

Український державний університет імені Михайла Драгоманова

Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова праця

на правах рукопису

Ільїн Іван Юрійович

УДК 128.5:111.32-022.214:[316.7+141.32](043.3)

ДИСЕРТАЦІЯ

**СОЦІОКУЛЬТУРНІ ТА ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІ ВИМІРИ
САМОТНОСТІ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ**

03 Гуманітарні науки

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



І.Ю. Ільїн

Науковий керівник: **Заблоцький Віталій Петрович,**

доктор філософських наук, професор

Київ – 2025

ЗМІСТ**АНОТАЦІЯ****ВСТУП.....11****РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ.....24**

1.1. Концепції самотності в історії філософії та в сучасному соціокультурному та антропологічному дискурсі.....24

1.2. Визначення основних понять дослідження та обґрунтування методології.....38

Висновки до першого розділу.....71

РОЗДІЛ 2. САМОТНІСТЬ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ: СОЦІОКУЛЬТУРНІ ТА ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ ВИМІРИ.....74

2.1. Питання про владу в контексті тренду.....74

2.2. Екзамен – метод створення ієрархій та сепарації самітників.....81

2.3. Скасування інтелектуалів в сучасному світі.....85

2.4. Соціальні мережі: паноптикум Бертрана для самотніх.....95

2.5. Героїзація злочинців-самітників як моральна дилема.....109

Висновки до другого розділу.....127

РОЗДІЛ 3. СУЧАСНІ ЗНАКОВІ ФЕНОМЕНИ САМОТНОСТІ.....129

3.1. Героїзація воєнних злочинців - самітників: нова мораль сучасності.....	129
3.2. Сучасна етика – нова релігія самотніх.....	149
Висновки до третього розділу.....	161
ВИСНОВКИ.....	163
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	169

АНОТАЦІЯ

Гльїн І.Ю. – Соціокультурні та екзистенціальні виміри самотності сучасної людини. – Кваліфікаційна наукова робота на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії за спеціальністю 033 – філософія. Український державний університет імені Михайла Драгоманова. Київ, 2025.

Зміст анотації

Дисертаційне дослідження «Соціокультурні й екзистенціальні виміри самотності сучасної людини» комплексно аналізує феномен самотності враховуючи трансформаційні аспекти сучасного буття, що виражені в радикальних змінах цивілізації ХХ-ХХІ ст.: цифровізація, засилля соціальних мереж, які є новим паноптикумом, новій етиці та моралі, що дозволяє скасовувати інтелектуалів, героїзовувати злочинців та керувати сучасною людиною за допомогою нових засобів влади – трендів, екзаменів та «культури скасування».

Актуальність дослідження зумовлена тим, що класичних інтерпретацій самотності (психологічні, соціологічні чи антропологічні) не вистачає для сучасного ґрунтовного пояснення причин відчуження сучасної людини, бо цифрова доба привела за собою засилля трендів та симулякрів, панування культури скасування та романтизацію злочинності. В роботі досліджується парадоксальний феномен: прагнучи комунікації, сучасна людина дедалі наражається на екзистенціальну самотність. Сучасна людина втрачає не лише приватність, але і свободу слова, автономію й здатність до справжньої суб'єктності.

У дослідженні обґрунтовується, що соціальні мережі, які першопочатково повинні були стати новою ареною для конструктивного діалогу між людьми, перетворилися на форму паноптикому, де кожен суб'єкт водночас є наглядачем і об'єктом контролю (як і описував

паноптикум М. Фуко в своїй роботі «Наглядати й карати»). В роботі доведено, що причиною самотності є поєднання технологічних, соціокультурних та владних механізмів впливу, де створюються нові ієрархії, а людина фактично займається втечею від свободи. Автор приділив увагу феноменам «культури скасування» та агресії натовпу, що спричиняють маргіналізацію інтелектуалів, ведуть до знецінення гуманістичних цінностей та формування нових типів вигнанців XXI ст. - «самітників» у паноптикумі та соціальній середі. Автором запропонований термін «особистісна неприязнь соціальної мережі». Серед проблемних аспектів самотності проаналізовані: нав'язування трендів як інструменту влади, формування поведінкових алгоритмів, а також механізми героїзації злочинців-самітників і героїзації воєнних злочинів, що впливають на масову свідомість та підміняють основи моралі та етики.

В історико-філософській частині дослідження автор простежує еволюцію інтерпретацій поняття самотності від античності до епохи постмодернізму. Робота систематично показує, що самотність завжди мала контраверсійні оцінки: Платон вважав самотність втратою цілісності, стоїки – єдиним шляхом до стійкості та цілісності, Петрарка вважав самотність необхідністю сучасної йому людини, модерністи розривали зі світом за допомогою самотності, а постмодерністи бачать відчуження сучасної людини у зв'язку з пануванням цифрових технологій та соціальних мереж. Підкреслено розрізнення самотності, запропоноване в метаантропології Н. Хамітова: український філософ розрізняє деструктивну самотність та конструктивне усамітнення, що дає змогу вписати феномен у три виміри людського буття – буденний, граничний та метаграничний.

В методологічній основі роботи лежать концепти М. Фуко, зокрема говернментальність, нагляд і покарання, а також аналіз екзамену як

інструменту формування соціальної ієрархії та відсіювання «неблагонадійних». За допомогою ідей Ж. Бодрієра щодо симулякрів і симуляції автор дослідження описує вплив медіареальності на конструювання самотності та розмивання меж між реальним і вигаданим в бутті сучасної людини. Концепт «втечі від свободи» Е. Фромма застосовано для аналізу буття сучасної людини, де вона (людина) займається втечею від свободи, фактично віддаючи власну свободу в обмін на мирне існування, комфорт та захищеність, не зважаючи, що буття в цифровому світі не може гарантувати цих прав та свобод.

Наукова новизна роботи полягає у вперше здійсненому в українській філософській антропології комплексному аналізі соціокультурних та екзистенціальних вимірів самотності сучасної людини. Автор враховує вплив цифрових технологій, соціальних мереж, нових механізмів влади, засилля трендів та симулякрів, культури скасування (cancel culture). У роботі доведено, що самотність сучасної людини є не тільки станом внутрішнього відчуження, але й організованим простором, що створила влада. Уточнено, що деструктивний потенціал самотності сучасної людини може бути трансформований у конструктивний через усамітнення, творчість та переосмислення власної суб'єктності.

Практичне значення дослідження полягає у можливості використання отриманих результатів у подальших антропологічних, соціокультурних та етичних, естетичних студіях, у гуманітарній освіті, а також у розробці підходів до подолання різних форм деструктивної самотності, характерних для цифрової епохи, використання матеріалів для лекцій на філософських факультетах для філософських, соціологічних та культурологічних спеціальностей.

Результати дослідження дають можливість глибше зрозуміти амбівалентну природу самотності сучасної людини, окреслити її причини

й можливі наслідки у майбутньому, а також визначити шляхи збереження людської суб'єктності, свободи та творчості в період, коли соціальні структури, засоби влади та моральні норми трансформуються.

Ключові слова: самотність, усамотнення, сучасна людина, сучасність, сучасна етика, постмодерн, влада, тренд, суспільство споживання, маса, масова комунікація, мережеве суспільство, ідеологія, пропаганда, культура скасування, соціальні аспекти, соціальні мережі, соціальна ідентичність, соціальний контроль, соціальний аспект, соціальне дистанціювання, соціокультурний вимір, екзистенціальний вимір, героїзація злочинців, воєнний злочинець.

ABSTRACT

Ilyin I. - Sociocultural and existential dimensions of loneliness of modern human. - Qualifying scientific work as a manuscript.

Dissertation for the degree of Doctor of Philosophy in the specialty 033 - philosophy. Ukrainian State University named after Mikhail Drahomanov. Kyiv, 2025.

Abstract Content

The dissertation study «Sociocultural and existential dimensions of loneliness of modern man» comprehensively analyzes the phenomenon of loneliness taking into account the transformational aspects of modern life, which are expressed in the radical changes in civilization of the XX-XXI centuries: digitalization, the dominance of social networks, which are a new panopticon, a new ethics and morality, which allows you to cancel intellectuals, heroize criminals and lead a modern person with the help of new means of power - trends, exams and «cancel culture».

The relevance of the study is due to the fact that classical interpretations of loneliness (psychological, sociological or anthropological) are not enough for

a modern thorough explanation of the reasons for the alienation of modern man, because the digital age has led to the dominance of trends and simulacra, the domination of cancel culture and the romanticization of crime. The work explores a paradoxical phenomenon: striving for communication, modern human is increasingly exposed to existential loneliness. Modern human loses not only privacy, but also freedom of speech, autonomy and the ability to true subjectivity.

The study substantiates that social networks, which initially were supposed to become a new arena for a constructive dialogue between people, turned into a form of panopticon, where each subject is at the same time the overseer and the object of control (as described by M. Foucault). The work proves that the cause of loneliness is a combination of technological, sociocultural and power mechanisms of influence, where new hierarchies are created, and a person actually escapes from freedom. The author paid attention to the phenomena of «cancel culture» and the aggression of the crowd, which cause the marginalization of intellectuals, lead to the devaluation of humanistic values and the formation of new types of exiles of the 21st century – «hermits» in the panopticon and social environment. The author proposed the term «personal dislike of the social network». Among the problematic aspects of loneliness are analyzed: the imposition of trends as an instrument of power, the formation of behavioral algorithms, as well as the mechanisms of glorification of lone criminals and the glorification of war criminals that affect mass consciousness and replace the foundations of morality and ethics.

In the historical and philosophical part of the study, the author traces the evolution of interpretations of the concept of loneliness from antiquity to the era of postmodernism. The work systematically shows that loneliness has always had controversial assessments: Plato considered loneliness a loss of integrity, the Stoics the only way to stability and integrity, Petrarch considered loneliness a necessity for a modern person, modernists broke with the world through

loneliness, and postmodernists see the alienation of modern man in connection with the dominance of digital technologies and social networks. The distinction of loneliness, proposed in the meta-anthropology of N. Khamitov, is emphasized: the Ukrainian philosopher distinguishes between destructive loneliness and constructive solitude, which makes it possible to fit the phenomenon into three dimensions of human existence - ordinary, boundary and meta-boundary.

The methodological basis of the work is based on the concepts of M. Foucault, in particular governmentality, supervision and punishment, as well as the analysis of the exam as a tool for forming a social hierarchy and weeding out the «unreliable». Using the ideas of J. Baudrillard on simulacra and simulation, the author of the study describes the influence of mediareality on the construction of loneliness and the blurring of the boundaries between the real and the fictional in the being of modern man. The concept of "escape from freedom" by E. Fromm is used to analyze the existence of a modern person, where he (a person) is engaged in an escape from freedom, actually giving his own freedom in exchange for a peaceful existence, comfort and security, despite the fact that being in the digital world cannot guarantee these rights and freedoms.

The scientific novelty of the work consists in the complex analysis of sociocultural and existential dimensions of loneliness of modern man, first carried out in Ukrainian philosophical anthropology. The author takes into account the influence of digital technologies, social networks, new mechanisms of power, the dominance of trends and simulacra, cancel culture. The work proves that the loneliness of modern man is not only a state of internal alienation, but also an organized space created by power. It is clarified that the destructive potential of loneliness of modern man can be transformed into constructive through solitude, creativity and rethinking of one's own subjectivity.

The practical significance of the study lies in the possibility of using the results obtained in further anthropological, sociocultural and ethical, aesthetical

studies, in humanitarian education, as well as in the development of approaches to overcoming various forms of destructive loneliness characteristic of the digital era, the use of materials for lectures at philosophical faculties for philosophical, sociological and cultural specialties.

The results of the study provide an opportunity to better understand the ambivalent nature of loneliness of modern man, to outline its causes and possible consequences in the future, as well as to determine ways to preserve human subjectivity, freedom and creativity in a period when social structures, means of power and moral norms are transformed.

Key words: loneliness, solitude, modern person, modernity, contemporary ethics, postmodernism, power, trend, consumer society, mass, mass communication, network society, ideology, propaganda, cancel culture, social aspects, social networks, social identity, social control, social aspect, social distancing, socio-cultural dimension, existential dimension, heroization of criminals, war criminal.

ВСТУП

Актуальність дослідження. В новому тисячолітті людська цивілізація вимушена зіштовхнутися з новим цікавим парадоксом, який визначає специфіку буття сучасної людини. Ми живемо в так звану перехідну епоху людства, коли нами заволодівають соціальні мережі, а можливість швидко ділитися інформацією досягла космічного рівня. Разом з тим нові технічні можливості дозволяють сучасній людині не тільки швидко комунікувати, але й надають владі нові варіанти та засоби контролю. Засилля трендів, соціальних мереж парадоксальним чином не зближують людство, а навпаки стають причиною створення екзистенціальної прірви між людьми. Варто зазначити, що феномен самотності раніше розглядався переважно в категоріях психологічної ізоляції або соціального відчуження, а от у XXI столітті перед людством постають нові загрозливі феномени та парадокси, небезпеки в виді «культури скасування», метамодерну та нової етики, що приводить саме до самотності, яка проявляється в скасуванні інтелектуалів, безпомічності сучасної людини перед засиллям трендів та пануванням нових засобів контролю мас, навіяних владою.

Актуальність дослідження соціокультурних та екзистенціальних вимірів самотності сьогодні зумовлена тим, що класичних підходів більше не вистачає для опису стану сучасної людини, яка опинилася під тягарем симулякрів, влади та фактично займається втечею від свободи. Бажання людини спілкуватися вільно, швидше та продуктивніше навпаки виливається в тотальне усамітнення. Ж. Бодріяр влучно зауважував: «Зникла якась дешиця: суверенна відмінність між одним та іншим, що надавала абстракції чарівності» [9, с. 6]. Сучасна людина більше не має головної привілеї минулого – можливості мати приватне життя, а навпаки вона стає гвинтиком мережі, суб'єктом певної системи влади, паноптиком, симуляції. Парадокс в тому, що сучасна людина навпаки

прагне самотності, щоб позбутися засилля навколо цифрових фантомів, симулякрів та аватарів.

Культура скасування, тренди, сучасна нова етика додають гостроти до проблеми самотності. В сучасному світі об'єктивні факти вже не можуть конкурувати з простими емоційними наративами, а істина та знання напряду залежать від вподобайок чи алгоритмів соціальних мереж, а авторитетними знавцями є вже не люди з освітою та науковими ступенями, а ті, хто зміг зібрати більшу кількість коментарів та лайків в соціальних мережах. Сучасна людина вже не розуміє, де знайти справжні критерії істинності: кожен з нас знаходиться в інформаційній бульбашці заповненій трендами та симуляціями Бодрієра. Тут виникає ще один сучасний вид самотності – самотності в натовпі. Сучасна людина живе у страху зіштовхнення з «особистою неприязню соціальної мережі», де люди живуть лише в ілюзії єднання, а насправді в агресії до «чужого», але вони не розуміють, що таке справжня людяність та емпатія.

Таке порівняно нове явище як метамодерн ще більше ускладнює ситуацію сучасної людини. З одного боку, сучасна людина бажає позбутися цинізму та відчуженості, знаходиться в пошуках нових сенсів буття. З іншого боку, вона залишається заручником «бюрократичного індустріалізму» та суспільства споживання, про які писали Е. Фромм та Ж. Бодрієр. Саме через останні людина переналаштовується на вічну втечу від свободи та на модус «мати», а не «бути». Суспільство споживання стає симулякром буття, а накопичення соціальних зв'язків – симулякром стосунків та відносин .

Отже, для сучасної людини самотність є не лише певним психологічним дискомфортом, але й складною соціокультурною, екзистенційною та антропологічною проблемою, описати яку, спробувати знайти шляхи вирішення та описати сучасні феномени, пов'язані з самотністю, допоможе філософія. Та самотність, яка буде

описана в дослідженні, виникає на перетині технологічного прогресу, кризи гуманістичних цінностей та тоталітарного контролю нових засобів влади – «культура скасування», тренди, система екзаменів, героїзація злочинців, романтизація воєнного злочину та ін.

Зміни у структурах влади та видах контролю також змушує переглянути погляди на самотність. Світ, що почав нагадувати паноптикум соціальних мереж, де кожен одночасно наглядач і в'язень, самотність може мати амбівалентну природу: вона може бути відчуженістю, або єдиною можливістю для сучасної людини зберегти суб'єктність. Отже, аналізуючи самотність у XXI столітті можна прийти до розуміння того, чи здатна сучасна людина зберегти свою сутність, свободу та здатність до творчості в епоху цифрової в'язниці, скасування інтелектуалів, формування нових ієрархій самітників та героїзованих злочинців.

Ступінь розробки проблеми. Феномен самотності переслідує людство протягом всієї світової історії, бо саме самотність завжди була тим самим парадоксальним та контраверсійним станом, що стояв в основі антропогенезу та соціокультурного розвитку. Цей стан (самотності) ніколи не мав сталих інтерпретацій. Ставлення до самотності та її розуміння залежали від епохи, панівної релігії та філософської парадигми. Якщо розпочати ретроспективний аналіз еволюції поняття самотності, ми приходимо до висновку, що існували спільні та дуже індивідуальні для певної епохи риси самотності: в античні часи самотність розуміли як благо, так і трагічну відірваність від людства, в епоху ренесансу виникло поняття усамітнення з метою творчого зростання людини, а в епохи модерну та кризу постмодерну з'явилося таке поняття як відчуження. Тому дослідження історичного контексту цього поняття необхідне в даному дослідженні, оскільки самотність сучасної людини акумулює в собі всі знахідки попередніх епох, які підсилюються впливом цифрової епохи та паноптикуму соціальних мереж.

Західна філософська традиція ще в своїх витоках осмислювала самотність як трагічний стан людини. Платон у діалозі «Бенкет» через Арістофана висвітлює міф про андрогінів, розказуючи про втрату цілісності – первинну проблему всього людства. За Платоном прадавня людина мала зв'язок з богами та подібність до них, чого останні її позбавили. Тому в часи Платона самотність розглядалася як втрата людиною своєї богоподібності, фактично приреченості на пошуки своєї другої половини. Ерос тут виступав тією силою, що здатний повернути людині подібність до богів – її екзистенціальну цілісність. У Платона самотність має негативну конотацію як стан неповноти. Єдиними виходами зі стану самотності за Платоном є Любов та співтворчість, що є актуальним і для сучасної людини.

Марк Аврелій залишається одним з найбільш відомих представників філософії стоїцизму, яка демонструє абсолютно протилежний підхід для сприйняття самотності. У своїй книзі «Наодинці з собою» римський імператор переосмислює самотність і каже, що вона є головною умовою для сприйняття своєї цілісності. Марк Аврелій казав, що усамітнення, особливо «усамітнення внутрішнє» може стати єдиним рятівним прихистком від натиску натовпу та всесвітнього хаосу. Аврелій називає розум людини «урядником», для якого не важливі «так звані обставини». Тут самотність за Аврелієм стає конструктивним аспектом людського буття: це простір, де на людину чекає оновлення, позбуття роздратування та приходить розуміння та усвідомлення власної смертності. Також за Аврелієм саме в самотності людина може досягнути, що її думка індивідуальна. Однак, майже 2000 років тому римський імператор вже розумів і деструктивний аспект самотності через вплив натовпу, соціуму, зазначаючи, що оточення філософа лиш зітхне з полегшенням після його смерті, що натякає на вічну проблему – дистанцію між мислителем та натовпом, про що буде наголошено в деяких розділах цієї роботи.

