лева, 2017. 304 с.
17. Жадан В. Історія осмислення нігілізму як поняття і соціальнокультурного феномену. 2014. URL: <https://periodicals.karazin.ua/thcphs/article/download/2187/1931/> (дата звернення: 21.05.2022).
18. Зайцев М. Особистісне буття в смисловому полі європейської культури. Київ : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова., 2007. 202 с.
19. Зізіулас Й. Буття як спілкування : Дослідження особистісності і Церкви. Київ : Дух і Літера, 2005. 276 с.
20. Ільїн В. В., Кулагін Ю. І. Філософія: підручник : в 2-х ч. Ч. 2 : Актуальні проблеми сучасності. Київ : Альтпрес, 2002. 480 с.
21. Ісіченко І. Історія Христової Церкви в Україні : Курс лекцій для вищ. духов. шк. Харків : Акта, 2003. 472 с.
22. Кант І. Критика практичного розуму : перекл. за вид.: Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft. Київ : Юніверс, 2004. 240 с.
23. Кадикало А. М. Аспекти трансформації орієнтирів наукового мислення. *Практична філософія*. Київ, 2016. № 4. С. 134 – 140.
24. Кравець М. С. Культурологія : Підручник. Львів : Новий Світ-2000, 2006. 320 с.
25. Кравченко А.А., Морозов А.Ю. Інструментальна раціональність: нігілістичний і тоталітарний потенціал. *Освітній дискурс : збірник наукових праць* / Голов. ред. О. П. Кивлюк. – Київ : ТОВ “Науково-інформаційне агентство “Наука-технології-інформація”, 2021. – Випуск 31 (2-3). – С. 7-19.

26. Кравченко А. А. Екзистенція свободи особистості в парадигмі етосу власності. *Вісник Київського національного торговельно-економічного університету*. – Випуск №1 (129). – К. : КНТУ, 2020. – С.69-80.
27. Кулагін Ю. І. Самоідентифікація як умова розвитку особистості. Самоідентифікація особистості: філософський аналіз : монографія. Київ, 2018. С. 105–127.
28. Кулагін Ю. І. Віртуальна комунікація як деструкція дійсного. Суспільно-політичні процеси в умовах пандемії: Особливості та виклики : тези доп. Всеукр. науково-практ. конф., м. Київ, 16 квіт. 2021 р. Київ, 2021. С. 29–31.
29. Кундеревич О. В. Неправда як моральне зло в історії культури. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*. 2019. №3. С. 124-129.
30. Кундеревич О. В. Специфіка філософсько-художнього осягнення світу як проблема цілісності духовної культури. *Культура і сучасність*. 2019. №1. С. 21-27.
31. Ларіонова В. К. Етика Абсолюту С.Л. Франка : Монографія. Київ, 1996. 100 с.
32. Левінас Е., Немо Ф. Етика і безконечність. Діалоги з Філіппом Немо. Port-Royal, 2001. 140 с.
33. Ліпін М. Смисли освіти в параметрах нігілізму. *Людинознавчі студії*. 2020. № 4. С. 77–94.
34. Ліпін М. В., Гусєва Н. Ю. Ідентичність освіти в параметрах нігілізму сучасного суспільства. *The 8 th International scientific and practical conference “Dynamics of the development of world science”*, с. Vancouver, 15 квіт. 2020 р. – 17 квіт. 2022 р. Vancouver, 2020. С. 538–543.
35. Лютий Т. В. Нігілізм: анатомія Ніщо. Київ : Парапан, 2002. 296 с.
36. Лютий Т. В. Нігілізм. Філософський енциклопедичний словник. URL: <https://slovnyk.me/dict/fes/нігілізм> (дата звернення: 12.04.2022).
37. Марущак О. В. Феномен нігілізму і його прояви в умовах розвитку масового суспільства.

URL: <http://philosophy.chdu.edu.ua/article/view/57314/53574> (дата звернення: 09.06.2022).

38. Мова ворожнечі та інші підводні камені – як це відбувається у ЗМІ. *Моніторинг проявів расової та етнічної ворожнечі чи нетерпимості в українському сегменті Інтернету –поширення мови ворожнечі та заклик до нетерпимості (мова ворожнечі, як зброя для правової риторики)*. 2011. С. 29–37.