Східна традиція тибетського буддизму представлена в нашому дослідженні через призму «Бардо Тхедол» («Тибетської книги мертвих»). В цьому філософському творі поняття самотності радикалізується, виводиться фактично на метафізичний рівень. Тут самотності під час смерті є не просто станом, а станом абсолютним, коли всі земні прив'язаності, ілюзії та соціальні маски зникають та відпускають людину. Все, що залишається з людиною після смерті – це власні проєкції. За тибетським буддизмом порожнеча є невід'ємною характеристикою буття, а бажання уникнути самотності при житті через зовнішні чинники – лише ілюзією.

В Епоху Відродження почуття самотності найбільш поетично, якраво та гуманістично виражено в творчості Ф. Петрарки. У своєму трактаті «Усамітнене життя» Петрарка виводить апологію самотності (*solitude*) як певну привілею, що належить інтелектуалу та творцю. Петрарка протиставляє життя самітника хаосу міста та схоластичній вченості «балакучих учителів». Великий гуманіст доводить, що саме через усамітнення людина доходить до глибокого пізнання, наснаги та свободи (в першу чергу свободи духовної). Для Ф. Петрарки самотність є фактичною необхідністю для генія, його «тайм-менеджментом»: для створення шедеврів культури митець вже не обтяжений ритмами та пересуваннями, настроями натовпу, він залишається вірним сам собі та своїм творінням. Це перегукується з етикою японських самураїв (зокрема, у трактаті Ю. Адойдзі «Будосьосинсю»). Тут самотність та відмова від родинних обов'язків розглядаються як шлях служіння господарю та самовдосконалення воїна-самурая.

В епоху Модерну поняття самотності еволюціонує, змінюється та стає амбівалентним. З одного боку, Маркіз де Сад розглядає самотність як природний стан людини, сповідуючи радикальні форми матеріалізму. За де Садом природний стан всього людства був спотворений релігійними та

монархічними інституціями, що є носіями штучних норм моралі (про що в ХХ ст. писав М. Фуко в своєму глобальному творі в чотирьох томах «Історія сексуальності»). Для де Сада ізоляція не розглядається як проблема (варто зазначити, що він провів багато років у в'язниці за власні дії та переконання), а навернення до «справжності», природності, означає розрив пут соціальних умовностей. Інший французький автор Ш. Бодлер говорить про феномен «самотності у натовпі». Бодлер стверджував, що для поета велелюдність і самотність є взаємозамінними поняттями. Це важливий момент переходу до розуміння урбаністичної самотності, де митець може «купатися» в натовпі, залишаючись при цьому абсолютно самотнім, відчуженим і водночас мати причетність до всього людства.

Критичний погляд на самотність вже у ХХ столітті пропонує Е. Сьоран, для якого «літопис ідей - це літопис злопам'яті самітників». Сьоран звернув увагу на цей парадоксальний факт – всі митці, хто здатен здійснити інтелектуальний переворот, приречені на самотність та нерозуміння з боку соціуму. Е. Сьорна, будучи скептиком, підкреслював деструктивний потенціал ізоляції, яка згодом переходить в мезантропію. Однак, синтезуючи ці історичні підходи, ми звертаємося до сучасної філософської антропології як метаантропології, зокрема до робіт сучасного українського філософа Н.В. Хамітова, який пропонує важливе розрізнення: існує «самотність» (деструктивний стан ізоляції та відчуження) та «усамотнення» (конструктивний стан творчої зосередженості та діалог з собою).

Саме через багато рівнів історико-філософської ретроспективи - від діалогів Платона до хаосу постмодерну ми можемо ближче наблизитися до аналізу самотності сучасної людини. Самотність виступає вже не одномірним явищем, а складним екзистенціальним викликом для сучасної людини. Аналіз рівнів демонструє, що в усі часи мислителі шукали грань між самотністю як чимось деструктивним і усамітненням як

даром. Саме така дихотомія найбільш важлива для сучасної людини, на яку тиснуть соціальні зміни, нова етика та мораль, соціальні мережі та героїзований злочин.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертація написана у відділі досліджень наукових і освітянських методологій та практик Центру гуманітарної освіти Національної академії наук України й безпосередньо пов'язана з поточною темою наукового відділу «Культура мислення і розуміння: аналіз філософського та наукового дискурсу в контексті сучасних типів раціональності», що була затверджена Національною академією наук України 8 травня 2024 року, а також з освітньо-науковою програмою підготовки докторів філософії в аспірантурі Інститутів НАН України за спеціальністю 033 Філософія, спеціалізацією Філософія науки та культури, яка була затверджена Вченою радою Центру 24 грудня 2024 року, протокол № 5.

Тема дисертації затверджена Вченою радою Українського державного університету імені Михайла Драгоманова, протокол № 4 від 30.03.2023 р., спеціальність 033 Філософія.

Мета дослідження полягає в розкритті та філософському аналізі соціокультурних та екзистенціальних вимірів самотності сучасної людини.

Здійснення мети передбачає виконання таких завдань:

- визначити проблемність самотності сучасної людини в її соціокультурних та екзистенціальних вимірах.
- проаналізувати концепції, які пробують вирішити питання деструктивної самотності, а також звертають увагу на ті парадокси буття, які приводять сучасну людину до самотності в її соціокультурних та екзистенціальних вимірах.
- окреслити основні чинники самотності сучасної людини аналізуючи соціокультурні та екзистенціальні виміри буття.

- виокремити конструктивні та деструктивні аспекти самотності сучасної людини в її соціокультурних та екзистенціальних вимірах.
- дослідити питання використання владою трендів з метою встановлення тоталітарного контролю над сучасною людиною.
- висвітлити природу екзамену, як методу створення ієрархій та сепарації самітників.
- дослідити причини та наслідки скасування інтелектуалів в сучасному світі.
- звернути увагу на парадокс героїзації злочинців – самітників.
- дослідити актуальний та парадоксальний феномен героїзації воєнних злочинців.

Об'єктом дисертаційного дослідження є самотність сучасної людини.

Предметом дослідження соціокультурні та екзистенціальні виміри самотності сучасної людини.

Теоретико-методологічна база дослідження. Ключовим методологічним принципом для постановки проблеми став підхід М. Фуко у висвітленні самотності сучасної людини, його ідеї нагляду та покарання, концепт «говернментальності», висвітлення деструктивного впливу соціальних мереж, які діють в якості тюрми-паноптикону, а також тих аспектів людського буття, що сприяють героїзації злочинців.

В контексті дослідження феномену самотності сучасної людини методологічно важливими стали ідеї Ж. Бодрієра про суспільство споживання, а також концепти «симулякр» та «симуляція» для висвітлення положення сучасної людини у всесвіті, її світобачення та впливу «медіаугару». Методологічно значущими стали напрацювання Е. Фромма, а точніше його концепт «втечі від свободи», чим і займається сучасна людина ще з часів Т. Гоббса, обмінюючи власну свободу на вічний мир,

знаходячись в ілюзії, створеною тоталітарними режимами та тими режимами, в яких наче панує демократія. Актуальними для автора також є ідеї Е. Фромма про бюрократичний індустріалізм, де людина позбавлена свободи вільного мислення.

Аналіз соціокультурних та екзистенціальних вимірів самотності сучасної людини зумовив звернення до запропонованої Н. Хамітовим методології буденного, граничного та метаграничного вимірів буття людини й розробка проблеми самотності у цих вимірах на прикладах конкретних історичних постатей.

Наукова новизна одержаних результатів. На основі доробку вітчизняних та зарубіжних авторів вперше у вітчизняній філософській антропології здійснено комплексний аналіз соціокультурних та екзистенціальних вимірів самотності сучасної людини. Автор визначив і наголосив, що причиною самотності сучасної людини є добровільне залучення у соціальні мережі, що грають роль паноптикуму, втеча від свободи, панування нової моралі, що уможливорює скасування інтелектуалів, не згодних з суспільною думкою, перетворення екзамену на метод відсіювання «неблагонадійних осіб», що призводить до створення нових ієрархій самітників. Окремо автор працює над феноменом героїзації злочинців в сучасному світі, в тому числі злочинців воєнних, більшість з яких відрізняються тотальною самотністю. Автор здійснив спробу виявити причини цього феномену та його вплив на свідомість сучасної людини. Визначено актуальні проблемні аспекти самотності сучасної людини та чинники їх поглиблення, а також можливі варіанти перетворення деструктивних аспектів самотності на конструктивні.

У процесі дослідження отримано результати, які характеризуються науковою новизною і виносяться на захист.

Вперше в сучасній вітчизняній філософії:

- встановлено, що самотність сучасної людини в її соціокультурних та екзистенціальних вимірах виникає з дії на сучасну людину соціальних мереж, основних аспектів влади за М. Фуко – нагляду та покарання, а також засилля симулякрів та симуляції за Ж. Бодріаром, а також дії бюрократичного індустріалізму, описаного Е. Фроммом;

- доведено, що самотність сучасної людини в соціокультурних та екзистенціальних вимірах можна визначити не лише як деструктивний аспект людського буття, а й як конструктивний, де відбувається усамотнення особистості з ціллю самоосягнення та творчості за ідеями метантропології Н. Хамітова;

- з'ясовано, що самотність сучасної людини нав'язується через суспільство споживання та проаналізовано феномен героїзації злочинців - самітників.

Дістали подальшого розвитку такі положення:

- доведено, що в контексті концепту говернментальності М. Фуко, а точніше ідеї про екзамен як метод створення нових ієрархій самітників, екзамен в сучасній освіті виступає не стільки засобом перевірки знань, як засобом відсіювання неугодних, що практикується як в тоталітарних суспільствах, так і в тих, де начебто перемогла демократія;

- встановлено, що вагомою причиною самотності сучасної людини є «культура скасування», яка розповсюджується на інтелектуалів, які вимушені на конфронтації з натовпом.

- розкрито, що сучасна людина перебуває під владою трендів, які нав'язуються владою; на цій основі доведено, що самотність сучасної людини є нав'язною владою з ціллю позбавити людину певних свобод через нав'язування вигідних владі моделей поведінки та норм моралі;

Уточнено, що:

- в сучасному світі панує нова етика, яка з точки зору А. Бадью та М. Фуко є фактично новою релігією, але релігією деструктивною, що здатна привести сучасну людину до самотності, бо нові етичні норми здатні маніпулювати суспільною думкою та позбавили сучасну людину від загальноприйнятих норм поведінки в суспільстві;

- актуальним парадоксом сучасного суспільства є героїзація воєнних злочинців. В роботі автор наводить приклади відомих вчених і письменників, які здатні своїми творами романтизувати злочин та спровокувати людину на його виправдовування через засади нової етики. Парадоксальними є також біографії героїзованих воєнних злочинців, більшість яких вважаються впливовими особистостями у світовій культурі та думці, але при цьому вони є самітниками і вивчення та цитування їх творів може бути аморальним.

Теоретичне і практичне значення дисертаційного дослідження полягає в усвідомленні значення вивчення соціокультурних та екзистенційних вимірів самотності сучасної людини. Теоретичні узагальнення і висновки автора можуть бути використані при викладанні навчальних курсів філософії, філософської антропології. Матеріали дисертації, методологічні підходи можуть служити основою подальших розробок у сферах філософії права, філософської антропології та історії філософії. Результати дисертаційного дослідження можуть бути використані для створення спецкурсів з філософської антропології та етики.

Дисертаційне дослідження здійснене відповідно до тематичного плану науково-дослідної роботи кафедри соціальної філософії, філософії освіти та освітньої політики Соціально-гуманітарного факультету Українського державного університету імені Михайла Драгоманова.

Тема дисертації затверджена Вченою радою Українського державного університету імені Михайла Драгоманова, протокол № 4 від 30.03.2023 р., спеціальність 033 Філософія.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційне дослідження є самостійною й завершеною науковою працею.

Апробація результатів дослідження. Автор брав участь у міжнародній конференції організованою школою філософської антропології як метаантропології з доповіддю на тему: «Ідея вічного миру як вищого прояву гуманізму: від критичної філософії Канта до психоаналізу та метаантропології». (2023) Робота вийшла до збірки «Проблема гуманізму в умовах війни та миру: методології осмислення та практики людяності. Збірник наукових праць за редакцією Н. Хамітов та С. Крилової» (с. 169-173).

Автор брав участь у звітно-науковій конференції студентів та аспірантів Українського державного університету ім. Михайла Драгоманова (Київ, 2023) з доповіддю «Самотність особистості граничного буття в сучасній культурі».

Автор провів 5 лекцій на теми «Героїзація злочинців» та «Соціальні мережі – новий паноптикум XXI ст» в Донецькому університеті внутрішніх справ у м. Кропивницький під керівництвом доктора філософських наук, професора Кононенко Т.В. (2025 р.).

Публікації. Основні ідеї та результати дисертаційного дослідження викладені у 4 публікаціях, 3 з яких видано у фахових наукових виданнях категорії «Б»:

1. Ільїн І.Ю. Героїзація злочинців: філософсько-антропологічні аспекти. Культурологічний альманах Українського державного університету ім. Михайла Драгоманова. Філософія. 2024. Вип. 3. с. 219-227.

DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.3.25>

2. Ільїн І.Ю. Соціальні мережі як новий «Паноптикум»: в'язниця самотніх. Актуальні проблеми філософії та соціології. 2025. Вип 5. с. 38-46.

DOI <https://doi.org/10.32782/apfs.v053.2025.6>

3. Ільїн І.Ю. Самотність в романі Александра Троккі «Молодий Адам»: феноменологічні та психоаналітичні виміри. Вісник гуманітарних наук. 2025. Вип 13. Філософія.

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.17781850>

та 1 – у закордонному фаховому виданні:

1. Ilyin I. Heroization of war criminals: socio-cultural and anthropological dimensions. KELM (Knowledge Education Law Management). № 4 (72). 2025. p. 61-68.

DOI <https://doi.org/10.51647/kelm.2025.4.10>

Структура роботи спрямована насамперед на досягнення сформульованої мети та завдань дослідження. Дисертація складається із вступу, трьох розділів, висновків та списку літератури. Обсяг основного тексту дисертації складає 179 сторінок, список використаних джерел містить 203 одиниці та складає 16 сторінок.

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Концепції самотності в історії філософії та в сучасному соціокультурному та антропологічному дискурсі

Мислителі всіх часів починаючи з Аристотеля, Платона, Марка Аврелія і до сучасних мислителів звертали увагу на такий феномен, як самотність людини. Можна стверджувати, що цьому феномену вже багато тисяч років і самотність переслідує людину ще з часів виникнення роду Homo Sapiens.

Ми знаходимо роздуми про людську самотність майже у всіх філософських трактатах ще з давніх давен, коли філософи почали нотувати свої думки на папері. Перед тим, як дослідити та визначити, що є основними причинами самотності саме сучасної людини і чи є з неї вихід, чи ми можемо надати самотності тільки негативні конотації, треба дослідити ставлення до феномену самотності мислителів попередніх часів.

Звернемо увагу, що більшість мислителів від давнини до сьогодення обирали самотність, а точніше усамітнення для творчої наснаги та методу позбутися творчої кризи. Мислитель Е. Сьоран написав влучний афоризм: «Літопис ідей – це літопис злопам'яті самітників». [55, с.20]. Румунський філософ, будучи циніком та скептиком, надав самотності тільки негативного сенсу, а ми спробуємо довести в нашому дослідженні, що самотність несе в собі й позитивні конотації і конструктивні аспекти.

Нашою задачею не є перерахування та систематичний опис абсолютно всіх ідей в історії філософії щодо самотності. Ми оберемо та опишемо ті роздуми та ідеї, які, нашу думку, є актуальними для сучасної людини.

У діалозі «Бенкет» Платон розповідає про один зі філософських діалогів Сократа з Арістофаном, де обидва філософа вшановуючи Ероса, згадують давню легенду, коли існували три роди людей. Існували чоловіки,

жінки та андрогіни. Арістофан в діалозі описує їх так: «Кажемо андрогіни й бачимо, що назва ця поєднує в собі обидва роди – (андр- вказує на чоловічий, гін- на жіночий). Люди мали тоді круглясту форму - спина й боки сходилися в коло, рук мали по чотири кожний і ніг стільки ж, як і рук; на круглій шиї мали по два, цілком однакові обличчя; обидва дивилися в протилежні боки з одної голови; вух було по чотири, соромітних членів - два, і всього іншого було так само, як легко можна собі додумати, (щоб уявити первісну їхню подобу)» [45, с. 38-39]. Андрогіни були не простим людським родом. Це були могутні істоти, які прагнули досягнути рівня богів. Згідно з легендою, боги почали радитися на чолі з Зевом, що зробити з андрогінами.

Зевс вирішив розрізати андрогінів навпіл, тим самим позбавивши їх сили і попросив Аполлона повернути андрогінам вигляд людей. Там з'явилися нові чоловіки та жінки. Арістофан каже про це: «Кожен-бо з нас є символом людини, розділеної на дві камбалоподібні частини - з однієї дві» [45, с. 39]. Ерос же намагався поєднати ці дві половини та повернути андрогінам цілісність. Це бажання цілісності і є онтологічною основою життя за Платоном. Людина (в тому числі і сучасна) намагається позбавитися самотності через почуття любові, єдності з Іншим та співтворчості.

Арістофан також влучно каже у «Бенкеті»: «Отож, відтоді взаємна любов всаджена в природу людей. Зводячи їх разом у первісну природу, Ерос намагається зробити з двох одне і зцілити людську природу» [45, с. 41]. За Платоном любов є ознакою цілісності людського існування, а самотність – перепорою на шляху до цієї цілісності. Любов є позбавленням від самотності, але любов не тільки еротична, але й духовна, проявлена у бажанні знайти духовно близьку людину. Арістофан каже: «Але я кажу, загалом, про всіх чоловіків і жінок, тому що лише в такий спосіб - у досконалій любові - якби кожен з нас зумів знайти свою половину, щоб повернутися до первісної природи, наш рід став би щасливим» [45, с. 45].

Пошук своєї іншої половини за Платоном і є способом подолання самотності, а також засобом знайти любов та сенс життя.

Марк Аврелій в своїх філософських медитаціях «Наодинці з собою» зауважив, що вони (тобто філософи) постійно шукають усамітнення. Марк Аврелій казав, що людині не потрібне поєднання з природою, бо саме у лісах, горах, у морі усамітнення шукають від нецтва. Найкраще усамітнення – це наодинці з собою, усередині себе, у власній душі.

Марк Аврелій вірив, що часте усамітнення у собі оновлює людину, позбавляє її від роздратування, до якого ми часто повертаємося. Усамітнення очищує наші душі. Саме в усамітненні людина починає розуміти, що «істоти народження одна задля одної, що терплячість – частина праведності; що не з власної волі люди хиблять; і те, скільки з них, вже відворогувавши, відпідозрювавши, відненавидівши, відвоювавши своє, - витягнуло ноги й обернулося в попіл» [2, с. 41].

Відмітимо, що для Марка Аврелія, як представника філософії стоїцизму важливим був культ смерті, точніше розуміння її невідворотності, що й робить філософа вільним та недосяжним для матеріального світу. Марк Аврелій вважав, що наша думка, яка змогла осягнути себе та зрозуміти, чого варта, вже не буде в'язатися не з рівним, ні з нерівним духом. Кожна наша думка унікальна в своїй осяжності, тому кожен мислячий філософ є абсолютно вільним, а з цим і самотнім. Аврелій влучно казав, якщо обставини хочуть тебе знов розхвилювати, то найкращий шлях позбутися розхвилювань – це знову залишитися наодинці з собою. Це єдиний шлях повернення до гармонії, найшвидшого її опанування.

Цікаво, що обставини він називає «так звані обставини», бо ніхто інший, як людина відповідальна за створення обставин і є їх основним керівником, тому те що є важливими «так званими обставинами» для однієї мислячої людини, не може бути впливовими обставинами для іншої [2, с.59]. Аврелій у цьому випадку каже, часто цитуючи Сенеку: «Розум-

урядник знає, як він сам налаштований, і що чининить, і з якою матерією» [2, с.58]. Найкращим захистом від будь-яких хвилювань Аврелій вважав «не уподібнення», принцип, який висвітлював ще Сенека в «Моральних листах до Луцилія». Філософ повинен пам'ятати, що все, що коїться – це лише частка цілого, за яким стоїть Урядник, тобто божественне, яке треба шанувати та менше хвилюватися, дбати тільки про те, що «врешті рещт в землю обернутись» [2, с.58].

Важливо зазначити, що Аврелій казав у X книзі свого філософського трактату, що людина залишається самотньою навіть по смерті. Він пише: «Нема такого щасливця, щоб у смертну годину над ним не стояли й ті, хто радієме його лихові» [2, с.101]. Римський імператор натякав, що у філософа доля самітника, бо по смерті оточення часто радіє, що позбулося «цього виховника», який не заважав, але тишком засуджував [2, с.101]. Навіть ті, кого філософ вважає спільники бажають, щоб він скоріше відійшов, бо «сподіваються від того полегші» [2, с.101].

Актуальним буде дослідити літературний пам'ятник Тибету «Бардо Тхедол», або «Тібетської книги мертвих», як переклав її назву з мови Тибету У.І. Еванс-Венц. Книга дає нам розуміння феномену самотності з точки буддистів Тибету, де склалося своєрідне та унікальне ставлення до смерті, як переходу в інші виміри буття з подальшою реінкарнацією. Задача «Бардо Тхедол» - допомогти душі небіжчика подолати шлях потойбічним світом. Цікаво, що книгу повинен читати над тілом небіжчика родич, або монах. Це фактично останній в житті людини акт співтворчості, де священний текст допомагає їй пройти випробування потойбіччя, а потім втілитися наново.

З токи зору буддистів Тибету за наше життя відповідає карма, яка буде спотерігати за душею небіжка постійно після смерті. Сам небіжчик залишається на самоті. В «Бардо Тхедол» сказано: «Твоє тіло – духовне тіло, воно не може померти, навіть якщо його обезголовити, або четвертувати. Природа твого тіла – порожнеча, тобі нічого боятися. Боги

Смерті – твої власні видіння. Твоє тіло бажань – це тіло схильностей, воно порожнє. Порожнеча не може завдати шкоду порожнечі. Неякісне не може завдати шкоду неякісному» [56, с. 139].

«Бардо Тхедол» дає нам розуміння ідей буддизму: людина є самотньою апріорно і весь наш шлях є кармою, а всі переживання – це її (карми) видіння, які виникають через силу нашого мислення. Насправді всі наші бажання є порожнечею.

Багато вдалих зауважень про самотність зробив пізніше Франческо Петрарка в своєму трактаті «Усамітнене життя». Петрарка зауважив, що ще в юності важливо визначити, який шлях тиобираєш – міського жителя, чи самітника. Вважаючи себе освіченим самітником, про що він говорить в 4 частині свого трактату, Петрарка каже, що це не робить його зарозумілим, а навпаки приносить насолоду й «змогу ладнати з самотою» [47, с. 49].

Автор сучасного українського перекладу трактату Петрарки Б. Завідняк зауважує, що пристойність змушує Петрарку говорити про свою освіченість скромно, бо насправді той належав до найінтелектуальніших і найосвітченіших людей своєї епохи, отримавши диплом професора поетичних наук та історії на Капітолії в 1341 році [47, с. 49]. Петрарка пише, що саме самота дала йому можливість опанувати науки без «балакучих учителів».

Цікаво, що під «балакучими учителями» Петрарка має на увазі «представників схоластичної вченості, «діалектиків». В своєму трактаті-сповіді «Моя таємниця» він пише: «Хай би ваше безумство шкодило вам самим, але ж воно так часто калічить розум благородної молоді!». Вони виснажують свій розум «безглуздими, нічого не вартими вивертками». Так як схоластика, та її представники були одними з провідних вчителів часів Петрарки, то можна зробити висновки, що італійський поет бажав усамітнення від їх неоднозначних вчень та філософії, які були тоді розповсюджені, з метою викласти власні незалежні філософування.

Петрарка доповнює, що саме усамітнене життя викликане в ньому самою природою, він не бажає «наслідувати чиєсь життя». Він пише, що усамітнене життя не тільки спокійніше, але й «безпечніше і піднесеніше» [47, с. 50].

Також Ф. Петрарка каже, що самітнику легше займатися творчістю навідміну від жителя міста. Тут ми бачимо, що Петрарка виступає за життя за межами великих міст, особливо для тих, хто планує займатися творчістю. Він пише, що для таких людей (творчих, інтелектуалів) «ні день, ані ніч не стають занадто довгими: часто вони навіть коротше, ніж йому (творчій людині) хотілося б» [47, с. 94].

Петрарка каже, що для творчої людини дуже важливо перебувати вільним у будь-який час дня, коли виникає потуга до творчості. Петрарка тут зауважив: «Однак така людина не вміє й ніч приєднати до дня, і день до ночі, а якщо треба, поєднати одне з другим і виконати задумане в будь-який час доби, щоб відпущений їй час, який неможливо не підігнати, нії стримати, не сплив намарно» [47, с. 95]. Подібні твердження актуальні і для сучасної людини, бо життя в великому місті часто заважає чистій творчості. З цього виходить, що сучасна творча людина повинна розуміти, що потенціно вона має ставати самітником під час творчої праці, бо життя в великому місті не завжди підлаштовано під бажання творити.

Актуальним буде звернути нашу увагу на ставлення до самотності японських самураїв, які слідували кодексу бусідо. У книзі «Будосьосинсю» Ю. Адойдзі застерігає «чоловіка низького рангу», що той не має права бажати мати родину, бо це буде заважати йому (самураю) виконувати свої обов'язки та самозростати. Ю. Адойдзі пише: «Тоді дев'ять чоловіків із десяти (після того як вони спустошили свій гаманець на утримання дружини, дітей та прислуги) не зрозуміють, що ці труднощі виникли через їх егоїстичне бажання мати непотрібну дружину і дітей, а натомість відчуватимуть безглузді образи і невдоволення з приводу того, що їхній володар чомусь їм не співчуває» [15, с. 139-140]. Звернемо увагу, що така

настанова стосувалася тих, хто слідував кодексу бусідо і мав служити своєму володарю. Сучасній людини, яка оточена суспільством споживання та кібернетичним бюрократизмом Е. Фромма також слід зважати, що будь-які стосунки вимагають вкладів капіталу. Однак, це не означає, що сучасна людина не має права мати родину, або друзів, якщо її матеріальні статки не відповідають цьому бажанню. Виходом з такої ситуації буде пошук партнера-співтворця, або друга-співтовця, разом з якими вплив суспільства споживання буде подолано шляхом взаєморозуміння та толерантності, а також співпраці.

Важливим буде описати контраверсійні, проте цікаві спостереження Маркіза де Сада, які той висловив в книзі 1795 року «Філософія в будуарі». Відомо, що де Сад був прихильником лібертинажу і вважав, що без цього вчення про забуття моральних норм старої епохи Франція може повернутися назад до монархії. В книзі автор натякає, що самотність людини нав'язана монархією та релігією, які протягом століть пригнічували справжню сутність людини. Де Сад пише: «Французи, вкотре повторюю: Європа чекає, що ви звільнете її від скипетра й кадила. Зрозумійте: неможливо звільнитися від королівської тиранії, не розбивши водночас пута релігійних забобон» [21, с. 163-164]. Де Сад стверджував, що знаходячись під суворою владою релігії, людина повинна пригнічувати власну індивідуальність, влада унеможлиблює її розвиток та бажання знайти собі партнера.

Де Сад також наголошує: «Ідеї християнської моралі щодо стосунків людини з подібними собі настільки невизначені і повні софістики, що їх неможливо прийняти» [21, с. 178]. Де Сад нагадував, що вже в його час люди ставали об'єктами володіння. Чоловіки та жінки одружувались, щоб заволодіти майном один одного. Також люди ждали влади один над одним, що на думку де Сада було нелегітимним.

Контраверсійною є ідея де Сада, що людина повинна повернутися до засад перших людських спільнот, де панувала природа. «Справжність

людини» була змарнована та «зіпсута внаслідок зиску, егоїзму та любові» [21, с. 189]. Цікаво, що любов для де Сада є таким само контраверсійним, точніше вигаданим церквою та владою поняттям з метою того самого пригнічення природи людини.

Ш. Бодлер у книзі «Паризький сплін» одну главу присвятив «юрбі», де зауважив, що «велелюдність і самотність – то рівні і взаємозамінні поняття для діяльних і плідних поетів» [с. 45]. Бодлер казав, що «насолада від натовпу» дана не кожному і треба мати особливий хист до взаємодії з людьми, бути готовим до перевдягань та мати пристрасть до подорожей [7, с. 45]. Бодлер вважав, що натовп дає самотньому відчуття спільності з усім всесвітом і перебуваючи у натовпі поет (творча людина) може перетворитися на будь-кого з людей. Найкращий спосіб позбутися самотності – це перебувати в юрбі.

Як і де Сад, Бодлер вважав, що «любов – це щось дуже мале, дуже обмежене і слабе порівняно з цією несказаною оргією, священною проституцією душі, яка подібно до поезії та добродійності, віддається всьому незвіданному, будь-якому незнайомцю, що проходить повз неї» [7, с. 45]. Однак, зауважимо, що існує також і самотність у натовпі, тому спосіб позбуття її (самотності), описаний Ш. Бодлером підійде лише творчим особистостям, які перебувають на граничному рівні буття (рівень людського буття описаний Н. Хамітовим, про який ми поговоримо далі), мають здатність до творчості та усамотнення.

Актуальними є ідеї Х. Ортеги-І-Гассета в його есеї «Бунт мас» («Повстання мас»), де філософ говорить про наближення масової людини. Інтелектуал вже не може знаходити шляхи до саморозвитку знаходячись у юрбі, які все роблять за шаблоном. Пізніше Ж. Бодріяр буде називає подібне обміном символами, бо символ, як і шаблон, є лише загальноприйнятою нормою під час руху мас. Х. Ортега-І-Гассет пише: «Отак проста кількість - юрба - перетворюється в якісне визначення: це якісна однорідність, це суспільна безформність, це людина, що не

відрізняється від інших, а являється повторенням загального типу» [43, с. 17]. У цей юрбі людей «загального типу» позбавлених певної ідентичності, сучасній інтелектуальній людині важко знаходити порозуміння з оточуючими та партнерів для співтворчості.

Також Х. Ортега-І-Гассет каже про появу гіпердемократії, де юрбі дозволяють вирішувати за інтелектуальні меншини суспільні та політичні питання. Ортега-І-Гассет помітив: «Сьогодні ми свідки тріумфу гіпердемократії, в якій маса діє безпосередньо без закону, з допомогою матеріального тиску, накидаючи свої прагнення й смаки» [43, с. 20]. Всі, хто намагається виступати проти думки мас, яка на думку ще Г. Лебона не відрізняється відповідним інтелектуальним рівнем, можуть бути скасованими в цьому суспільстві, ставши жертвами «культури скасування» (cancel culture). Отже самотність у такій системі сучасній людині гарантована. Часто така самотність переходить у відчуження.

Х. Ортега-І-Гассет влучно пише: «Для сьогоднішнього дня характеристично, що простий ум, знаючи, що він простий, осмілюється проголошувати своє право на простацтво і, де хоче, накидає його. У Північній Америці кажуть: бути відмінним - це бути непристойним. Маса розчавлює під собою все, що відмінне, незвичайне, індивідуальне, кваліфіковане й добірне. Хто не схожий на всіх, хто не думає як усі, ризикує, що його усунуть» [43, с. 21]. Інтелектуал вже не може не ризикувати, коли займається творчістю. Представник маси, на думку Ортеги-І-Гассета, в наш час займається читанням не для того, щоб дізнатися нове, а критикувати інтелектуала, навішуючи на нього ярлики та свої примітивні думки [43, с. 20-21].

Актуальними є дослідження людського буття та ідеї А. Камю, які допоможуть осягнути причини самотності сучасної людини. Для А. Камю, який був екзистенціалістом, а точніше ідеологом абсурду, самотність була відповіддю на марні намагання людини осягнути абсурдність світу, який не може дати сенси. На думку французького екзистенціаліста самотність є

характерною онтологічною рисою кожної сучасної мислячої людини, бо вона (людина) не бачить сенсу буття та займається втечею від свободи (на що наголошував і Е. Фромм). А. Камю влучно пише в книзі «Міф про Сізіфа»: «Але водночас людина абсурду розуміє, що досі вона була пов'язана з постулатом свободи, ілюзією якою вона жила. В певному сенсі це їй вадило. Тією мірою, якою вона уявляла мету свого життя, вона притримувалася вимог досягнення мети і стала рабою своєї свободи» [28, с. 52-53]. Камю оперує таким поняттям як «людина абсурду». Це людина, яка позбавлена свободи в абсурдному світі, де всі її намагання є колесом, дорогою в нікуди. Свобода в абсурдному світі є ілюзією і будь-яке ілюзорне розуміння того, що ти можеш сам творити своє життя і мати вибір приводить до слідування обов'язковим вимогам абсурдного світу.

В абсурдному світі Камю не може бути моралі, бо якщо все є абсурдом, то у людини не може бути почуттів через свої вчинки. Камю пише з цього приводу: «Всяка мораль ґрунтується на переконанні, що вчинок має свої наслідки, що його виправдовують, або перекреслюють. Дух, перейнятий абсурдом, вважає, що ці наслідки слід розглядати спокійно. Він готовий до розплати» [28, с. 61]. В світі, де немає моралі неможливий заклик про те, що «Все дозволено». Навпаки парадокс є в тому, що мораль не потрібна сучасній людині не тому, що вона бажає творити все з власної волі, а тому що у вчинків немає сенсу. Будь-який твір мистецтва немає сенсу, тому людина-творець залишається самотньою у своєму бажанні творити разом з власним витвором.

У книзі «Трактат з історії релігій» М. Еліаде наводить цікаві приклади самітників стародавнього світу. Ними буди представники племен Африки, Австралії, о. Пасхи та багатьох інших. Їхня особливість полягала у відразливому вигляді, психологічній нестабільності, або нестабільній нервовій системі. Саме такі люди в давні часи були не тільки приречені на самотність, але при цьому ставали чаклунами, шаманами, лікарями. Причина цього криється в особливості думки стародавньої людини – все,

що виходить за межі профанного (мирського) може бути сакральним та нести в собі божественні енергії, які мали різні назви у різних давніх народів – мана у Маорі, вакан у індіанців племені Сіу, оренда у племені Ірокезів, окі у Гуронів та земі у народів Антильських островів. Еліаде також стверджує, що все, що було надзвичайним та незвичайним в архаїчних народів було престижним.

Людина зі стигматами (психічною нестабільністю, фізичними вадами) вважалась обранцем, який може підкорювати духів, тварин, наприклад вселитися в орла, або навпаки підкоритися виокремленим їм богами та духам для отримання сили. Еліаде каже: «Видокремлення має позитивні наслідки: воно не лише ізолює, а й підносить. Ось чому потворність і виродливість не лише виокремлюють носіїв цих ознак, а водночас освячують їх» [23, с. 34]. Також Еліаде цитує в доведення цих слів британського антрополога Вільяма Ріда, який стверджував, що в Конго всі карлики та альбіноси стають священниками. В уявленні конголійців люди з такими ознаками мали таємничі сили [23, с.35].

Важливо відмітити, що в стародавні часи самотність була характерною не тільки для людей, але й богів. Загально відомо, що стародавні боги дохристиянського світу мало чим відрізнялися від людей за характером, поведінкою, моральними аспектами та відношення людей до свої ідолів доволі відрізнялося від того, до якого звикли ми – представниками західно-християнської цивілізації. Еліаде наводить приклади вищих богів неба, які створили цю землю, людей та усамітнилися в своїх небесних замках залишивши Землю на піклування своїм заступникам – нижчим богам. Найцікавіші з цих прикладів – це боги африканських культів. Один з найвідоміших – це бог культу йоруба з Невільницького берега Олорун, який відійшов від земних справ після створення світу, залишивши Землю своєму наступнику Обаталі. Люди звертаються до Олоруна тільки у крайньому випадку.

Ще цікавим прикладом є бог жителів Конго Нзаме, чи Нзамбе, який теж відійшов від управлінських справ. Цей бог добрий та справедливий, але саме тому місцеві жителі йому більше не вклоняються [23, с. 67]. Очевидно, що послідовники прадавніх культів поважали тих богів, яких варто боятися, а якщо бог був добрий та не міш принести племені біди, то його культ поступово забувався. Еліаде ще раз вдало підтверджує цю гіпотезу цитатми з Фрезера в своїй книзі наводячи ще один приклад бога племені банту Герере – Ндя'мбі. Аборигени вважають недоречним приносити йому жертви, бо навідміну від їх померлих родичів (овакуру), вони живі і нічого поганого цей бог зробити їм не може [19, с.67].

Подібна картина спостерігалася і у Вачаги, племені банту, що живе біля Кіліманджаро. Їх верховний бог Руві надто величний та серйозний, щоб займатися справами людей і тому вклоняються йому тільки під час посухи, чи голоду. Так само пігмеї мають Нзаме – величного бога, до якого можна звертатися тільки під час посухи коли потрібен дощ.

Видатний мислитель ХХ ст. Е. Фромм бачив в самотності як конструктивні, так і деструктивні елементи. Фромм в книзі «Мистецтво любові» говорить про конструктивну самотність як спосіб творчого усамітнення з ціллю відпрацювання такої важливої навички як концентрація. Фромм стверджував, що живучі у вік індустріалізації та технологій, людина часто не може зосереджуватися на потрібних речах, бо світ навколо змінюється зі швидкістю блискавки. Сучасний світ завповнений гаджетами, швидкостями та постійним споживанням тільки підтверджує ідеї Фромма про те, що сучасній людині стає все складніше приділяти увагу хоббі, близьким, коханим.

Часте усамітнення з ціллю пізнання себе є тією ціллю, якої повинна прагнути сучасна людина, яка хоче навчитися розуміти психологічні стани близьких людей, знаходити причини власної роздратованості, депресивних думок, тривоги чи засмучення. Фромм вважав саме концентрацію однією з найважливіших навичок, що рятує від самотності в

сучасному світі, бо саме вона дає змогу приділяти більше уваги близьким людям. Важливо додати, що в наш вік перемог суспільства споживання людині дійсно не вистачає самодисципліни.