39. Морозов А. Зло: метафізичні та богословські виміри : монографія. Київ, 2018. 129 с.

40. Морозов А. Ю. Тоталітаризм і західна культура. Культура в контексті практичних форм буття людини: монографія / Бровко М., Андрущенко Т. та інші. Ніжин, 2022. - С. 265 - 292

41. Морозов А. Ю., Рогожа М. М. Трансперсональний досвід як відповідь на виклики нігілізму: європейський контекст. *Українські культурологічні студії*. Вид-во КНУ ім. Т.Г. Шевченка, 2(9), 2021. – С. 27-37 <http://www.uks-univ.kiev.ua/images/archive/Issue9/7.pdf>

42. Нігілізм. Філософія: словник термінів та персоналій. Київ, 2020. С. 170. URL: [http://dspace.lvduvs.edu.ua/bitstream/1234567890/3551/1/Бліхар\\_\\_М.А.ФІЛОСОФІЯ.\\_Словник\\_остаточний\\_\(2\).pdf](http://dspace.lvduvs.edu.ua/bitstream/1234567890/3551/1/Бліхар__М.А.ФІЛОСОФІЯ._Словник_остаточний_(2).pdf) (дата звернення: 12.04.2022).

43. Ніцше Ф. По той бік добра і зла (Прелюдія до філософії майбутнього) : Генеалогія моралі. Львів : Літопис, 2002. 288 с.

44. Ніцше Ф. Так говорив Заратустра. Харків : Фоліо, 2005. 383 с.

45. Олійник Ю. Перекладаючи неперекладне: Е. Северино “сутність нігілізму”. Філософська думка. 2020. № 6. С. 118–125.

46. Помиткін Е. О. Психологія духовного розвитку особистості : Монографія. Київ : Наш час, 2005. 280 с.

47. Попович М. В. Раціональність і виміри людського буття. Київ : Сфера, 1997. 451 с.

48. Попович М. В., Кримський С. Б., Йолон П. Ф. Теорія смислу в гуманітарних дослідженнях та інтенціональні моделі в точних науках. Київ : Наукова думка, 2012. 456 с.
49. Прибіткова Н. Характеристика культурно-психологічних факторів поширення расизму та ксенофобії. URL: [http://dspace.univd.edu.ua/xmlui/bitstream/handle/123456789/1071/harakteristika\\_osnovnih\\_faktoriv\\_poshire.pdf?sequence=2&isAllowed=y](http://dspace.univd.edu.ua/xmlui/bitstream/handle/123456789/1071/harakteristika_osnovnih_faktoriv_poshire.pdf?sequence=2&isAllowed=y) (дата звернення: 21.05.2022).
50. Пронський В. М. Філософія науки: Конспект лекцій для аспірантів, пошукачів та магістрів. Київ : НТУУ «КПІ», 1997. 200 с.
51. Ратніков В. С., Макаров З. Ю. Історія та філософія науки: хрестоматія: навч. посіб. Вінниця : Нова книга, 2009. 416 с.
52. Рогожа М. М. Місія університету в західноєвропейській культурі (етичні та соціологічні аспекти) (Частина II). *Філософія освіти. Philosophy of Education: науковий журнал*. – 2020. № 1 (26) // Ін-т вищої освіти НАПН України, Нац. пед. ун-т імені М.П. Драгоманова, 2020. С. 113-131.
53. Рогожа М. М. Про травестійну складову в політичній культурі (етичний аспект). *Δόξα/ Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип.2 (34)*. 2020. – С. 220-229
54. Рогожа М. М. Специфіка моралі доби плинної сучасності. *Українські культурологічні студії*. 2019. 1 (4). С. 24–35.
55. Рижко В. А. Сучасні інновації в наукових і освітянських методологіях та практиках: напрямки та проблеми. Наукові і освітянські методології та практики. Київ, 2004. Вип. 2. С. 18–30;
56. Ружмон Д. Д. Любов і західна культура. Львів : Літопис, 2001. 304 с.
57. Сидоренко Л. І. Університетська школа філософії та методології науки: підсумки та перспективи певних напрямів. *Наукові записки. Філософський факультет. КНУ імені Тараса Шевченка, КПВД «Педагогіка»*. Київ, 2004. Т. XII. С. 155 – 162.