Деструктивною самотністю Фромм вважав ту, яка приводить людину до партнера-ідола, а саму людину робить мазохістом, бо людина, яка здатна врятувати самотню людину становиться для неї ідолем, а саме таке кохання – ідолопоклонством. Відомо, що часто такий тип відносин приводить до тиранії, або до відносин типу бізнесу, бо Фромм стверджував, що людина не може мати Бога за партнера.

Американська авторка, викладачка Чиказького університету Н. Кетрін Хейлз у своїй книзі «Як ми стали постлюдством» висловила цікаві думки про стан людини у сучасному суспільстві. На її думку постлюдина (людина сучасна, яка живе у світі розвинутих сучасних технологій) втрачає фізичне тіло і може бути перенесена на електронний ресурс, тобто оцифрована. Н. Кетрін Хейлз в даному випадку пише: «По-перше концепція (постлюдства) надає постлюдині перевагу інформаційної моделі перед матеріальною реалізацією, і тому на втілення в біологічному субстраті дивляться швидше як на прикрий випадок історії, аніж як на неминучість» [32, с. 22]. Самотність сучасної людини тут обумовлена потенційною образною втратою фізичної оболонки. Люди в сучасному кібернетичному світі є лише електронними копіями позбавленими тіл. Свідомість людини можна буде змінювати на думку Н. Кетрін Хейлз, бо вона (свідомість) є лише похибкою природи.

Н. Кетрін Хейлз влучно додає до попередньої своєї цитати: «По-друге, концепція постлюдини розглядає свідомість, а її в західній традиції вважали основою людської ідентичності ще задовго до того, як Декарт визначив себе як мислячий розум, як епіфеномен, як еволюційний вибрик, що намагається видати себе за картину в цілому, хоча насправді є лише її маленьким епізодом» [32, с. 22]. Робимо парадоксальний висновок, що у зашальній картині постлюдства наша свідомість – це лише чергова

помилка еволюції і на неї (свідомість) можна впливати, змінювати та маніпулювати нею за допомогою технологій. Н. Кетрін Хейлз передбачає, що наша самотність у найближчому майбутньому буде лише посилюватись через перехід нашої дійсності у віртуальний простір. Постлюдина буде лише кодом на екрані комп'ютера.

Н. Кетрін Хейлз дає таке визначення постлюдині, точніше постгуманістичного суб'єкту – «це амальгама, зібрання різнорідних компонентів, матеріально-інформаційна цілісність, чії межі зазнають безперервної будови і перебудови» [32, с. 23]. На її думку сучасна людина є частиною великої комп'ютерної програми, де не може бути суб'єктивності, бо наш мозок, наша свідомість – це лише частини великого загального кіберпростору. У сучасної людини не може бути свободи волі, ані свободи думки. Можна зробити висновок, що самотність для постлюдини також може бути конструктивною, але для цього буде потрібний вихід з віртуальної реальності, що може погіршити умови життя людини. Машини та гаджети стають рівними нам, стають поруч з нами, крадучи наш інтелект та унеможливаючи розвиток.

Український мислитель Л. Ушкалов в книзі «Що таке українська література», а саме в уроці 45, який він назвав «Адам у райському саду. Есей про самотність» згадує Г. Сковороду, бо ніхто з українських письменників не розумів її (самотність) глибше за нього. Г. Сковорода розумів самотність, як щось божественне, «щось таке, що дозволяє людині піднятися на життєйською суєтою, а може, навіть над самим собою» [58, с.330].

Слід зауважити, що Сковорода, будучи людиною метаграницного буття, приймав власну самотність, як дещо природне для творчої людини, бо для людини буття метаграницного самотність є природним бажання усамітнитися для здобуття творчої наснаги, що характерно для багатьох митців, філософів та пророків. Л. Ушкалов підтверджує це цитатою з Арістотеля, якою користувався сам Сковорода: «Самотня людина – або

дикий звір, або Бог» [58, с.331]. Ушкалов дає цікавий коментар з цього приводу, кажучи, що для звичайних людей самотність – це смерть, але для дурних, або мудреців самотність є насолодою.

Також Л. Ушкалов додає, що світ не можна перетворювати на фантазійні міражі, натомість світ – це «чуття безміру людського духу», а це чуття дає самотність. З точки зору психології, за думкою Ушкалова, самотність може бути прихованим нарцисизмом, коли людина намагається задекларувати власну значущість на інфантильному рівні.

1.2. Визначення основних понять дослідження та обґрунтування методології

Ключем до висвітлення проблеми самотності сучасної людини можна вважати роботи, концепти та ідеї таких мислителів як Е. Фромм з його гуманістичним психоаналізом, М. Фуко з його концептом влади, ідеї нагляду, Ж. Бодріяра та його симулякри і суспільство споживання, а також філософську антропологію як метаантропологію сучасного українського філософа Н.В. Хамітова. У даному розділі ідеї кожного з перелічених мислителів будуть висвітлені та проаналізовані. Також планується висвітлення декілька основних понять, якими ми будемо користуватися під час нашої розвідки.

Пропонуємо поступово визначити та описати основні терміни, якими ми плануємо користуватися. Основним терміном дослідження є самотність. Важливим буде знайти значення цього слова в різних європейських мовах, щоб глибше зрозуміти тлумачення та розуміння цього слова в різних країнах та культурах.

Словник Н.В. Хамітова та С.А. Крилової «Людина і культура» дає наступне визначення самотності – екзистенціальна ситуація і стан (екзистенціал) людського буття, у межах якої відбувається зовнішнє чи внутрішнє відокремлення людей [70, с. 190].

Також в українській мові виділяються ще стани усамотнення та усамітнення, які підкреслюють різне розуміння самотності, чого часто немає в європейських мовах.

Усамітнення – це екзистенціал (екзистенціальна ситуація і стан), що описує відокремлення від інших на основі свавільного чи афективного рішення. Також Н.В. Хамітов визначає, що усамітнення є нетривким станом і не передбачає спрямованості на поглиблення особистості та досягнення у творчості [70, с. 224]. Наголосимо, що усамітнення є більше деструктивним станом і може привести людини до тотальної самотності, подальшому невмінню комунікувати у соціумі та будувати будь-які види стосунків.

Окремно Н.В. Хамітов виділяє усамотнення – це вже вільно обрана самотність, коли людина віддаляється від усіх маючи власне творче завдання, а потім повертається до світу людей оновленою. Тут можна пригадати пророків світових релігій, українського філософа Г.С. Сковороду, життя святих та ін. Також Н.В. Хамітов висловив цікаву думку, що усамотнення з метою творчості допомагає створювати артефакти світової культури [70, с. 224].

В англійській мові є декілька слів, які означають самотність. Цікавим словом тут буде «singleness», що може означати «самотність», але разом з тим це означає і «унікальність», «цілеспрямованість» та «неповторність». Таке слово в англійській мові має, в першу чергу, конструктивне значення та може означати ту самотність, яка приносить людині винагороду від своєї «єдиності», як це можна було перекласти («single» в англійській мові означає «єдиний»). Це та унікальність, яка надається талантом, геніальністю, духовністю та душевністю.

Наступне слово, яке використовується в англійській мові є «solitude», що означає не тільки «самотність», але й «усамітнення» та «самість». Саме цим словом часто користувався Байрон у своєму творі про Чайльд Гарольда:

But midst the crowd, the hurry, the shock of men,
 To hear, to see, to feel and to possess,
 And roam alone, the world's tired denizen,
 With none who bless us, none whom we can bless;
 Minions of splendour shrinking from distress!
 None that, with kindred consciousness endued,
 If we were not, would seem to smile the less
 Of all the flattered, followed, sought and sued;
 This is to be alone; this, this is solitude!

В цьому уривку ми бачимо, що «solitude» означає саме «усамітнення», закритість героя від всього, що коїться у світі, від засудження іншими та втечу від переслідування. Саме в цьому випадку герой хоче побути наодинці, щоб зайнятися міркуванням та філософуванням, тому solitude цілком можна перекладати словом «усамотнення», введеним в дискурс Н.В. Хамітовим.

Наступне слово, яке ми знаходимо в англійській мові – це «privacy» і воно також буде означати «самотінсть», але ще й «приватність». Це саме та «приватність», яка несе людині спокій та можливість самовдосконалення, роботи над собою. Це також можна порівняти з «усамітненням» або «усамотненням» в залежності від контексту.

Цікаво, що англійці використовують ще слово «friendlessness», що буквально можна перекласти як «недружелюбність», або «той/та, що не бажає мати друзів». В цьому випадку це слово трактується в деструктивному аспекті, коли людина бажає буквального усамітнення з ціллю віддалитися від інших, а також в конструктивному (як усамотнення), бо використовується в літературі у значенні «усамітнитися з метою самовдосконалення».

Найчастіше в англійських словниках трапляється слово «loneliness» (будь-який тлумачний словник англійської мови дасть більше тисячі прикладів речень з використанням цього слова), яке і означає буквально

«самотність» у її деструктивному ключі – віддалення, відчуження, ізолюваність.

У французській мові основним словом з нейтральним значенням, що означає «самотність» є «solitude», що є запозиченим англійцями, а також еквівалентом англійського «loneliness». «Solitude» може означати добровільну самотність, або те саме «усамотнення» з ціллю роботи над собою чи самовдосконалення.

Наступне французьке слово «isolement» означає саме «відчуження», «відстороненість» і може носити негативний відтінок, означаючи «примусову самотність».

Коли французи говорять про людину, яка обрала шлях самотності, чи любить перебувати на самоті, то вони вживають слово «solitaire». Також у сучасній французській мові з'явилося словосполучення «Vie en solo», яке означає модну сьогодні тенденцію «жити соло», тобто обрати свідомо шлях самітника і не мати родини.

Як бачимо, саме українська мова (як і більшість слов'янських мов) мають більшу палітру для вираження стану самотності за допомогою одиниці мови. В українській мові ми маємо певну кількість слів, які відібражають негативні конотації самотності. Навідміну від української, англійська, французька, німецька мови мають слова, які відібражають більш розмиті стани самотності, вгадати які можна за контекстом, або ситуацією.

Також в нашому дослідженні ми маємо справу з сучасністю, бо досліджуємо феномен самотності саме сучасної людини, одже запропонуємо наше розуміння та визначення того періоду часу, який ми вважаємо саме сучасністю.

Цікаву відповідь на питання «Що таке сучасність?», або «Що означає «Бути сучасним?» дає нам Д. Агамбен в своєму однойменному есеї 2008 року. Д. Агамбен чітко каже: «Contemporariness is, then, single relationship with one's own time, which adheres to it and, at the same time, keeps

a distance from it. More precisely, it that relationship with time the adheres to it through a disjunction and anachronism» [74, p. 41]. Бачимо, що сучасною є та людина, яка одночасно приймає той час, в якому живе, але й тримає від нього дистанцію, бо іде з ним всупереч. За такими ознаками, на думку Д. Агамбена, можна визначити сучасну людину. Для сучасної людини характерний анахронізм, бо Д. Агамбен також підкреслює, що людина, яка ідеально «співпадає» з епохою, яка прив'язана до неї, не може бути людиною сучасною, бо не здатна бачити її (свою епоху) такою, якою вона є; вона не здатна сконцентрувати на ній свій погляд [74, p. 41].

Д. Агамбен пропонує тут нам певний філософський парадокс, називаючи сучасною людиною таку, яка від цієї сучасності дистанціюється одночасно у ній (сучасності) перебуваючи, тобто є самітником. Тому важливо вказати, що потрібно розглядати поняття «сучасності» з точки зору філософії та з точки зору хронології (історичної точки, з якої починається сучасність).

Пропонуємо вважати відправною точкою сучасності – 6 серпня 1945 року, коли пройшла перша детонація атомної бомби. На нашу думку, саме ця подія є переломною в сучасній історії людства. Винайдення ядерної зброї змінило світовий порядок та завершило перерозподіл впливу між країнами, що запустило перегони озброєнь, нові виклики перед суспільством споживання та новий етап розвитку бюрократичного індустріалізму, про які ми поговоримо трошки далі. Підтверджуючи нашу думку, процитуємо книгу «Американський Прометей» про життя Р. Оппенгеймера, а саме главу «The impact of the gadget on civilization»: «For some time now, Bohr and Oppenheimer himself had talked about how the gadget was going to change the world. The scientists knew that the gadget was going to force a redefinition of the whole notion of national sovereignty» [97, p. 300]. Тобто самі батьки атомної бомби розуміли той вплив, який зробить їх винахід фактично перевернувши історію людства.

Тепер ми послідовно опишемо вчення та ідеї філософів, які будуть використані в нашому дослідженні у якості основного ключа для осягнення причин деструктивної самотності сучасної людини, а також можливостей виходу з неї, або набуття конструктивної самотності (усамотнення).

Великий внесок у розкриття причин самотності сучасної людини зробив німецький, а потім американський мислитель Е. Фромм, який у своїй праці «Мати або бути» зробив певний список, де намагався вивести риси нової людини. Цікаво, що Фромм бачить нову людину як таку, що «готова відмовитись від усіх форм володіння, заради того, щоб повноцінно бути» [64, с. 247-250]. Мислитель бачить нову людину як таку, що здатна відмовитися від володіння, перестати бути рабом власного майна, жити в солідарності, мирі та любові з іншими.

Якщо пройтися далі пунктами цього списку, то бачимо, що Фромм наголошує, що зовні події та постаті не можуть наповнити сучасну людину, вона має усвідомлювати, що існують поняття мертві, такі як речі та влада (тут вже починаються перетини з концептом М. Фуко), а є речі священні – це знання, любов та повага. Фромм влучно зауважив, що треба позбавлятися зайвого ідолопоклонства та ілюзій, бо любов до речей та визнання інших, як мети власного існування – це вже є ілюзія, у якій існує сучасний світ (тут можна провести паралель з симулякрами Ж. Бодріяра, про які ми поговоримо далі в цьому розділі). Найвищий розвиток людини Фромм бачить у саморозвитку та розвитку інших.

Німецько-американський філософ ще говорить про здатність сучасної людини відрізнити добро від зла, проводячи фактично паралель з Біблією і фактично називаючи сучасно людину Новим Адамом, чи Євою. Злом Фромм вважає нездатність до саморозвитку. Цікаво відмітити, що окремо в цьому списку Фромм відмічає свободу, як «можливість бути собою, але не клубком пожадань, а тонко збалансованою структурою, яка щомиті опиняється перед вибором: зростання, або занепад, життя або

смерть» [64, с. 249]. Сучасна людина повинна насолоджуватися повнотою життя та її свободою. Але далі цікаво підкреслити висновок Фромма, що сучасні люди живуть у кібернетичному та бюрократичному індустріалізмі (чи його «капіталістичній», чи «соціалістичній» версії), звідки і випливає самотність сучасної людини, а саме тієї, яка бажає свободи від товарів сучасного ринку, яких, здається, неможливо позбутися [64, с. 250].

Сучасність фактично є рабом, або заложником індустріального виробництва, яке тільки зростає, стає кожного дня більше. Про це ми ще поговоримо далі в цьому розділі, коли будемо розглядати роботи та ідеї Ж. Бодріяра, який часто вживав термін «суспільство споживання». Варто зауважити, що будучи гуманістом, Фромм бачить ідеальну картину нового світу, позбавленого ідолопоклонства перед споживанням та самотності. Але чи насправді є можливість зробити колосальний стрибок та подолати те, що Фромм називав індустріальним виробництвом та бюрократією? Поки що рано говорити про подолання самотності та перемоги на системою, нав'язаною суспільством споживання, бо сучасне людство ще не готове на такі радикальні зміни, більшість представників якого балансують на межі між буденним та граничним буттям (ці виміри людського буття Н. Хамітова також будуть проаналізовані далі в цьому розділі).

Актуальним буде приклад героя книги Чака Поланіка «Бійцівський клуб». який бажав радикальних змін у світі, вільному від залежностей, бажання «ходити на роботу, яку ми ненавидимо, щоб купити речі, які нам непотрібні», що стало причиною створення ним самого «Бійцівського клубу», а потім і проекту «Розгром». Сам клуб є таємною організацією, яка працює як варіант альтернативної психотерапії для чоловіків, які залишаються самотніми та поглинуті «бюрократичним соціалізмом» Фромма, або суспільством споживання Бодріяра.

За версією Поланіка у більшості людей, поглинутих «капіталістичним бюрократизмом» є психічні відхилення. Приклад – це

сам головний герой роману, у якого немає ім'я, але є альтер-его Тайлер Дерден, який є фактично допдельгангером головного героя, його тіншовим проявом за Юнгом. Головний герой «Бійцівського клубу» бачить та спілкується з Дерденом, який є фактично ідеологом нової релігії, що залучає все більше людей. Єдиним способом покінчити з механізмом бюрократії, індустріальною системою головний герой та його тінь бачать у фактичному знищенні старого світу.

Звісно, що ми можемо назвати такий варіант абсолютно фашистським, бо герої роману не бачать ніякої загрози у своїх діях, варять динаміт для здійснення свого задуму та мріють про світову пожежу. Переказувати сюжет роману не є задачею цього параграфу, тому пропонуємо завершити на тому, що проєкт «Розгром» не вдався, а головний герой знаходить себе у психіатричній лікарні в кінці роману, де незнайомий йому медбрат (вочевидь член клубу та проєкту) говорить головному герою, що не все ще закінчено [162]. На прикладі цього роману ми бачимо бажання певних мислячих особистостей покінчити з фромівським бюрократичним індустріалізмом (Фромм каже, що можливі його «капіталістичні», чи «соціалістичні» версії, тому ми користуємося всіма цими термінами). Ці особистості бачать його та здатні шукати способи його подолання, але позбавлені гуманізму, вони бачать вихід лише в тероризмі та розповсюдженні фашистських ідей.

Тому дуже актуальними залишаються ідеї Е. Фромма у вирішенні проблеми самотності. Наприклад, повертаючись до книги «Мати або бути», ми бачимо нову модель суспільства, яку бажав продвинути Фромм і читаємо наступне: «Якщо підпорядковувти економічну та політичну сфери суспільства розвитку людей, то модель нового суспільства повинна визначатися вимогою невідчуженої особи орієнтованої на буття» [64, с. 255]. Фромм також вірив, що сучасні уми побачать кризу у суспільстві та мобілізуються, щоб «присвятити себе новій гуманістичній науці про Людину» [64, с. 254].

Тут треба одразу оговорити, що Фромм не мав на увазі комунізм з його лозунгами про диктатуру «пролетаріату» чи владу «інтелектуальних еліт», бо такі підходи, на думку Фромма, є ілюзорними. Тут скоріше потрібні нові проекти, моделі, дослідження та експерименти, які почнуть долати розрив між необхідним та можливим [64, с. 254]. Тут ми бачимо одну з головних ідей Фромма – відділяти необхідні речі та ті, які ми починаємо бажати під тиском суспільства споживання. Навідміну від ідей героїв Ч. Поланіка, ідеї Фромма є довготривалими або довгостроковими, які передбачають довгу підготовку та фактично перелом в мисленні Людини. Герої «Бійцівського клубу» бажають швидких реакцій та результатів, але при цьому їх дії не є гуманними. Учасниками проекту «Розгром» кажуть, що «тепер нам так само легко вбити людини, як вести цей автомобіль» [162]. Гуманізм передбачає довготривалого навчання, без якого неможливі переходи на нові ступені мислення.