58. Степанов А. Мультипарадигмальний підхід до аналізу феномену нігілізму. *Наука. Релігія. Суспільство*. 2010. № 3. С. 45–49.
59. Тейлор Ч. Етика автентичності / пер. з англ. А. Васільченко. 2-ге вид. Дух і Літера, 2013. 128 с.
60. Філософія науки та інноваційного розвитку / за наук. ред. Л. А. Чекаля. Київ : Ніжин, 2011. 327 с.
61. Франкл В. Людина у пошуках справжнього сенсу. Харків : Книжк. клуб "Клуб Сімейн. Дозвілля", 2020. 160 с.
62. Ханстантинов В. О. Філософія науки: Курс лекцій. Миколаїв: МНАУ, 2017. 188 с
63. Хрестоматія з історії середніх віків. К.: Радянська школа, 1951. Т. 1. 388 с.
64. Цебрій І. В., Опенько В. В. Концепція куртуазності як суспільно-культурного явища класичного Середньовіччя. *Філософські обрії*. 2016. № 35. С. 89–96.
65. Чуйко В. Л. Рефлексія основоположень методологій філософії науки: Монографія. Київ : КНУШ, 2000. 252 с.
66. Що таке нігілізм : словник іншомовних слів. *Словник іншомовних слів*. URL: <https://www.jnsm.com.ua/cgi-bin/u/book/sis.pl?Qry=%ED%B3%E3%B3%EB%B3%E7%EC+> (дата звернення: 12.04.2022).
67. Abel L. Two nihilisms. *Dissentmagazine*. 1970. URL: <https://www.dissentmagazine.org/article/the-two-nihilisms> (date of access: 21.05.2022).
68. A critique of pure tolerance. / H. Marcuse et al. *American sociological review*. 1966. Vol. 31, no. 3. P. 419. URL: <https://doi.org/10.2307/2090833> (date of access: 21.05.2022).
69. A history of medieval heresy and inquisition. Choice Reviews Online. 2011. Vol. 49, no. 02. P. 49–1093–49 URL: <https://doi.org/10.5860/choice.49-1093> (date of access: 26.06.2022).

70. A letter on justice and open debate. *Harper's Magazine*. URL: <https://harpers.org/a-letter-on-justice-and-open-debate/> (date of access: 21.05.2022).
71. Aquinas T. Summa theologia. *Christianity and modern politics*. 1993. P. 324–329. URL: <https://doi.org/10.1515/9783110847710-031> (date of access: 21.05.2022).
72. Arendt H. Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil. New York : Viking Press, 1964. 312 p.
73. Austin J. L. Three Ways of Spilling Ink. *The Philosophical Review*. 1966. Vol. 75, no. 4. P. 427. URL: <https://doi.org/10.2307/2183222> (date of access: 22.05.2022).
74. Austin J. L., Urmson J. O., Warnock G. J. Performative utterances. *Philosophical papers*. 1979. P. 233–252. URL: <https://doi.org/10.1093/019283021x.003.0010> (date of access: 21.05.2022).
75. Barash R. Systematic and communicative theory of the protest movement: protest as “an alternative without an alternative”. *THE MONITORING OF PUBLIC OPINION: economic & social changes*. 2018. No. 3. P. 123–138. URL: <https://doi.org/10.14515/monitoring.2018.3.08> (date of access: 21.05.2022).
76. Barraclough G., Brooke C. Twelfth century renaissance. Harcourt College Pub, 1960.
77. Baudrillard J. System of objects. Verso Books, 2020. 224 p.
78. BBC News. 'Post-truth' declared word of the year by Oxford Dictionaries. *BBC News*. URL: <https://www.bbc.com/news/uk-37995600> (date of access: 22.05.2022).
79. Bennett M. Communicative Rationality. The Purpose of Counselling and Psychotherapy. London, 2005. P. 11–36. URL: [https://doi.org/10.1007/978-1-137-16538-1\\_2](https://doi.org/10.1007/978-1-137-16538-1_2) (date of access: 26.06.2022).
80. Borissiak A.W. Kowalewsky, sein Leben und sein Werk. *Palaeobiologica. Kowalewsky Gedenkschrift*. Jahrg. III., Bd. III, Lief. 3, ss. 132 – 256.