Ще в одній своїй книзі «Втеча від свободи», яка є актуальною в даному дослідженні, Е. Фромм пише наступні влучні слова: «Людина - вільна, а це означає, що вона самотня, ізольована, під загрозою з усіх боків» [65, с. 71]. Бачимо, що тут ми маємо справу з парадоксальним висловом, тому спробуємо розшифрувати його значення. До XV-XVI століть, коли відбулися значні економічні та соціальні зрушення, людина отримала можливість стати вільною, мати певні свободи, бо саме Людина стала центром Всесвіту в епоху Ренесансу.

Що робити тим, хто спробував бути вільним, але зрозумів, що свобода означає ізоляцію, відірваність від суспільства, де панують певні економічні, політичні та ідеологічні порядки. Фромм це підтверджує наступною фразою: «Нова свобода немиуче вселяє невпевненість і безсилля, сумніви, самотність і тривогу» [65, с. 71]. Суть полягає в тому, що отримавши свободу, людина автоматично втрачає зв'язки зі спільнотою, до якої належала, де знаходилася в безпеці. Тому знову

актуальною є фраза Поланіка з «Бійцівського клубу»: «Лише той, хто втратив все, отримує свободу» [162].

Фромм знов стверджує, що людині протистоять потужні сили – капітал та ринок [64, с. 71]. Річ у тому, що знаходячись в системі «суспільства споживання», або, як ми вже зазначали «кібернетичного», «бюрократичного індустріалізму» за версією Фромма [64, с. 250], людина часто не здатна відповідати викликам нового суспільства, де змушена через владу ринку займатися лише накопиченням статків та речей, які їй фактично не потрібні. Намагаючись вирватися з полону накопичення продуктів індустріального суспільства, сучасна людина автоматично наражається на самотність, бо виглядає вигнанцем в очах натовпу.

Не можна не згадати дослідження Фромма про період Реформації, коли Лютер стверджував, що саме через самоприниження та визнання власної нікчемності індивід може наблизити себе до Абсолюта, тобто до Бога. Подібними дослідженнями про роль церкви у приниженні гідності та сексуальності людини з метою її подальшого контролю займався і М. Фуко, який навів багато актуальних та шокуючих прикладів в четвертому томі «Історії сексуальності».

Фромм же пише, що «звільнивши людей від влади церкви, Лютер змусив їх підкоритися більш тиранічній владі – владі Бога, який наполягає на повному підпорядкуванні людини й вимагає знищення індивідуального «я» особистості, як головної передумови спасіння душі» [65, с. 88]. Лютер мав теорію, що «чернь» може лише бунтувати, тому відома його прихильність до влади. Реформатор церкви стверджував, що будь-яка влада, навіть зла і погана, краще ніж безладдя та бунт натовпу.

В усьому переліченому є велика небезпека, бо знищення індивідуальності приводить людину до втрати власно самої себе, а всі, хто намагаються виступати проти дій церкви (що відбувається і сьогодні), приречені на самотність та гоніння натовпом. Фромм навіть нассілився зауважити в «Втечі від свободи», що ідеї Лютера є абсолютно

фашистськими (як і ідеї Тайлера Дердена), бо «метою життя (а Лютер пропагував схожі принципи з фашистським) є принесення його в жертву «вищим» силам: вождю, або расовому суспільству» [65, с. 91].

Так само і у вченні ще одного реформатора Кальвіна самознищення та самоприниження є шляхами до Бога. На думку Кальвіна індивід не повинен вважати себе господарем собі самому і все у наших життях відбувається тільки за волею Господа. В цьому випадку небезпекою є втрата власної волі, а всі, хто думають інакше, наражаються на самотність. Фромм зазначає, що навіть така вагома річ, як свобода віросповідання вже в наш час є не новою свободою та перемогою сучасної людини, а посиленням влади церкви, яка стоїть поруч з владою та диктує людині, скільки та повинна заробляти і який вклад робити в капіталістичному суспільстві для підтримки його функціонування [65, с. 110]. Якщо в часи Середньовіччя людина представник середнього класу могла заробляти мало та жити на власному виробництві, то від часів Реформації і до нашого часу, коли ринок та капіталізм розвинулися до неймовірних масштабів, людина, охоплена заздрістю та бажанням «залишатися на плаву» у суспільстві, вимушена заробляти більше, щоб оточувати себе продуктами виробництва. Часто ці продукти нав'язані за допомогою реклами, симулякрів гіперреальності та суспільства споживання, бо представники «вищих верств» населення, які володіють суспільством, є хорошими психологами і здатні визначити методи і прийоми маніпуляції свідомістю мас, про що писав Г. Лебон 125 років тому.

Також Фромм зазначає, що «структура сучасного суспільства впливає на індивідуума двома способами – людина робиться незалежнішою, самодостатнішою та критичнішою і при цьому стає більш самотньою, ізольованою та наляканою» [65, с. 110]. Фромм наголосив, що сучасні люди не мислять діалектично, тому мають проблеми з розумінням того, що сучасні свободи, які їм дарує наче демократичне суспільство є

черговими ілюзіями (або симулякрами), бо незалежність та свобода людини обумовлені відірваністю від суспільства.

Фромм наводить актуальний приклад вільного мислення. Дитина, будучи допитливою з дитинства, втрачає цю можливість, коли потрапляє до школи, де її здатність до пошуку та критичного мислення корегується та нівелюється за допомогою вивчення фактів, які потрібні тому суспільству, де дитина виростає, а також за допомогою екзамену (М. Фуко пише про екзамен, як метод покарання та створення ієрархій в системі освіти, про що ми поговоримо далі в цьому розділі).

Людина фактично знаходиться під контролем влади навіть у суспільствах, де наче перемогла демократія. Насправді, на думку самого Е. Фромма, контроль та ієрархічність влади зберігається в демократичних суспільствах, тільки там влада діє непомітно, за допомогою навіювання. Влада наче дає нам підказки за допомогою реклами у засобах масової інформації, які підтримуються тим самим суспільством споживання. Кожен, хто намагається виступати проти свавілля суспільства споживання та влади, ризикує стати самітником та бути фактично відірваним від суспільства. Почуття самотності (особливо серед сучасних інтелектуалів) підсилює розповсюдження «культури скасування», про яку ми поговоримо далі у цьому розділі та дамо їй визначення.

Ще одним парадоксом, на якому наголошував Фромм є отримання сучасною людиною свободи, але з отриманням цієї свободи людина припинила бачити кордони, бо бажає діяти вільно, але, наголошує Фромм, на щастя не забуває, що не можна порушувати права інших людей. Влада ж при цьому стала анонімною і Фромм пише про неї наступне: «Вона носить безліч масок: здоровий глузд, наука, психічне здоров'я, нормальність, громадська думка» [65, с. 167]. Фромм додає, що сучасна влада користується улесливими підказками. Вона діє як мати, яка говорить дитині, з ким потрібно дружити, або як реклама, яка говорить курцю: «Куріть ці сигарети! Вам сподобається їх аромат» [65, с. 167].

Демократична сучасна влада займається не наказами, як це робить при тоталітаризмі, а навіює нам правильні думки. Бачимо, що свобода, яку подарували нам демократичне суспільство та релігія (в даному випадку протестантизм) тільки підсилює ізольованість та самотність людини.

Фромм дає нам декілька порад, які допоможуть сучасній людині фактично втекти не від свободи, а від самотності. Ці поради ми розглянемо далі у цьому дослідженні.

Продовжуючи говорити про самотність сучасної людини у суспільстві споживання, актуальним буде вказати роботи та ідеї Ж. Бодріяра, які також є ключем до розуміння самотності сучасної людини. Актуальним буде згадати початок науково-фантастичного фільму «Матриця» (1999), де головний герой Нео ховає диск з хакерською програмою у книзі Бодріяра «Симулякри і симуляція». Цікаво, що сам Бодріяр не любив цей фільм, підкреслюючи, що його не зовсім правильно зрозуміли режисери брати Вачовські.

Однак, вплив ідей та концептів Бодріяра є безумовно вагомим для сучасного суспільства, а також розуміння причин самотності людини в ньому. Бодріяр каже про гіперреальність, де все складається з симулякрів, тобто копій справжніх предметів та копій їх копій. Бодріяр пише: «Симулювати - це вдавати, що в тебе є те, чого ти не маєш» [9, с. 8]. Робимо висновок, що сучасна людина лише симулює все навколо себе, а також і саму себе. Прикладом є певна мода на успіх, який сучасна людина часто може лише симулювати в соціальних мережах, які є ще одним симулякром. Ідея соціальних мереж полягала у знищенні самотності та створення такої мережі, де сучасні людини будуть спілкуватися та набиратися нових знань. Насправді, сучасні соціальні мережі більше нагадують той самий паноптикум (про який писав М. Фуко і про який ми поговоримо трошки далі).

Бодріяр зробив декілька вдалих прикладів, називаючи медицину, в тому числі психіатрію та армію фактично прихильниками симуляцій.

Справа в тому, що «істина, референція, об'єктивна причина перестали існувати» [9, с. 8-9] і сучасна медицина симулює лікування, бо визначити об'єктивні причини хвороби дуже важко. Цікаво, що Бодріяр заперечує і психоаналіз, кажучи: «Щодо психоаналізу, то він відсилає симптом органічного порядку до порядку несвідомого: останнє знову вважається «істинним», більш істинним, ніж перше, - але чому симуляція мала б зупинитися перед дверима несвідомого?» [10, с. 8]. Фактично Бодріяр каже, що симулювати почали і медичні терміни, симулюючи не тільки об'єктивну реальність людини, але й маніпулюючи несвідомим.

Важливо підкреслити, що такі маніпуляції симулякрами та симуляціями можуть бути дуже вигідними владі, яка використовує їх для політичних ігор та вплив на маси. Актуальним є приклад, що в наш час всілякими способами, за допомогою ЗМІ та медіа популяризується ідея, що кожному потрібен психолог, або психоаналітик. Так, ми не можемо відкидати той факт, що дійсно деякі люди потребують консультацій у подібних спеціалістів, але коли мова йде про обов'язковість відвідування їх всіма, то тут можна повернутися до ідеї Фромма про навіювання. Дійсно, що накопичуючи інформацію про людей, наприклад в робочому колективі, корпоративний психолог стає носієм певної влади, бо знає секрети своїх колег. Або сама ідея того, що психолог або психоаналітик потрібен кожному, гальмує розвиток індивіда та його бажання вступати в гармонійні, конструктивні відносини, займатися співтворчістю (про це ми поговоримо далі ще аналізуючі актуальні для нашої розвідки роботи Н. Хамітова). Навіюється сама ідея, що якщо людина не відвідує психолога, психоаналітика, а часто сучасні люди не розуміють різниці між поняттями «психіатр», «психолог», «психоаналітик», то така людина здається масі підозрілою і може бути фактично скасована натовпом, бо з нею неможливо налагодити здорові стосунки.

Як ми знаємо, зараз набирає розвитку «культура скасування» (cancel culture). Ось так культуру скасування описує словник «Людина і культура»

українських філософів Н.В. Хамітова та С.А. Крилової: «свідома стратегія й процедура суспільного тиску на людину (зазвичай публічну) за неприйнятні вчинки з точки зору певної субкультури» [70, с. 123]. Автори додають, що метою дій представників культури скасування є приниження своєї жертви, втрата нею репутації, або матеріальні збитки [70, с. 123]. Актуальним буде додати, що культура скасування може нести в собі і конструктивні аспекти, основою яких є воля до справедливості, а от деструктивним аспектом є звичаний ресентимент, який на нашу думку превалує в сучасному суспільстві [70, с. 123]. Небезпека від представників суспільства споживання криється у здатності фактично знищити сучасну людину через банальну заздрість.

Продовжуючи тему з нашим прикладом про популяризацію психологів та психоаналітиків в суспільстві, актуальним буде процитувати Ж. Бодріяра: «Щодо психоаналізу, то він відсилає симптом органічного порядку до порядку несвідомого: останнє знову вважається «істинним», більш істинним, ніж перше, - але чому симуляція мала б зупинитися перед дверима несвідомого?» [9, с. 8]. Ми маємо справу з черговою маніпуляцією масами, коли влада та ЗМІ граються з поняттями, які неможливо пізнати сучасній людині. Такими поняттями тут є несвідоме (про яке ми поговоримо далі) та смерть. Можна зробити черговий парадоксальний висновок, що сучасний світ завдяки роботі влади та цілим системам навіювань перетворюється на секту світового масштабу. Пропонуємо ввести новий термін в наше дослідження – «секта світового масштабу», або «світова секта». Лідерами цієї секти виступає та сама влада, яка користується тим, що натовп (маси) люблять користуватися благозвучними термінами та підпадати під їх (термінів) владу. Натовпу достатньо того, що термін цікаво, багатозначно та магнетично звучить.

Часто зовсім не розуміючи значень певних термінів, або ідей, натовп сліпо слідує за ними та підтримує всілякі намагання влади контролювати його самого. Зі слів Г. Лебона відомо, що натовп (або маса) мають низкі

моральні або інтелектуальні якості. Ось, що пише Лебон в своїй книзі «Психологія натовпу» ще в 1895 році про «душу натовпу»: «Міркування натовпу, попри свою невисоку цінність, також ґрунтуються на асоціаціях, як і міркування вищого гатунку, але вони пов'язані між собою лише удаваною аналогією та послідовністю», а також Лебон одразу додає, що «судження натовпу завжди нав'язані йому і ніколи не бувають результатом всебічного обговорення» [34, с. 80-81]. Книга Лебона є актуальним доповненням до ідей Ж. Бодріара, бо сам натовп, сам того не бажаючи, спроможний поширювати ще більше симулякрів і потім керуватися лише ними, фактично становлячись *homo lozungus* (термін Ф. Фукуями).

Продовжуємо нашу розвідку аналізом ідей Ж. Бодріара щодо впливу на армію. Бодріар приводить як приклад військову психіатрію, яка може допомогти уникнути службі симулянтаві, бо вже не розрізняє, де справжній хворий, а де той, хто симулює хвороби. Симулякри перевершили самі себе, бо здатні утворювати симуляції вищого гатунку і так схожі на оригінал, що навіть офіціна наука не може розпізнати підробку, навіть коли це стосується тієї самої науки, або служби у війську. На думку Бодріара головна небезпека симулякра криється в тому, що він підриває принцип істини [9, с. 10]. Сучасна людини, розум якої не може спримати симулякри науки, культури, телебачення та влади, автоматично починає відчувати себе самотньою, бачити свою відчуженість від натовпу, яким керує симулякр та навіювання про які казав Е. Фромм.

Бодріар влучно пише про сучасну армію: «Сьогодні вона може звільнити зі своїх лав дуже вправного симулянта точнісінько так само, як «істинного» гомосексуаліста, хворого на серце чи божевільного. Навіть військова психологія уникає картезіанської чіткості й вагається проводити різницю між хибним та істинним, між симптомом «виробленим» та автентичним симптомом. «Якщо він так добре вдає божевільного, то це тому, що він таким і є» [9, с. 9]. Подібним чином, через засилля симулякрів, справжнім аналізом припиняють користуватися не тільки у військовій

психіатрії, але й в багатьох інших науках: від фізики, лінгвістики до астрономії та антропології.

Причина в тому, що сьогодні замість справжніх вчених часто діють так звані популяризатори науки, які створюють все нові симулякри. Останніх можна вважати фактично «блогерами від науки», які користуються щойно вигаданими фактами, не підтвердженими офіційною наукою. Їх популярність криється в тому, що масі не потрібні важкі дані, схеми та графіки, термінологія чи методологія (якій присвячена ця частина розвідки). Для оволодіння останніми потрібен вагомий ресурс, бо мова іде про інтелектуальність, здатність до систематичного навчання та оволодіння новими знаннями. Симулякр є легким заміном: він максимально схожий на свій оригінал, легко піддається розумінню та повторенню.

Наступною книгою Ж. Бодріяра, яка стане ключем до висвітлення самотності сучасної людини стане «Символічний обмін та смерть». Як можна зрозуміти з назви книги, філософ знов користується своєю головною ідеєю про симулякри, які служать лише символами реальних об'єктів і сучасні люди обмінюються символами, думаючи, що володіють оригіналами. Також Бодріяр підкреслює маніпуляцію смертю, яка прозростає від влади. Бодріяр влучно пише: «Адже логіка і стратегія виробництва базується саме на оцій крихкості й недовговічності речей, воно живе за рахунок цього.

Економіка стабільної продукції й добротних речей просто немислима: економіка розвивається лише за умови, що вона виділяє із себе загрозу, забруднення, зношеність, безнадію, нав'язливість. Економіка живе тільки відстроченням смерти, котре підтримується за допомогою матеріального виробництва, вона живе відновленням товарного запасу смерти й одночасним заклинанням її через підвищення вимог безпеки - це не що інше, як шантаж і репресія» [8, с. 193].

Бодріяр в своїй книзі натякає нам, що людина сучасності захоплена гонитвою за продуктами виробництва, що створює для неї ілюзію втечі від смерті, що також призводить до тієї самої втечі від свободи Фромма. Сучаний капіталізм («бюрократичний індустріалізм» Фромма) змушує людей займатися вічним палюванням на нові винаходи та продукти виробництва, підкреслюючи тим самим власну значущість, свою видімість тут і зараз, бо купуючи сучасний модний продукт, людина ніби каже: «Якщо я можу собі це дозволити, то я маю вагу, маю значущість та фактично можу втекти від смерті, бо у мене для цього більше можливостей, більше переваг». Перевагою як раз тут буде капітал, який і дозволяє придбати товари виробництва.

Також Бодріяр додає: «Капітал, котрий живе продукуванням смерті, з таким же успіхом продукує й безпеку - адже це те ж саме, що й смерть. Безпека - це промислове продовження смерті, так само, як екологія - промислове продовження забруднення довколишнього середовища» [8, с. 193]. Сучасний бюрократичний індустріалізм (а далі пропонуємо користуватися в дослідженні цим терміном разом з терміном «капітал») створює ще більше ілюзій, які роблять сучасну людину самотньою. Ілюзія безпеки створює пастки: маючи капітал ми можемо захистити від смерті себе, але чи вистачить нашого капіталу, щоб захистити Іншого, того, хто може бути поруч. Це і створює в сучасної людини високий ступінь тривожності, що згодом і веде до самотності.

Бодріяр влучно каже, що «Соціяльне» виникає тоді, коли суспільство бере на своє утримання смерть» [8, с. 193-194]. Суспільство надає сучасній людині такі речі, як соціальне страхування, кредити на житло, навчання, відпочинок, лікування, юридичні справи та ін. Насправді все це створює ще більше ілюзій гіперреальності. Втеча від смерті існує лише в договорах та банківських паперах. Все вищеперечислене перетворює наше життя, як зауважував Бодріяр, на Діснейленд, який є яскравим прикладом симулякру, де все несправжнє і навіть смерть є прикладом політичної економії [9, с.

151]. Тобто ми живемо в «грі ілюзій та уяви» [9, с. 20], які утворюють певну фантасмагорію не реальних об'єктів, а символів, створених в свою чергу гіперпростором і навіть самотність є нав'язаними ним (гіперпростором) симулякром, де немає більше справжніх стосунків між людьми.