81. Braudel F. On history. Chicago : University of Chicago Press, 1980. 226 p.
82. Buber M. Das Problem des Menschen. 4th ed. Heidelberg : Schneider, 1971. 174 p.
83. Buber M. Two types of faith. New York : Collier Books, 1986. 177 p.
84. Campbell J. Power of myth. Highbridge Audio, 2001.
85. Campbell J. The masks of god. Four volumes complete: primitive mythology, oriental mythology, occidental mythology, creative mythology. Viking, 1969.
86. Camus A. L'homme révolté. Paris : Gallimard, 1951. 382 p.
87. Cawthron E. R., Rowell J. A. Epistemology and Science Education. Studies in Science Education. 1978. Vol. 5, no. 1. P. 31–59. URL: <https://doi.org/10.1080/03057267808559856> (date of access: 26.06.2022).
88. Chamberlain H. S. Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts. München : Bruckmann, 1940.
89. Cooper N. V–Moral Nihilism. Proceedings of the Aristotelian Society. 1974. Vol. 74, no. 1. P. 75–90. URL: <https://doi.org/10.1093/aristotelian/74.1.75> (date of access: 26.06.2022).
90. Copleston F. C. History of philosophy, volume 7 (modern philosophy). Image, 1994. 512 p.
91. Cromer A. H. Connected knowledge: Science, philosophy, and education. New York : Oxford University Press, 1997. 221 p.
92. Deleuze G. Nietzsche. Presses Universitaires de France - PUF, 1999. 112 p.
93. Deleuze G. Thousand plateaus (continuum impacts). Continuum International Publishing Group, 2004. 704 p.
94. Diken B. Nihilism. Routledge, 2008. URL: <https://doi.org/10.4324/9780203884355> (date of access: 26.06.2022).
95. Donovan M. M. The role of Russian religious thought in the writings of Nicolas Aleksandrovich Berdiaev, 1874-1948. 1960.

URL: <http://catalog.hathitrust.org/api/volumes/oclc/50091136.html> (date of access: 26.06.2022).

96. Duquenne L. Chronologie des lettres de S[aint] Cyprien.: Le dossier de la persécution de Dèce. Bruxelles : Soc. des Bollandistes, bd Saint-Michel, 24, 1972. 180 p.

97. Eliade M. Traité d'histoire des religions. Payot, 1989. 395 p.

98. Engels F. Dialektik der Natur. 7th ed. Berlin : Dietz, 1973. 398 p.

99. Fromm E. To have or to be?. New York : Harper & Row, 1976. 199 p.

100. Flach W. European Nihilism. Philosophy and History. 1971. Vol. 4, no. 1. P. 9–10. URL: <https://doi.org/10.5840/philhist19714162> (date of access: 26.06.2022).

101. Gabbert M. A., Porter R., Teich M. Revolution in History. Labour / Le Travail. 1989. Vol. 24. P. 328. URL: <https://doi.org/10.2307/25143294> (date of access: 26.06.2022).

102. Gadamer H.-G. Truth and method. 2nd ed. London : Sheed & Ward, 1989. 594 p.

103. Gelder T., Clark A. Being There: Putting Brain, Body and World Together Again. The Philosophical Review. 1998. Vol. 107, no. 4. P. 647. URL: <https://doi.org/10.2307/2998391> (date of access: 26.06.2022).

104. Giannaras C. On the absence and unknowability of God: Heidegger and the Areopagite. 2nd ed. London : T & T Clark International, 2005. 136 p.

105. Giovanni G. Friedrich Heinrich Jacobi. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/friedrich-jacobi/> (date of access: 22.05.2022).

106. Goff J. L. What did the twelfth-century renaissance mean?. *The Medieval World*. Second edition. | Milton Park, Abingdon, Oxon ; New York, NY : Routledge, 2017. | Series: The Routledge worlds, 2018. P. 734–745. URL: <https://doi.org/10.4324/9781315102511-44> (date of access: 22.05.2022).