Головною небезпекою симуляції є вихід до реальності, чого і прагне (новий парадокс) симуляція, бо викидаючи сучасну думаючу людину до реального світу, вона (симуляція) робить її (людину) самотньою. Актуальною тут буде наступна цитата з «Симулякрів та симуляції» Бодріяра: «Вам це не вдасться: мережа штучних знаків безнадійно переплутається з реальними елементами (поліцейський реально вистрілить по встановленій цілі; клієнт банку знепритомніє і помре від серцевого нападу; вам реально заплатять фальшивий викуп), коротше кажучи, ви проти своєї волі відразу опинитеся в реальному, одна з функцій якого полягає саме в тому, щоб нищити будь-яку спробу симуляції, щоб зводити все до реального, - це, власне, і є усталений порядок, що виник задовго до того, як у гру увійшли інституції та правосуддя» [9, с. 33]. Парадоксом є те, що бажаний вихід інтелектуальної людини до реального світу може завершитися трагедією, або самотністю. Виходом може бути усамітнення (solitude) з метою внутрішнього заглиблення, творчості, або пошуків партнера для співтворчості (про що пише Н. Хамітов і про що ми поговоримо далі).

Як ітог, наголосимо, що Бодріяр казав ще в одній своїй книзі «Фатальні стартегії», що все повертається в сучасному світі до подій без наслідків. Бодріяр пише, «що подія без наслідків це - людина без властивостей», також одразу додає, що «Будь-яка подія сьогодні є віртуальною без наслідків, вона відкривається для всіх можливих інтерпретацій, жодна з них не може відновити смисл: однакова ймовірність усіх причин і всіх наслідків - множинна і випадкова ампутація» [10, с. 16]. Тому ми всі є заручниками таких безнаслідкових пустих подій, які автоматично перетворюють нас в героїв роману Р. Музіля. Але ми

попадаємо в пастку часу, який вже рухається без певної мети, подій, які також несуть в собі симулякри сенсів та обмінів, які є лише видімістю справжніх взаємовідносин.

Навіть війна на думку Бодріяра вже не несе в собі певні сенси та чіткі наративи. Позбавлення від ефімерних ворогів, які фактично нав'язує СМІ є не чим іншим, як боротьбою систем та намаганнями однієї матриці (тобто гіперпростору, гіперреальності) зруйнувати іншу. Терор фактично також є симулякром, який створює сам себе для нас і його основною задачею є залякування, напруження, внесення в дискурс наративів смерті. Тоді вже в гіперпросторі з'являється влада, головна задача якої – це винайдення нових симулякрів, трендів та продуктів символічного обміну.

Актуальними в нашому дослідженні будуть праці М. Фуко, які ми розберемо далі, а також поглибимо розуміння його концепту «влади». Актуальною книгою, яка також може стати ключем до розуміння причин самотності сучасної людини є «Наглядати й карати. Народження в'язниці» М. Фуко, де автор в подробицях розбирає засоби функціонування влади та її впливу на сучасне суспільство. Поступово переходячи до питання М. Фуко важливо визначити, що саме можна вважати злочином, а що реальною карою, адже стара формула, що важкість покарання повинна бути прямопропорційною важкості злочину вже не діє в реаліях сучасності.

На думку М. Фуко в сучасному світі діє економічний «раціоналізм», що за своєю природою може відповідати «бюрократичному індустріалізму» Е. Фромма, тому саме він встановлює, яким буде покарання за певний злочин, сам визначає ступінь важкості злочину та кари. Навіть гуманізм, на думку Фуко, є ні чим іншим, як «шанобливою назвою цієї економіки і властивих їй ретельних обрахунків» [67, с. 125]. Фуко рефлексує на тему «незмірного злочину», який неможливо ані виправдати, ані знайти якому відповідне покарання. При існуванні такого злочину зникала би сама суть кари, бо неможливо б було знайти відповідної. Тому важкість покарання та злочину визначається саме

владою, як носієм судової системи. Суть покарання та його принцип часто прихований, тому сучасна людина, яка вважає, що знаходиться під тиском невизначеності, де за кожний невдалий жест можуть покарати, обирає відчуженість та самотність.

Цікаво, що М. Фуко звертав увагу на парадоксально зворотню пропорціональність рівня покарання рівню злочину. В наш час саме влада визначає рівень покарання і кара відбувається у застінках будівель суду, часто процеси закриті. Часи публічного покарання, про які писав Фуко, давно закінчилися і остання публічна страта трапилася 17 червня 1939 року. Вбивцю семи людей стратили на очах у натовпу вранці, коли вже зходило сонце. Цікаво, що Франція позбулася гільотини як засобу для страти лише через 38 років потім.

Далі публічні страти були замінені тюрмою, бо представники правячих еліт зрозуміли, що влада над смертю та маніпулювання нею вже в минулому і на заміну прийшла влада над тілом і вперед вийшло використання в'язниць. Фуко пише з цього приводу: «Вона (в'язниця) інтегрувалась до складу судового апарату, коли у всій товщі суспільства були створені процедури розподілу індивідів, їхньої фіксації та просторового розміщення, класифікації та витягування з них максимуму часу та максимуму зусиль, муштри тіл, тривалого кодування поведінки, утримання індивідів у стані цілковитої видимості, формування навколо них цілого апарату спостереження, реєстрації та атестування, побудови на них знання, яке нагромаджують та централізують» [67, с. 337]. Робимо черговий парадоксальний висновок з тексту Фуко: життя сучасної людини можна вважати існуванням в середині великої пенітенціарної системи.

Всі індивіди зафіксовані, їх місце знаходження встановлене шляхом добровільно-примусової реєстрації в соціальних мережах та базах даних. Сучасне життя прямо підпорядковане чітко визначеній системі в просторі та часі.

Звичайний день сучасної людини починається в чітко встановлений час, також життя в сучасному мегаполісі встановлює певні правила – час на дорогу на роботу, визначений час на обід, покарання за запізнення та ін. М. Фуко дає зрозуміти своєю книгою, що пенітенціарній системі служить не лише в'язниця, але й весь сучасний світ, обумовлений вічною муштрою, де сучасна людина зайнята фіксацією свого тіла та контролем власного переміщення, втрачаючи фактично свою суб'єктивність. В'язниця є лише невеликим макетом сучасності, місцем, де відбувається постійна муштра та контроль над тілом. Сучасна людина залежить напряду від умов праці, яка надає їй лише необхідні кошти для виживання у величезному паноптикумі.

Фуко підтверджує це у наступній цитаті: «Давши засудженому роботу, йому прищеплюють звичку до порядку та послуху, роблять його покірливим та діяльним; із часом, попри давнішу ледачкуватість, він стає учасником щоденної діяльності в'язниці, виконує ремісничі роботи, до яких його привчили... це вже певний лік від нестримних поривів уяви» [с. 354]. Отже можна провести логічну паралель з сучасною системою праці та винайденою порівняно нещодавно системою тюремною, де кожен індивід, втрачаючи власну індивідуальність і в силу звички, яку неможливо контролювати стає гвинтиком одного великого паноптикуму за М. Фуко, однієї гіперереальності, або матриці Ж. Бодріяра.

Інший парадокс в'язниці – це її нездатність до перевиховання злочинця, бо перебуваючи у просторі тюрми, спілкуючись з іншими в'язнями людина набуває нових злочинних навичок, вона стає частиною цього простору, частиною нової системи. Здатність до прилаштування та швидкого навчання, притаманна сучасній людині, часто робить з неї ще більш професійного злочинця, що часто вигідно владі. Професійні злочинці в більшості випадків є самотниками і Фуко звернув увагу на наступне, цитуючи один з поліцейських рапортів: «Порядок, що має панувати у в'язницях, може значно сприяти переродженню злочинців;

невігластво, лихий приклад перед очима, лінощі – ось, що породжує злочин» [67, с. 341].

Про використання злочинців самітників владою з метою розкриття з їх допомогою інших злочинів ми поговоримо в розділі «Героїзація злочинців» в цьому дослідженні. М. Фуко навів декілька вдалих прикладів злочинців, яких використовувала влада на власну користь – це загально відомий каторжанин Відок, легенда злочинного світу Франції, який згодом дослужився до звання префекту поліції. Це також Ласнер, сучасник Відока, якого називали «однією з найяскравіших постатей, яка навіки залишилася в раю естетів» [67, с. 415].

Якщо про Відока Фуко писав, що його легендарність та вага пов'язана не з його прикрашеним минулим, а з тим, що він «перший в історії каторжник викуплений чи куплений, став начальником поліції, а скоріше з тим, що в його постаті злочинність вочевидь набула свого двозначного статусу об'єкта та інструмента для апапату поліції, що працює проти неї та разом з нею» [67, с. 412]. Тому окремий розділ нашої роботи буде присвячений героїзації, а часто естетизації злочинців.

Система покарання стає закритим колом – тепер злочинці та поліція працюють разом. Ідея співпраці абсолютно логічна, бо хто краще злочинця може знати психологію іншого злочинця, тому представники карної влади фактично наймають на роботу найбільш досвічених злочинців, чий навички активно використовуються. Це відчуває і сучасна людина, чий страх перед потенційними загрозами світу та смертю потенціно може змусити звернутися до поліції, де їх може зустріти естетизований злочинець. Людина знов залишається самотньою в цьому створеному владою колі.

Актуальним буде звернутися до проблеми армії та школи, поставленою Фуко в розділі «Дисципліна» книги «Наглядати й карати. Народження в'язниці». Якщо Ж. Бодріяр вважав армію та ту саму військову психіатрію черговим симулякром гіперреальності, то М. Фуко вважає вищеназвані інституції не просто каральними, але й

дисциплінарними закладами. Фуко пише про навчальні установи: «Ці твердині дисциплінарної одноманітності. Серед них ми бачимо велике замикання волоцюг і знедолених, але є й інші – скромні, приховані, ефективні. Колежі, де мало-помалу запанувала монастирська модель; інтернат постав якшо не як найуживаніший, то принайні як найдосконаліший режим освіти; цей режим став обов'язковий у коледжі Людовика Великого, коли після відходу ієзуїтів його перетворили на взірцевий» [67, с. 193].

Фуко рефлексує про шкільну систему утворення класів, як таку, де кожен учень перебуває в полі зору вчителя, кожен його рух, кожна дія повинні бути помічені та оцінені. Ідеальний шкільний простір є таким, де мінімізоване спілкування учнів одного з одним, кожен учень знаходиться під контролем та працює разом з іншими. Робимо наступний висновок, що така система, хоча і може надавати сучасній людині необхідні знання, але водночас і підсилити її почуття самотності.

Фуко наводить цікавий приклад думок одного з французьких педагогів XVIII століття, які актуальні до сих пір, і пише: «Ж. Б. Де Ласаль мріяв про клас, просторове розміщення якого забезпечило б кілька низок послідовно змінюваних відмінностей, залежно від ступеня успіхів кожного учня, його здібностей, його доброї чи лихої вдачі, більшої чи меншої старанності, охайності учня і заможності його батьків» [67, с. 201]. Бачимо, що школа, в тому числі і сучасна, не зважаючи на те, що де Ласаль, вочевидь вважав свої ідеї гуманними, є установою, де створюються певні ієрархії і сучасна людина вже з часу навчання знаходиться під впливом влади.

Школа, яка повинна виховувати та насаджувати гуманізм, навпаки займається сегрегацією та ще створює ще більше засад для відчуженості та самотності в суспільстві. Сучасна людина розуміє, що її місце в колективі напряму залежить не тільки від її навичок та спроможностей, але й вдачі та положення батьків у цьому суспільстві. Вважається, що дитина з заможної

родини має більше шансів просунути в цій освітній ієрархії, бо для такої дитини відкрити приватні заклади, є більше можливостей відвідувати приватні курси та педагогів.

Влада, підтримуючи таку модель розвитку освіти, створює все більше умов для посилення почуття відчуженості в суспільстві, бо людина з малих літ звикає до свого конкретно визначеного місця – в школі це була чітко регламентована парта, місце в класі, яке не можна було покинути, або замінити. Ієрархія має такий високий вплив, що сучасна людина вже з дитинства починає розуміти межі дозволеного в суспільстві. Якщо людина знаходиться на буденному рівні буття, то вихід за межі будуть маловірогідними (про рівні буття Н. Хамітова ми поговоримо згодом в цьому розділі).

Особливу увагу М. Фуко приділяє в своїй праці екзамену, як методу створення нових ієрархій всередині системи освіти. Цьому питанню буде присвячений окремий розділ у нашій розвідці. Фуко казав, що «екзамен поєднує методи ієрархії, що наглядає, і методи санкції, що нормалізує» [67, с. 276]. Задача екзамену – визначити ступінь придатності певного індивіда, який знаходиться під контролем освітньої установи, до співіснування з іншими в суспільстві. Всі, хто не може скласти екзамен, який часто далекий від перевірки знань отримувача освіти, або конкретних фактів, чи спроможності виконувати певні дії на практиці, піддаються тиску та засудженню зі сторони тих, хто контролює паноптикум.

Повертаючись до армійської системи, можна зробити висновок, що на думку Фуко, вона є однією з головних в формуванні того дисциплінарного суспільства, в якому ми всі перебуваємо. Пряма цитата М. Фуко про систему казарм: «...треба закріпити військо, цю мандровану силу, перешкодити грабункам і насильства, заспокоїти жителів, що страждали від переходів військ, уникнути конфліктів із цивільною владою, зупинити дезиртирство, контролювати витрати» [67, с. 193-194]. В даному випадку ми маємо справу з архітектурою, задача якої допомогти

дисциплінарному суспільству тримати сучасну людину в максимально вигідному їй місці: там, де легше контролювати та муштрувати. Це стосується також системи шкіл, лікарень, в'язниць, а також заводів, робітничих промзон. Кожен метр сучасних інституційних будівель має свою задачу та призначення.

М. Фуко дає нам ключове розуміння причин самотності людини, кажучи: «Треба уникати гуртового розподілу, розбивати колективні осередки, аналізувати неясні, великі та невловні множини» [67, с. 195]. Це прямі вказівки сучасній владі по управлінню. Якщо армія займається муштрою і за відмову від виконання обов'язків слідує покарання, то організація робочих місць на виробництві спрямована на протистояння та уникненню будь-яких бунтів та незадоволень. Будь-яка спроба вийти за межі так званої «келії» (бо на архітектуру вже з XVIII ст. впливало оздоблення монастирів) веде за собою різноманітні каральні дії: в більшості випадків це позбавлення певних благ, що веде до ізоляції індивіда. Ізоляція може бути прямою – загроза ув'язнення до вимушеної самотності по причині невідповідності державним освітнім установам.

Робимо черговий парадоксальний висновок поєднуючи ідеї Е. Фромма, Ж. Бодрієра та М. Фуко: якщо сучасний світ є гіперреальністю, де діють симулякри та владу має суспільство споживання, то беручи до уваги владу та її каральні методи та дисциплінарні засоби, то сучасна людина вимушена займатися постіною втечею від свободи, підкорятися владі та насадженому їй концепту «мати», бо обираючи «бути» людина стає самотньою.

Наступним філософом, який дозволить нам глибше проаналізувати причини самотності в сучасному суспільстві є Н. Хамітов та його школа філософської антропології як метаантропології. Основні роботи Н. Хамітова, якою ми будемо користуватися в цій розвідці є «Самотність в людському бутті. Досвід метаантропології» та «Людина і культура: словник» за редакцією Н. В. Хамітова та С. А. Крилової.

Варто відзначити, що Н. Хамітов створив оригінальну методологію для осягнення феномену самотності. В цьому випадку це метаантропологія – вчення про екзистенціальні виміри людського буття та умови особистісного виявлення і комунікації в цих вимірах [68]. Метаантроплогія разом з гуманістичним психоаналізом, концептами «втечі від свободи» та «мати або бути» Е. Фромма, симулякрами Ж. Бодріяра та концептом влади М. Фуко допоможе нам розкрити причини самотності сучасної людини, а також спробувати знайти варіанти виходу з деструктивної самотності.

Важливо визначити, що Н. Хамітов виділяє зовнішню та внутрішню самотність людини. Внутрішню самотність філософ ще називає екзистенційною. Зовнішня самотність, на думку Хамітова, є «результатом випадкової суперечності людини і соціального середовища» [68, с. 93]. Н. Хамітов наголошує, що в житті людини може трапитися випадок-катастрофа, що «фізично відокремлює людину від інших людей, викидаючи за межі соціуму» [68, с. 93]. Архетипом такої самотності Н. Хамітов вважає Робінзона Крузо.

Також виділяється окремо випадок-конфлікт із соціумом, коли людина психологічно відокремлена від інших людей [с. 93]. В сучасності це зустрічається, коли людина стає жертвою «культури скасування». Культурі скасування буде приділено увагу далі в цьому дослідженні. Ось як визначає «культуру скасування» словник «Людина і культура»: це свідома стратегія і процедура суспільного тиску на людину (зазвичай публічну) за неприйнятні вчиники з точки зору представників певної субкультури [70, с. 123]. Практика показує, що майже кожна сучасна людина може опинитися під тиском представників «культури скасування», бути фактично «скасованою» в суспільстві.

В сучасному суспільстві під тиском може опинитися кожен, хто користується соціальними мережами та може висловити свою думку публічно. Н. Хамітов наголошує, що «культура скасування» сама може бути субкультурою і її представники часто самі далекі від усвідомлення

законів моралі і діються за встановленими власно ритуалами. Небезпека криється в тому, що представники цієї субкультури можуть співпрацювати з владою та диктувати новітні тренди. Кожна людина, яка іде проти тренду в паноптикумі соціальних мереж, ризикує бути скасованою.

Н. Хамітов також виділяє внутрішню самотність, яка є результатом суперечності людини з собою. Людина втрачає і знаходиться в пошуку самототожності, від чого і конфліктує з суспільством. На думку Н. Хамітова внутрішня самотність є суперечливим поняттям, бо показує «глибокі еволюційні зміни у нетрах особистості», але в той самий час може висловлювати «неможливість розв'язання суперечностей між різними вимірами особистості» [68, с. 95].

Сучасна людина знаходиться під тиском суспільства споживання Бодріяра, та агресивному паноптикумі Фуко, а також ситуація-конфлікт може наступити під час «втечі від свободи». Н. Хамітов також окреслив, що проблема самотності внутрішньої є проблемою соціальної філософії, бо саме соціум дає їй (внутрішній самотності) цей поштовх, що ми окреслили вище. Проблему зовнішньої самотності можна розглядати у вимірах соціально-психологічного дискурсу [68, с. 97].

Також сучасна людина переживає кризу самоідентичності, бо сучасна влада створює такі тренди та метанаративи, що людині все важче усвідомлювати власну суб'єктивність та ідентичність. Навіть перебуваючи в певній групі, або соціумі, через вплив новітніх метанаративів людина може відчувати самотність. Самотність може бути також колективною, бо приймаючи певні тренди та метанаративи за істину, самотньою може виявитися і група людей [68, с. 156].

Колективна самотність також може бути деструктивною та конструктивною. Коли мова іде про відчуженість цілого народу, або нації, які не здатні на конструктивний діалог з Іншими. У такої групи людей самотність поступово переростає в агресію. Конструктивним аспектом групової самотності є «відокремлення групи людей із своїм неповторним

творчим завданням» [68, с. 156]. Н. Хамітов пише: «Таке бажання самотності як здобуття неповторності, є конструктивним, бо в результаті з'являються ті цінності, що збагачують інші групи людей» [68, с. 156].

Ми бачимо, що самотність може бути не тільки аспектом буття окремої особистості, але й групи людей, етносу і цілої нації [68, с. 157]. Слід зауважити, що самотність окремої особистості може напряду залежати від самотності етносу, або нації. Людина відчуває відчуженість своєї групи в світовому середовищі і автоматично переживає індивідуальну самотність, бо належність до певної нації або етносу може стати результатом неприйняття цієї особистості в світі. Н. Хамітов наголошує, що виходом з такого виду самотності може бути творча розбудова своєї культури як модерної культури, мова якої може бути зрозумілою і потрібною світові [68, с. 157]. Сучасна інтелектуальна людина має всі шанси допомогти позбутися самотності не тільки самій собі, але й власній нації чи етносу, створюючи корпуси текстів, продукти інтелектуальної культури від наукової чи художньої літератури до музики та кіно.

Можемо додати, що для боротьби із самотністю нації слід відроджувати не архаїчну національну міфологію, але займатися розвитком сучасної літератури та мистецтва. Якщо ми беремо до уваги українську націю, то далі ми опишемо як самотність описана в творах сучасної української літератури, бо саме сучасні українські автори відчувають проблеми сучасної людини, яка є їх головним героєм.

Важлим для нашої розвідки буде виділити три виміри людського буття, які запропонував Н. Хамітов: буденне, граничне та метаграничне та поступово розкрити їх значення, відчуття та причини самотності в кожному з них та шляхи її (самотності) подолання.

Н. Хамітов визначає буденність як «все те звичайне, що оточуючи нас, не дає проявитися неповторно особистісному началу [68, с. 224]. Відзначимо, що гальмують такі прояви суспільство споживання,

симулякри, влада та створений нею бюрократичний індустріалізм. Сучасна людина буденного буття налаштована споживати, бо того вимагає соціум. Людина користується сучасними трендами, які є нав'язаними зовні. Будь-яке небажання споживати разом з усіма, або відмова підтримувати сучасний тренд може привести до відсуження та самотності. Відзначемо, що конструктивним аспектом такого небажання може стати перехід на вищий рівень буття.

Для детального опису буденного рівня буття Н. Хамітов цитує М. Гайдеггера та його роботу «Буття та час», де німецький філософ дає поняття «буденна присутність», «присутність у її повсякденності» та «буденність», характеризуючи їх через принципову безособовість (Das Mann) [68, с. 224]. Н. Хамітов відзначає, що філософ не може бути безособовим і така безособовість є для нього фатальною і є результатом спілкування. Соціум породжує цю безособовість вже перерахованими нами способами – тренди, споживання, влада, ітд.

Також Н. Хамітов цитує українського дослідника І.В. Бичко, який пише, «що «повсякденність» породжується самим характером людського існування як спільного (з іншими) співбуддя (Mitsein)... Екзистенції, постійно наштовхуючись одна на одну, втрачають неповторні риси, знеособлюються; єдину цінність набуває лише загальнозначуще» [68, с. 224].

Це тільки підтверджує нашу думку про те, що сучасна людина, яка перебуває на буденному рівні буття, користується загальноприйнятим: трендами, ідеями, симулякрами, тобто обмін на такому рівні буття відбувається лише бодрієровськими символами. Сучасна людина хоче заволодіти лише великою кількістю символів, продуктів споживання, що часто робить її самотньою, бо неможливість отримати певний символ робить її відірваною від суспільства.

Символи, як і банальні лозунги мають велике екзистенціальне значення для людини натовпу, яка і є представником буденного буття.

Через символи, тренди та бренди відбувається фактичне спілкування. За допомогою символа відбувається розподіл на Свій та Чужий, Ми та Інший. Відзначимо, що у натовпі, на буденному рівні буття не може бути поняття Я, а тільки поняття Ми, бо будь-яка індивідуальність пригнічується.

Основним різновидом самотності на буденному рівні буття виступає нудьга, яка є «переживанням пересічного та безособистісного існування, переживанням відсутності повноти життя, відсутності її сенсу» [68, с. 236]. Н. Хамітов виділяє два екзистенціала, «що виражають втрату і відтворення інтересу до світу в буденному бутті людини – це нудьга та святковість» [70, с. 163]. Н. Хамітов в словнику «Людина і культура» дає ще і таке визначення нудьги: «це відчуття усередненого та знеособленого існування, переживання відсутності повноти життя та її смислу» [70, с. 163].

Сучасна людина, яка бачить своє життя таким, яке втратило сенси, намагається вийти зі стану нудьги через святковість. Але святковість є лише черговим симулякром і наповнює життя лише «більше яскравою буденністю», тобто буденністю, яка створена лише віртуально, яка сама є симулякром. Така святковість переходить в тугу [70, с. 164].

Виходом з нудьги та туги, яка наступають на буденному рівні буття людини може бути пізнання та творчість, які відкривають справжню святковість та незвичайність буття [68, с. 164].

Розглянемо процеси, які відбуваються у граничному бутті людини. Н. Хамітов дає таке визначення граничному буттю людини – «це ключове поняття метаантропології, що окреслює вимір людського буття, в якому відбувається свідомий вихід за межі буденності з її безособовою гармонією в екзистенціальний простір, де людина актуалізує особистісні ознаки, стаючи одночасно відкритою світові та самотньою по відношенню до нього» [68, с. 31]. Як ми зазначали раніше, світ, де людина займається втечею від свободи, створенням своїх власних симулякрів, та перебуванням в паноптикумі, створеному владою та мережами, вихід за

межі буденності є намаганням вирватися з рабства, створеного матрицею (гіперреальність).

Очевидно, що гіперпростір не бажає втрачати індивідів, які починають заперечувати саму систему, бачачи всі її недоліки. Це бачення розкривають як раз пізнання та творчість. Тому будь-яка людина, яка намагається здійснити прорив за границі буденного є «зрадником з точки зору гіперреальності» і шлях цієї людини – самотність.

Граничне буття є дуже суперечливим простором, де людина проходить певні випробовування, бо жага до пізнання, творчості та справедливості можуть поєднуватися з волею до влади [68, с. 31]. Очевидно, що людина граничного буття, яка вже «зрадник системи», бачить навколо себе Інших та протиставляє себе ним. На цьому етапі трансформації треба зрозуміти та визначити, що воля до влади є не тільки «пориванням до виходу за межі граничного» [68, с. 42], але й може нести в собі деструктивний аспект. Людина через владу може ставити себе вище за представників буденного буття, що може в подальшому позбавити її толерантності та волі до співтворчості та перейти в метаграничне буття.

Треба пам'ятати, що через граничне буття починає реалізовуватися справжня свобода і це буття не є чимось тимчасовим, ситуативним та граничним. Н. Хамітов пише про граничне буття: «воно породжується вольовими інтенціями людини, які є цілком самостійними і виходять з глибини особистісної присутності» [68, с. 31]. Якщо в буденному бутті людини діє система, яку можна назвати тоталітарною, бо людина робить так, як говорять йому Інші цього паноптикому. В граничному бутті людина проривається за межі буденності через волю, отримує самотність, але культура та весь світ стають для людини чимось органічним.

Переходимо до опису метаграничного рівня буття людини. Ось таке визначення дає Н. Хамітов: «Метаграничне буття людини (буття-за-межею, буття-за-гранню) виступає виходом за межі граничного буття з його фундаментальною дисгармонією і частковою гармонією-

об'єктивацією» [68, с. 306]. Дисгармонія граничного буття полягає у присутності волі до влади, яка є конструктивною, але через невірне користування нею може привести людину до волі до маніпуляції і волі до володіння світом (тобто всіма і кожним, мати тотальний контроль на оточуючими). Тому сучасній людині важливо пам'ятати про толерантність та позбуватися деструктивних аспектів волі до влади через пізнання (в першу чергу себе).

Н. Хамітов влучно пише про перехід в метаграничне буття: «Мова йде перш за все про перехід діяльності як об'єктивації у діяльність як актуалізацію особистісного начала. Це означає перехід творчості у творення – побудову людських відносин, самого себе і комунікації з Іншим та іншими» [68, с. 306].

В метаграничному бутті людини відбувається відмова від продуктів суспільства споживання та вихід з паноптикому. Н. Хамітов дає цьому визначення «роз-речевлення та де-об'єктивація» [68, с. 306]. Припиняється також бігство від свободи. Н. Хамітов використовує тут поняття Аристотеля «катарсис», але уточнює, що трансформує це поняття у екзистенціальний катарсис [68, с. 306].

У катарсисі воля до влади над світом переходить у натхнення і людина стає творцем власного життя, цій людині стає відома антропо-трасценденція – можливість виходу за межі буденності і можливість вийти у вимір Божественного Буття [68, с. 312]. На такому рівні людина бачить інших, як суму персональних всесвітів, які діють разом, не втрачає власної персональності. Це вже бачення світу не як паноптикому, або гіперпростору. Це вихід за їх межі та бачення ідеальної реальності, де є гармонія, толерантність, самотворення та любов.

Важливо наголосити, що в метаграничному бутті самотність людини стає усамотненням. Н. Хамітов визначає усамотнення, як «добровільно обрану самотність», а також додає, що усамотнення є «найбільш природною реальністю» [68, с. 313-314]. Усамотнення є входом в

самотність, яку не диктує гіперреальність, а є творенням волі самої людини. В даному випадку це не воля до влади, а те саме натхнення, яке веде до досягнення самості.

Необхідним є наголосити, що самість тут розглядається як головним аспектом процесу самотворення людини. Це досягнення власної ідентичності, власної особистості. Н. Хамітов влучно пише про самість: «Самість виступає метаморфозою собі-буття людини як у буденному вимірі (собість), так і у граничному вимірі (собісність), при якій воно набуває принципової відкритості самозмінам» [68, с. 314].

Далі у наступних розділах нашої розвідки ми ширше розглянемо ідеї Е. Фромма, Ж. Бодріяра, М. Фуко та Н. Хамітова, які допоможуть нам розкрити причини самотності сучасної людини, визначити її конструктивні аспекти, феномени, які виникають через неї, а також знайти вихід з деструктивної самотності.

Висновки до першого розділу

Перший розділ дисертаційного дослідження здійснює історико-філософський та теоретико-методологічний аналіз феномену самотності. Це дослідження дозволяє виявити основні концепції та ідеї для подальшого висвітлення соціокультурних та екзистенціальних вимірів самотності сучасної людини. В результаті ми бачимо перший парадокс: самотність є базовим аспектом людського буття протягом всієї історії людства, але при цьому самотність залишається дуже контраверсійним феноменом, у якого не може бути однозначного визначення. Самотність постійно змінює власні визначення і основну роль тут грають історичний та соціокультурний контексти епох .

У ході історико-філософського аналізу було встановлено, що уявлення про самотність формувалися не тільки в деструктивному, але й конструктивному ключі. Період Античності, зокрема роботи Платона, говорили про самотність як про втрату людиною єдності з самою собою та

її відірваність від божественного. Стоїки, головним з яких був римський імператор Марк Аврелій, ставили на першу ступінь людського існування можливість до самовладання, цілісність особистості та духовну автономію, до яких можна прийти через внутрішнє духовне усамітнення. Таке двояке ставлення до самотності як до трагедії та як до рушійної сили до внутрішніх духовних трансформацій.

В дослідженні відмічено, що в середньовічній та східній філософській традиції (тибетський буддизм) самотність належить до виміру метафізики та пов'язана з порожнечою, смертю і звільненням від ілюзій власної ідентичності. У цьому контексті самотність постає не відірваністю людини від соціуму, а навпаки в якості основної умови буття, де людина відповідальна за власне існування. Філософські твори середньовіччя та східної традиції дозволили автору дослідження розширити уявлення про феномен самотності, вивевши його за суто соціальні межі.

В традиції гуманістів епохи Відродження (таких як Ф. Петрарка) самотність особистості постає в якості творчого усамітнення, через яку відбувається творче та інтелектуальне зростання. У працях Ф. Петрарки самотність не є деструктивним фактором, а навпаки привілеєм інтелектуала та мислителя. Саме через усамітнення за Петраркою відбувається звільнення від тиску натовпу та схоластики. Зроблено висновки, що саме в ця епоха подарувала розрізнення між деструктивним аспектом самотності та конструктивним усамітненням особистості.

Виявлено, що в епоху розвитку Модерну та кризу постмодерну самотність набуває нових ознак, пов'язаних насамперед з урбанізацією (з XIX ст.), секуляризацією та соціальним відчуженням. Ідеї поета Ш. Бодлера про «самотності в натовпі» та критичні роздуми Е. Сьорана про долю самітників у культурі засвідчують, що самотність стає не лише екзистенційним станом, але й наслідком конфлікту індивідууму з соціумом.

Саме цей етап історії людства є передумовою виникнення симуляції та цифрового паноптикону, нових способів влади, про які далі писав М. Фуко.

Особливе значення у вивченні самотності сучасної людини має філософська антропологія як метаантропологія Н. Хамітова, в межах якої було розмежовано поняття «самотність» і «усамітнення». Саме розрізнення цих понять є вагомим інструментом для аналізу конструктивних аспектів феномену самотності. Буденний, граничний та метаграничний виміри буття стали важливим методологічним підґрунтям для аналізу конкретних соціокультурних феноменів та діяльності певних історичних постатей у наступних розділах дисертації.

Узагальнюючи результати першого розділу, можна стверджувати, що самотність сучасної людини – це мінливий, гнучкий та багатовимірний феномен, визначення якого змінювалося протягом різних епох та філософських традицій. Саме така багатовимірність задає нові вектори дослідження причин самотності через призми влади, моралі та злочинності.

РОЗДІЛ 2. САМОТНІСТЬ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ: СОЦІОКУЛЬТУРНІ ТА ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ ВИМІРИ

2.1. Питання про владу в контексті тренду

Дослідження феномену тренду підводить до парадоксального висновку: тренд виникає не як вираження прагнень мас чи суспільства, а є продуктом цілеспрямованої діяльності владних структур, які нав'язують масам наративи та ідеї, вигідні передусім самій владі. Остання ніколи добровільно не поступиться своєю монополією на формування масових настроїв. Ілюзія колективної значущості, яку натовп плекає в собі, - переконання в тому, що він здатен впливати на процеси прийняття рішень, є не більш ніж механізмом соціального управління: через неї влада конструює нові образи, моделі мислення, самосвідомості та поведінкові патерни.

Одразу необхідно окреслити перший парадокс: сучасна людина здобула безпрецедентний за своєю широтою простір для самовираження, однак самі механізми, що зробили це можливим, виникли не всупереч владі, а завдяки їй. Тренди в сучасному суспільстві не кристалізуються стихійно - вони є результатом продуманої та поступово реалізованої стратегії, покликаної множити ілюзії людини XXI століття. Такі стратегії здатні впливати не лише на смаки, а й на екзистенційні способи буття, що конструюють суб'єктивність [115]. Навіювання з боку влади - це не просто бажання диктувати модні тенденції, а амбіція формувати індивідуума за вигідним для неї зразком.

Тренд у цьому контексті не зводиться до соціального наслідування або звичайної моди. Панування та влада лише трансформують свої форми, пристосовуючись до нових реалій і глибше інтегруючи інституційні моделі у повсякдення. Сучасна культура самопрезентації в соціальних мережах, культ «успіху» та нескінченне порівняння себе з іншими - складові частини

дисциплінарної логіки, яку М. Фуко описував як перехід від зовнішнього примусу до внутрішньої саморегуляції [67, с. 203-204].

Тренд, витворений владою, активно впливає на психологію натовпу, що докладно проаналізував Г. Лебон. Останній стверджував: «Судження натовпу завжди нав'язані йому і ніколи не бувають результатом всебічного обговорення» [34, с. 81].

Е. Фромм описував феномен анонімної влади - влади, що не потребує прямого примусу, оскільки діє через конформізм, страх самотності та потяг «бути як усі» [65]. Така влада не лише формує поведінкові тренди (що Фуко аналізував у рамках концепції «дисциплінарного суспільства»), але й продукує ілюзію свободи, від якої сучасна людина прагне втекти.

Фундаментальна теза цього розділу полягає в тому, що всі тренди є нав'язаними владою. Завдання наступних підрозділів - розгорнути цей аргумент у деталях і показати на конкретних прикладах, наскільки трендовість підсилює самотність сучасної людини.

Г. Лебон ще 125 років тому в «Психології натовпу» констатував, що масами легко маніпулювати за допомогою образів: «Такі образи не завжди є у нас під руками, але їх можна викликати за допомогою вмілого застосування слів та формул» [34, с. 127]. За спостереженням Лебона, подібний образ наділений майже магичною силою, аналогічною до тієї, яку адепти магичних практик приписували своїм закляттям [34, с. 127].

Варто зауважити, що тренд як суспільний феномен існував у всі епохи. В давнину він міг бути пов'язаний з будівництвом монументальних споруд чи обробітком землі; шамани та вожді нав'ювали потяг до завоювання сусідніх племен, культ тотема давав відчуття спільної сили. У всі часи подібні загальні тенденції слугували владі інструментом впливу на підлеглих. Достатньо було надати масі ілюзію власної ваги - відчуття, що вона здатна щось вирішувати.

Розвиваючи думку Лебона, необхідно вказати на значний вплив слова, поєданого з образом, який воно репрезентує. Натовп пишається вмінням оперувати незнайомими поняттями та образами, що їх надає влада, не досягаючи при цьому їхнього справжнього змісту. Слова без чіткого референта справляють найбільший вплив саме тому, що містять загадку: вони дарують масам ілюзію бажаної для них інтелектуальності [34, с. 127–128]. Як зазначав Лебон, ці слова мають не лише магічне, а й сакральне значення: їх вимовляють наче молитви у церкві, «голови схиляються, вираз обличчя стає шанобливим» [34, с. 128].

Владі необхідно лише враховувати час і контекст, у яких певне слово чи тренд використовуються: вони мають бути зрозумілими «тут і зараз», оскільки кожна спільнота наповнює терміни власними смислами. Ще з часів Спарти влада маніпулювала поняттями «свобода», «держава», «демократія», «вітчизна», надаючи їм додаткові контексти та глибини заради переконливості в очах мас.

Показово, що влада культивує мистецтво обрамляти сакральні слова гранично простими й примітивними конструкціями. Це полегшує трансляцію ідей натовпу та засвоєння нових трендів. Особливо ефективно така трансляція відбувається в тоталітарних суспільствах, хоча й демократичні режими не позбавлені власних механізмів конструювання трендів, про що буде сказано нижче.

Д. Стенлі у книзі «Як діє фашизм. Політика "Ми" і "Вони"» зазначає: «В ідеології фашизму продукти інтелектуальної діяльності, які вона підтримує (культурні, цивілізаційні та мистецькі) - це виключно продукти членів обраної нації» [54, с. 56]. Яскравим прикладом цього є Угорщина: після приходу до влади В. Орбан звинуватив освітні заклади у ліберальній пропаганді, націоналізував їх та створив професійні організації викладачів, що фактично визначають, хто має право навчати. До таких організацій залучають лише тих, хто спроможний «служити в інтересах нації». В

угорських школах відтепер рекомендовано вивчати твори письменників-антисемітів, звертатися до «славних міфів народу», займатися верховою їздою і співати національні пісні [54, с. 57].