107. Goffman E. Stigma. Penguin Books Ltd, 1990. 176 p.

108. Gomperz T. Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy. C. Scribner's sons, 1912. 613 p.
109. Gonzalez F. J. The socratic elenchus as constructive protreptic. Does Socrates have a method?. 2002. P. 161–182.  
URL: <https://doi.org/10.5325/j.ctv14gpdz4.14> (date of access: 26.06.2022).
110. Guardini R. Das Ende der Neuzeit: Ein Versuch zur Orientierung. 3rd ed. Würzburg : Im Werkbund-Verlag, 1951. 125 p.
111. Haardt A. Aleksei Losev and the Phenomenology of Music. *Russian Thought after Communism: The Recovery of a Philosophical Heritage*, 197–205. Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1994.
112. Haardt A. Husserl in Rußland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav èpet und Aleksej Losev. Diltthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften. 1994. Vol. 9. P. 334–335.  
URL: <https://doi.org/10.5840/dj1994-95917> (date of access: 26.06.2022).
113. Hanisch C., Millet K. Feminist theory: A philosophical anthology. Oxford, UK : Blackwell Pub., 2005. 432 p.
114. Habermas J. The philosophical discourse of modernity. Polity Press, 1990. 400 p.
115. Häggglund B. History of theology. St. Louis : Concordia, 1968. 425 p.
116. Haidt J., Lukianoff G. Coddling of the american mind: how good intentions and bad ideas are setting up a generation for failure. Penguin Books, Limited, 2018. 352 p.
117. Hegel G. W. F. Philosophy of right (great books in philosophy). Prometheus Books, 1996. 365 p.
118. Heidegger M. Holzwege. 5th ed. Frankfurt a.M : V. Klostermann, 1972. 345 p.
119. Heidegger M. Nietzsche: nihilism (nietzsche). HarperCollins, 1982. 352 p.
120. Heidegger M. Sein Und Zeit. Schoenhofsforeign Books Inc, 2001. 458 p.

121. Heidegger M. Was ist Metaphysik?. Frankfurt a. M : Klostermann, 1969. 51 p.
122. Heidegger M. What is a thing?. Chicago : H. Regnery, 1970. 310 p.
123. Heidegger M. Zur Seinsfrage. 4th ed. Frankfurt a.M : Klostermann, 1977. 45 p.
124. Hesiod. Theogony ; Works and days ; Shield. Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1983. 168 p.
125. Izard C. Human emotions. New York : Plenum Press, 1977. 495 p.
126. Jubara A. Die Philosophie des Mythos von Aleksej Losev im Kontext "Russischer Philosophie." Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000.
127. Jünger E. Über die Linie. 3rd ed. Frankfurt am Main : V. Klostermann, 1951. 44 p.
128. Jünger E. Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt. Klett-Cotta, 1982. 322 p.
129. Kant I. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Philipp Reclam jun. Verlag, 1998.
130. Kwon S. Is Mythos Myth, and Logos Reason? : Etymological and Philological Reflections. LINGUA HUMANITATIS. 2020. Vol. 22, no. 1. P. 13–33. URL: <https://doi.org/10.16945/202022113> (date of access: 26.06.2022).
131. Lane J.-E. Looting – A New Analysis. *Advances in Social Sciences Research Journal*. 2022. Vol. 9, no. 7. P. 457–461. URL: <https://doi.org/10.14738/assrj.97.12729> (date of access: 26.06.2022).
132. Lee C.-S. The Relationship between Sociocultural Internalization for Appearance and Alienation in P.E of Female Students. *Korean Society for the Sociology of Sport*. 2011. Vol. 24, no. 4. P. 75–99. URL: <https://doi.org/10.22173/jksss.2011.24.4.75> (date of access: 26.06.2022).
133. Leontiev A. The development of mind and other selected works. *marxist.org*. URL: <https://web.archive.org/web/20110606064925/http://marxists.org/archive/leontiev/works/development-mind.pdf> (date of access: 12.06.2022).

134. Levinas E. Totalité et infini: Essai sur l'extériorité. La Haye : Nijhoff, 1961. 284 p.
135. Lewis C. S. Allegory of love. Oxford University Press, 1988. 390 p.
136. Losev A. F. Dialectics of Myth. Taylor & Francis Group, 2014. 318 p.
137. Losev A. Twelve Theses on Antique Culture. *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*. 2003. Vol. 3, no. 11. URL: <https://www.jstor.org/stable/20163913> (date of access: 21.05.2022).
138. Luhmann N. Theories of Distinction / ed. by W. Rasch. Stanford University Press, 2002. URL: <https://doi.org/10.1515/9781503619340> (date of access: 22.05.2022).
139. Lyotard J.-F. Libidinal economy. Bloomsbury Academic, 2015. 304 p.
140. Lyotard J.-F. The postmodern condition. *The postmodern turn*. 1994. P. 27–38. URL: <https://doi.org/10.1017/cbo9780511570940.003> (date of access: 11.07.2022).
141. Maddi S. R. Personality Theories (Psychology). 5th ed. Brooks Cole, 1988. 750 p.
142. Marcuse H. One dimensional man: studies in the ideology of advanced industrial society. Boston : Beacon Press, 1964. 260 p.
143. Marx K. Revolution and counter revolution: Or Germany in 1848. London : Allen & Unwin, 1897. 148 p.
144. Maslow A. H. Toward a psychology of being. 2nd ed. New York : Van Nostrand Reinhold, 1982. 240 p.
145. May R. Meaning of anxiety. Norton & Company, Incorporated, W. W., 2015. 464 p.
146. Mayordomo J. A. G., Braybrooke D. Philosophical Problems of the Social Sciences. *Revista española de la opinión pública*. 1967. No. 10. P. 377. URL: <https://doi.org/10.2307/40180864> (date of access: 26.06.2022).
147. McDermott J. Those people we tried to cancel? They're all hanging out together (published 2019). *The New York Times*. URL:

<https://www.nytimes.com/2019/11/02/style/what-is-cancel-culture.html> (date of access: 21.05.2022).

148. McKnight M. R. The nature of people skills. *Journal of Management Education*. 1995. Vol. 19, no. 2. P. 190–204. URL: <https://doi.org/10.1177/105256299501900204> (date of access: 26.06.2022).

149. Meliga W., Bédier J. Le roman de Tristan et Iseut. *Studi francesi*. 2015. 177 (LIX | III). P. 563. URL: <https://doi.org/10.4000/studifrancesi.1243> (date of access: 21.05.2022).

150. Metz T. *Meaning in Life*. Oxford University Press, 2014. 269 p.

151. Miklenitsch W. Baudrillard, Jean: l'échange symbolique et la mort. *Kindlers literatur lexikon (KLL)*. Stuttgart, 2020. P. 1–2. URL: [https://doi.org/10.1007/978-3-476-05728-0\\_2652-1](https://doi.org/10.1007/978-3-476-05728-0_2652-1) (date of access: 21.05.2022).

152. Morozov A. (2022). Death as existential problem: philosophical and religious aspects. *The journal of oriental studies*. Tokyo, Institute of oriental philosophy (IOP), Vol.31, April, 2022. – P. 172-191 [https://www.totetu.org/publication/4/d\\_02\\_164/5.html](https://www.totetu.org/publication/4/d_02_164/5.html)

153. Morozov, A., Shust, N., Rohozha, M., & Kulagin, Y. (2022). Socio-Economic Dimensions of the Pandemic: a Philosophical Analysis. *Postmodern Openings*, 13(1), 450-467. <https://doi.org/10.18662/po/13.1/407> (Web of science) <https://lumenpublishing.com/journals/index.php/po/article/view/4567/3480>

154. Morozov, A., Nikulchev, M., Kulagin, Y. (2021). Religious experience and temptations of nihilism in spiritual life of personality. *Beytulhikme. The international journal of philosophy*. № 11 (2), 683-697. (web of science) <https://publons.com/publon/48327503/>

155. Muedini F. Promoting Sufism in Russia, Chechnya, and Uzbekistan. *Sponsoring Sufism*. New York, 2015. P. 125–152. URL: [https://doi.org/10.1057/9781137521071\\_6](https://doi.org/10.1057/9781137521071_6) (date of access: 26.06.2022).

156. Myers. *Exploring Social Psychology*. McGraw-Hill Education, 2001. 448 p.

157. Nietzsche F. *Der Wille Zur Macht*. Alfred Kroner Verlag GmbH & Co KG, 1996. 752 p.
158. Pascal B. *Thoughts*. Cosimo Classics, 2007. 328 p.
159. Pietrasiński Z. *The psychology of efficient thinking*. Oxford : Pergamon Press, 1969. 202 p.
160. Phillips E. L. *Psychology and personality*. Englewood Cliffs : Prentice-Hall, 1957. 338 p.
161. Postovalova, V.I. Motifs et thèmes chrétiens dans la vie et les travaux d'Alexeï Fiodorovitch Lossev: Fragments d'une biographie spirituelle, *Études russes de philosophie*, vol. 40, no 3 (hiver 2001–2002), pp. 83–92.
162. Pyman-Sokolov A. Sergei Sergeevich Averintsev 10 December 1937–21 February 2004. *Slavonica*. 2004. Vol. 10, no. 2. P. 195–201. URL: <https://doi.org/10.1179/sla.2004.10.2.195> (date of access: 26.09.2022).
163. Quinn T. S. Heidegger and Jünger: Nihilism and the Fate of Europe. *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*. 2016. Vol. 6. P. 69–90. URL: <https://doi.org/10.5840/gatherings201664> (date of access: 22.05.2022).
164. Richardson D. R., Baron R. A. *Human aggression (perspectives in social psychology)*. 2nd ed. Springer, 2004. 444 p.
165. Richardson J. Nihilism. *Nietzsche's Values*. 2020. P. 240–303. URL: <https://doi.org/10.1093/oso/9780190098230.003.0007> (date of access: 22.05.2022).
166. Richardson W. J. Nietzsche's word "God is Dead". *Heidegger*. Dordrecht, 1974. P. 434–439. URL: [https://doi.org/10.1007/978-94-010-1976-7\\_20](https://doi.org/10.1007/978-94-010-1976-7_20) (date of access: 21.05.2022).
167. Rorty R. *Philosophy and the mirror of nature: thirtieth-anniversary edition*. Princeton University Press, 2017. 480 p.
168. Rose E., Parmelee M. The History of Modern Culture. *American Sociological Review*. 1961. Vol. 26, no. 3. P. 476. URL: <https://doi.org/10.2307/2090680> (date of access: 26.06.2022).
169. Ross L. Opinion. I'm a black feminist. I think call-out culture is toxic. (published 2019). *The New York Times*. URL:

<https://www.nytimes.com/2019/08/17/opinion/sunday/cancel-culture-call-out.html>  
(date of access: 21.05.2022).

170. Rousseau J.-J. Discourse on the sciences and arts (first discourse) ; and, Polemics. Hanover : Published by University Press of New England [for] Dartmouth College, 1992. 233 p.

171. Russell B. Marriage and morals. Liveright, 1970. 320 p.

172. Sade D. Philosophy in the boudoir. London : Creation Press, 1991.

173. Sarkisyanz M. Hitler's English inspirers: Based on lectures given in Heidelberg University. Belfast : Athol Books, 2003. 348 p.

174. Schlegel F. Philosophical Lectures: Transcendental Philosophy (excerpts), Jena, 1800–1801. *The Early Political Writings of the German Romantics*. 1996. P. 141–158. URL: <https://doi.org/10.1017/cbo9781139170604.015> (date of access: 22.05.2022).

175. Schopenhauer A. Die Welt als Wille und Vorstellung. Köln : Atlas Verlag, 1968. 1221 p.

176. Severino E. Essenza del nichilismo.: saggi. Brescia : Paideia, 1972. 495 p.

177. Shestov Lev. Penultimate words and other essays. Boston : J.W. Luce, 1916. 205 p.

178. Shestov Lev. Dostoevsky, Tolstoy, and Nietzsche (The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche: Philosophy and Teaching & Dostoevsky and Nietzsche: The Philosophy of Tragedy). Bernard Martin (Editor), Spencer Roberts (Translator). Ohio University Press, 1970. 354 p.

179. Sloterdijk P. Critique of cynical reason. London : Verso, 1988. 558 p.

180. Stone J., W. Huyssteen: Refiguring Rationality in the Postmodern Age. *Zygon®*. 2000. Vol. 35, no. 2. P. 415–426. URL: <https://doi.org/10.1111/0591-2385.00284> (date of access: 26.06.2022).

181. Spengler O. The decline of the West. New York : Knopf, 1981.



182. Stott L. Punishment, education and nihilism. *Cambridge Journal of Education*. 1986. Vol. 16, no. 1. P. 37–40. URL: <https://doi.org/10.1080/0305764860160107> (date of access: 26.06.2022).
183. Sunstein C. R. MeToo as A revolutionary cascade. *SSRN electronic journal*. 2018. URL: <https://doi.org/10.2139/ssrn.3280325> (date of access: 21.05.2022).
184. Text of Beverly Young Nelson's accusation against Roy Moore (2017). *The New York Times*. URL: <https://www.nytimes.com/2017/11/13/us/politics/text-beverly-young-nelson-statement.html> (date of access: 21.05.2022).
185. Θεοχάρης Κεσσίδης. Από τον μύθο στον λόγο. Η διαμόρφωση της ελληνικής φιλοσοφίας. Μετάφραση Βασίλης Ζούνης. «Γόρδιος», Αθήνα 2004, 406 σ.
186. Tillich P. The courage to be. 2nd ed. New Haven : Yale University Press, 2000. 197 p.
187. Thomas R., Heller P. Dialectics and Nihilism. Essays on Lessing, Nietzsche, Mann and Kafka. *The Modern Language Review*. 1969. Vol. 64, no. 1. P. 233. URL: <https://doi.org/10.2307/3723726> (date of access: 26.06.2022).
188. Thomson R., Steinberg A. Dostoievsky. *The Modern Language Review*. 1967. Vol. 62, no. 3. P. 574. URL: <https://doi.org/10.2307/3722190> (date of access: 26.06.2022).
189. Twilight of the gods / J.-P. Sartre et al. 2021.
190. Vattimo G. After christianity. Columbia University Press, 2002. 128 p.
191. Vattimo G. The end of modernity. John Hopkins University Press, 1991. 256 p.
192. Vattimo G. The transparent society. Cambridge, UK : Polity Press, 1992. 129 p.
193. Vignaux P. Philosophy in the Middle Ages. London : Burns & Oates, 1961. 223 p.

194. Vitt-Maucher G., Safranski R. E. T. A. Hoffmann. Das Leben eines skeptischen Phantasten. *The German Quarterly*. 1986. Vol. 59, no. 3. P. 485. URL: <https://doi.org/10.2307/406324> (date of access: 26.06.2022).
195. Vlastos G., Kirk G. S., Raven J. E. The Presocratic Philosophers. *The Philosophical Review*. 1959. Vol. 68, no. 4. P. 531. URL: <https://doi.org/10.2307/2182497> (date of access: 26.06.2022).
196. Voltaire. Le diner du comte de Boulainvilliers. Genève : [s.n.], 1768. 60 p.
197. Wallenstein S.-O. Nihilism, Art, and Technology : Doctoral thesis, comprehensive summary. 2010. URL: <http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:su:diva-38737> (date of access: 26.06.2022).
198. Waldenfels B. Anthropology and Alterity / ed. by B. Leistle. Routledge, 2016. URL: <https://doi.org/10.4324/9781315616759> (date of access: 22.05.2022).
199. Weber M. Protestant ethic and the spirit of capitalism. Blackwell Publishing Limited, 2002. 352 p.
200. Weller S. Literature, Philosophy, Nihilism. London : Palgrave Macmillan UK, 2008. URL: <https://doi.org/10.1057/9780230583528> (date of access: 26.06.2022).
201. Wells L. E. Self-esteem: Its conceptualization and measurement. Beverly Hills, Calif : Sage Publications, 1976. 290 p.
202. Winograd T. What Does It Mean to Understand Natural Language // Cognitive Science 4, 209–241 (1980)
203. Yalom I. D. Existential psychotherapy. New York : Basic Books, 1980. 524 p.
204. Yakushko O. Xenophobia. *The Counseling Psychologist*. 2008. Vol. 37, no. 1. P. 36–66. URL: <https://doi.org/10.1177/0011000008316034> (date of access: 26.06.2022).