Стенлі додає: «Після того як університети й експерти позбавляються легітимності, фашистські політики можуть вільно створювати власну реальність, сформовану власною індивідуальною волею» [54, с. 59]. При цьому він наводить приклад американського ультраправого журналіста Раша Лімбо, який тривалий час атакує науку, називаючи її представників «соціалістами та комуністами» в американській публічній культурі надзвичайно серйозне звинувачення.

В сучасній американській політиці спостерігається, за висловом Стенлі, «тріумф презирства до наукового досвіду» [54, с. 59]. Це закономірно пояснює засилля блогерів, коучів та псевдоінтелектуалів у медіапросторі, чиї міркування на практиці прирівнюються до думок справжніх фахівців. Влада цілеспрямовано руйнує фахову компетентність і використовує фальшивих інтелектуалів для маніпуляції масами.

Поширення тренду на «підписника» посилює цей ефект: велика цифра в соціальних мережах забезпечує більший кредит довіри, ніж академічний статус. Тренд нищить справжню інтелектуальність: учений ризикує опинитися в соціальній ізоляції та стати жертвою явища, яке сьогодні зветься «культурою скасування».

Повертаючись до теми спрощення публічного дискурсу, варто навести приклади, які наводить Стенлі, цитуючи Гітлера: «У розділі «Майн Кампф» під назвою "Ранні етапи боротьби: роль оратора" Гітлер пише, що відкладати просту мову як щось недолуге - це справжнє безглуздя». Метою пропаганди, за Гітлером, є заміна раціональних аргументів у публічній сфері ірраціональними страхами та пристрастями [54, с. 61]. Справді, аналіз текстової складової сучасних трендів у багатьох країнах виявляє

переважно примітивні гасла, нав'язані владою. Саме тому Ф. Фукуяма іронічно зауважив, що сучасна людина перетворюється з Homo Sapiens на Homo Lozungus.

Сучасні трендові фрази та гасла легко запам'ятовуються і відтворюються, вони водночас і маніпулятивні, і самі перетворюють людину на об'єкт маніпуляцій. Е. Фромм у «Втечі від свободи» переконливо показував: люди відчули себе вільними, тоді як влада нікуди не зникла - вона стала анонімною, маніпулюючи поняттями «здоровий глузд, наука, нормальність, психічне здоров'я, громадська думка» [65, с. 167].

Спостерігається, як сучасні тренди нав'язують хибні уявлення, передусім у сфері науки. Симптоматичним є явище, коли люди, слідуючи трендам, навішують один на одного діагностичні ярлики, оперують науковою термінологією, частина якої не має реального наукового змісту, або довіряють судженню популярного блогера більше, ніж власному досвіду. І це відбувається не лише в тоталітарних суспільствах, а й там, де демократія здається непохитною.

Е. Фромм зазначав, що влада вдається не до прямого тиску, а до навіювань - улесливих підказок. Реклама, що говорить «Куріть ці сигарети. Вам сподобається їхня м'якість», є зразком атмосфери, яка пронизує все суспільне життя [65, с. 167]. Ідея тренду вигідна владі тим, що вона завжди може прогнозувати поведінку мас. Владу, за Фроммом, лякає спонтанність, здатна порушити прийнятний порядок речей. Тому навіть у демократичних суспільствах функціонують тренди, покликані спрямувати натовп у прийнятне русло, не загрожуючи ідеї демократії як такої. Спираючись на короткотривалу пам'ять натовпу, влада закидає в дискурс потрібних персонажів, а тих, хто починає відхилятися від вигідних владі наративів, поступово витісняє з загального дискурсу.

Е. Фромм також зауважував: «Сучасна людина насправді не хоче того, що хоче, а хоче того, що повинна хотіти» [65, с. 239]. Цей висновок підводить до аналізу механізмів творення трендів у демократичних суспільствах, де об'єкти бажань нібито доступні всім. Вже у школі освітні тренди нав'язують моделі поведінки - хороші оцінки, засвоєння певних знань, запам'ятовування фактів, що часто не пов'язані між собою. Фромм зазначав, що вивчення окремих фактів не формує здатності мислити. Демократичні суспільства загалом не позбавляють людину розвитку, однак питання в тому, наскільки те мислення, яке вони культивують, є справді оригінальним [65, с. 238].

Людина нерідко не усвідомлює своїх справжніх бажань і не замислюється над першопричинами своїх дій. Людина, що здобула трендові здобутки - хороші оцінки, матеріальне благополуччя, престиж, подорожі, - раптом може поставити собі запитання: «А чи потрібно мені це насправді?» Подібні тривожні думки супроводжуються страхом втрати ідентичності та самотності в натовпі, адже саме відповідність певним трендам є критерієм суспільного визнання - ознакою того, що людина є «правильним членом суспільства».

Г. Лебон стверджував, що натовп не здатен самотійно мислити. Це не означає цілковитої відсутності міркування, однак воно зводиться до аналогій, асоціацій і механічних послідовностей, не підпорядкованих законам логіки. Лебон наводить приклад ескімоса, який, знаючи з досвіду, що лід тане в роті, побачивши прозоре й холодне скло, зробить аналогічний висновок [34, с. 80]. Звідси виникає теза про те, що натовп не здатен самотійно генерувати ідеї та тренди, а лише транслює ті, що навіює йому влада.

Сам Фрейд, якого цитує в «Структурі інстинктів і суспільстві» Г. Маркузе, стверджував: «З розвитком цивілізації свобода стає можливою лише як звільнення: свобода приходить на зміну пануванню і знову

призводить до ствердження панування» [151]. У демократичних суспільствах також функціонує власний інститут влади, що діє приховано - через загальносвітову мережу інформації, апелюючи до містичного поняття «совість». Вільна людина мусить керуватися совістю, на яку тиснуть засоби масової інформації, пропагуючи вигідні владі тренди.

Ілюстративним прикладом є фільм «Вони живуть» (They Live, 1988, реж. Д. Карпентер, за оповіданням Р. Нельсона). За сюжетом, головному герою Наді дістаються «магічні» окуляри - винахід позаземного походження. Надягаючи їх, Нада бачить світ у чорно-білому кольорі, а рекламні плакати замінюються написами «Підкоряйся!», «Споживай!», «Розмножуйся!», «Спи!». С. Жижек у «Путівнику збоченця в ідеологію» влучно прокоментував цю стрічку: «Вони живуть» - безумовно, один із забутих шедеврів голлівудських лівих... Сонцезахисні окуляри функціонують як критика ідеології. Вони дозволяють побачити справжнє повідомлення за всією пропагандою, блиском, плакатами тощо... Коли ви надягаєте сонцезахисні окуляри, ви бачите диктатуру в демократії, невидимий порядок, який підтримує вашу явну свободу» [26].

Підсумовуючи, зазначимо: натовп не здатен самотійно творити наративи та тренди. Останні запроваджуються владою в дискурс - як у тоталітарних, так і в демократичних суспільствах. Влада ефективно управляє натовпом за допомогою трендів, які є завуальованими гаслами, «улесливими підказками» за Фроммом, що пригнічують оригінальне мислення. Тоталітарний режим конструює тренди безпосередньо, впливаючи на всі сфери - від освіти до культури. Демократичний режим вдається до маскуванню та непрямих механізмів: якщо тоталітаризм маніпулює гідністю чи загрозою для життя, то демократія маніпулює «містичною совістю».

2.2. Екзамен – метод створення ієрархій та сепарації самітників

В сучасних реаліях поняття екзамену набуває парадоксального й дискусійного характеру, породжуючи цілий спектр провокативних запитань. Дедалі складніше визначити, якою є доцільність і авторитетність дисципліни, що є предметом випробування, та правомірність тих, хто приймає екзамен. Ця авторитетність, а точніше, авторитарність формується владою впродовж кількох сотень років.

М. Фуко запитував своїх колег-істориків: «Пишуть історію дослідів зі сліпонародженими, з дітьми-вовчими годуванцями, історію гіпнотичного навіювання. А хто напише загальнішу, туманнішу, а водночас і визначальнішу історію екзамену - його ритуалів, його методів, його акторів і їхньої ролі, його гри запитань і відповідей, його системи атестації та класифікації?» [67, с. 277].

Фуко не випадково вживає слово «ритуал»: сучасний екзамен є фактично ритуалом ініціації, підтвердженням придатності особи служити суспільству, правила в якому встановлює влада. Людина приходить на чітко регламентований театральний простір, аби виконати свою роль і заявити про себе як про благонадійного члена суспільства. При цьому правильність відповіді визначається не відповідністю реальним науковим фактам. Науковці, здатні продукувати справжнє знання і заперечувати ідеали тоталітарної влади, наражаються на ризик соціальної ізоляції - вони можуть стати мішенню «культури скасування».

У тоталітарному суспільстві влада визначає, які знання є авторитетними, чиї дослідження визнаються правомірними, який «розмитий міф» набуває статусу факту. Д. Стенлі зазначає: «У 2017 році, після перемоги на національному референдумі, який надав йому широкі, майже диктаторські повноваження, Ердоган представив нову навчальну програму для шкіл. Її метою було применшення значення світських ідеалів та усунення наукових теорій, що суперечать релігійній ідеології, зокрема теорії еволюції» [54, с. 58]. Тут жодної мови нема про авторитет реальної

науки - навпаки, інтелектуальна еліта заперечується й піддається переслідуванню, а їй протиставляється влада та тоталітарний контроль, що привласнює собі право встановлювати правила та проводити власні «екзамени».

Екзамен у системі сучасної освіти слугує засобом ідентифікації індивіда. Для багатьох він фактично є способом конструювання власної ідентичності. У словнику «Людина і культура» поняття «ідентичність» трактується як «концепт філософської антропології й філософії культури, який окреслює єдність спільноти на основі обрання її членами спільних цінностей та інтересів». Автори словника також розмежовують ментальність як явище духовне та ідентичність як явище суспільно-політичне [70, с. 91]. В умовах тоталітарних режимів екзамен вимагає не аналітичного мислення, а чіткого відтворення цінностей, міфів і гасел, сформованих системою. Мета екзаменатора - виявити здатність індивіда підкорятися нормам авторитарного суспільства.

М. Фуко також зазначав, що сутність екзамену полягає в утвердженні влади через упорядкування об'єктів [67, с. 280]. Це ще один привід зібрати підданих в одному місці задля всебічного нагляду: «Тіла підданих абсолютно видимі і слухняні» [67, с. 281]. Фуко проводить паралель між екзаменом і пишністю коронацій та поховань монархів - це огляд тих, кого влада планує «відсіювати», тавруючи тих, хто готовий сприймати її систему цінностей.

Крім того, Фуко визначав екзамен як «спосіб загнати об'єкт в документальну царину» [67, с. 282]. Після кожного випробування залишається ціла товщина документів, що фіксують здібності індивіда. Це метод ідентифікації та документальної реєстрації наших можливостей і рівня готовності до існування в певній ідеологічній системі. Фуко наводить уривок з методичних вказівок французьких шкіл 1669 року: «Реєстр потрібен, щоб вряди-годи зазирати в нього та дізнаватись про звички дітей,

їхній поступ та побожність, опанування катехізису та письма впродовж шкільного навчання, їхній розум та здатність до судження, бо все це відзначити, відколи дитина прийшла до школи» [67, с. 283].

Результати екзаменів є своєрідним переписом населення, порівнянним з реєстрацією солдатів, обліком поранених і дезертирів або записами про померлих і вилікуваних у шпиталі. Проблема документальної реєстрації стоїть перед владою вже кілька століть: упорядкування з метою подальшого контролю є основою її функціонування, особливо в тоталітарних суспільствах. Фуко не випадково називає ведення екзаменаційних реєстрів «дисциплінарною писаниною» [67, с. 282–283].

Упродовж століть вироблялися нові методи документування: йдеться не лише про результати екзаменів, а й про реєстри армії та шпиталів. Фуко порівнює збирання даних про екзаменованого із записами натуралістів про характерні риси окремих тварин [67, с. 284]: це спосіб описати індивідуальність, схильність відступати від певних поведінкових норм, зіставити з іншими, виявити потенціал до змін та готовність виходити за межі, встановлені тоталітарними режимами.

Документація є також засобом опису соціальних груп, феноменів, масових рухів - і в кінцевому підсумку методом контролю над «популяцією» людини [67, с. 284]. Кожна відповідь оцінюється не з позиції відповідності реальним науковим фактам, а з погляду здатності індивіда запам'ятовувати й існувати в реаліях, конструйованих панівною владою.

Д. Стенлі зазначає, що тоталітарні режими залучають до роботи в університетах та школах викладачів, які поділяють націоналістичні та традиціоналістські ідеали [54, с. 57]. Заклади освіти країн із тоталітарним ладом запроваджують норми та екзамени, покликані переконатися у відповідності освітнього процесу владним цілям, а також у формуванні

слухняних мас. Усі, хто не піддається такому вихованню і не «складає» такий екзамен, приречені на самотність.

Прикладом є Угорщина, де шкільна система була націоналізована, а всі вчителі зобов'язані вступити до єдиної професійної організації, завдання якої - служити «інтересам нації» [54, с. 57]. В угорських школах запроваджуються предмети, що прославляють славетне минуле країни - від виконання національних пісень до верхової їзди. Цілком закономірним є висновок про те, що справжня наука потерпає в умовах тоталітаризму, а ті науковці й педагоги, що заперечують таку реальність, стають жертвами «культури скасування» і приречені на самотність.

М. Фуко виокремив ще одну, третю сутність екзамену - перетворення кожного індивіда на «випадок». У цьому контексті «випадок» вже не юридична категорія, а об'єкт, що піддається опису, вимірюванню, кваліфікації та спостереженню. Фуко писав: «Це індивід, якого можна муштрувати, перемуштровувати, класифікувати, нормалізувати, усунути, тощо» [67, с. 285]. Отже, Фуко прямо констатував, що екзамен є атрибутом дисциплінарної влади, здатним не просто покарати, але й «усунути» особистість. В сучасному вжитку це усунення може означати «скасування» - cancel culture. Екзамен здатен виявити не лише обсяг знань індивіда, а й відхилення, неприйнятні для тоталітарної системи, та визначити, чи підлягає такий індивід «перевихованню».

Таким чином, екзамен є ключовим феноменом сучасної системи освіти: він слугує не лише для вимірювання рівня знань, а й для об'єктивації індивіда та визначення його придатності до існування в тоталітарному суспільстві. Інтелектуали, що не відповідають встановленим нормам, наражаються на небезпеку бути «скасованими». Екзамен документує наші дії, біографію, усе наше життя - індивід перетворюється на «випадок», заноситься до реєстрів і класифікується владою.

2.3. Скасування інтелектуалів в сучасному світі: в умовах демократії та неототалітаризму

У березні 2025 року світова академічна спільнота звернула увагу на резонансну подію: троє відомих інтелектуалів добровільно залишили свої професорські посади в Єльському університеті. Серед них - Тімоті Снайдер, автор праць «Про свободу», «Про тиранію», «Криваві землі», «Роздуми про ХХ століття» та інших досліджень, присвячених історії тоталітаризму і політичній філософії. Разом із ним звільнилася його дружина - професорка Марсі Шор, а також американський філософ Джейсон Стенлі, автор книги «Як діє фашизм. Політика «Ми» і «Вони». У своїх заявах усі троє звернули увагу на небезпечні паралелі між політикою Дональда Трампа та історичними практиками фашистських режимів.

Цей випадок демонструє парадокс сучасної епохи: навіть у країнах, де декларується перемога демократії, інтелектуали можуть ставати об'єктом суспільного тиску. Одним із механізмів такого тиску виступає культура скасування, яка дедалі активніше впливає на публічний дискурс. У результаті інтелектуали часто опиняються в ситуації, коли вільне висловлення власних думок стає ризикованим. Це дає підстави припускати, що деякі сучасні демократичні суспільства поступово набувають рис неототалітарних систем, де здійснюються різні форми контролю над тими, хто впливає на формування суспільної думки.

У словнику «Філософія науки і культури» за редакцією Н. Хамітова термін «культура скасування» визначається як свідома стратегія й процедура суспільного тиску на людину (зазвичай публічну) за неприйнятні вчинки з точки зору представників певної субкультури [60, с. 200]. Таке визначення дозволяє зробити висновок, що значна частина сучасного публічного простору перебуває під впливом окремих субкультурних груп, які здатні формувати масові настрої. У певних випадках ці групи функціонують як своєрідні неототалітарні культури, що,

апелюючи до ідей демократії та моральної справедливості, фактично встановлюють власні правила контролю над публічним дискурсом.

У багатьох суспільствах, які поступово набувають неототалітарних рис, формується специфічна ідеологічна атмосфера. Вона ґрунтується на міфологізованих уявленнях про велич власної нації, а також на авторитеті псевдоекспертів і псевдоінтелектуалів, популярність яких часто створюється в соціальних мережах. Натовп нерідко довіряє таким фігурам більше, ніж справжнім ученим та інтелектуалам, чия позиція базується на довготривалих дослідженнях і академічній експертизі.

Станом на 2025 рік можна спостерігати ситуацію, коли думка блогера з кількома тисячами підписників сприймається суспільством як більш авторитетна, ніж позиція вченого, який не веде активної публічної діяльності в інтернеті та присвячує час складним науковим експериментам, що можуть тривати місяцями. Для значної частини аудиторії показники популярності, такі як підписники, лайки чи перегляди стають своєрідним маркером достовірності інформації.

У книзі «Як діє фашизм» Джейсон Стенлі присвячує окремий розділ явищу «боротьби з інтелектом». Він зазначає, що авторитарним або фашистським політичним системам не потрібні незалежні та критично мислячі інтелектуали, оскільки управління масами значно легше здійснювати за допомогою медіа та міфологізації героїчного минулого [54, с. 44-45]. Інтелектуальна дискусія передбачає складну мову, точність термінології та аналітичне мислення, тоді як для масової мобілізації значно ефективніше використовувати прості гасла, емоційно забарвлену лексику та неперевірені твердження, які не потребують критичного осмислення.

Подібні ідеї висловлював ще наприкінці XIX століття Гюстав Лебон. У праці «Психологія натовпу» він писав, що натовп потребує готових думок щодо всіх явищ, причому найкраще сприймає ті з них, які є найбільш привабливими та емоційно насиченими [34, с. 167]. Натовп схильний слідувати за лідером, чії дії виглядають простими й зрозумілими, а

харизма та особистий магнетизм такого лідера роблять його позицію переконливішою, ніж складні аргументи інтелектуала.

Стенлі формулює це надзвичайно лаконічно: «Якщо сплюндрувати освіту, знання та мовні відмінності, залишається лише влада та племінна ідентичність». Він також підкреслює, що освіта становить серйозну загрозу для фашистської політики, а конфлікти, які виникають у сучасних університетських кампусах США, часто мають не лише культурний, а й виразний політичний характер [54, с. 44].

Одним із ефективних інструментів маніпуляції громадською свідомістю є підміна понять. Стенлі наводить приклад сучасних США, де опонентів нерідко намагаються дискредитувати, навішуючи на них ярлик «марксиста» [54, с. 50]. Така стратегія ґрунтується на використанні суспільних «страшилок» — образів марксистів, неонацистів, радикалів або сектантів. Завдяки цьому будь-яку складну позицію можна спростити до негативного ярлика, що дозволяє швидко сформувати негативне ставлення до інтелектуала.

Стенлі зазначає: «Щоразу, коли фашизм починає комусь погрожувати, його представники та посередники засуджують університети і навчальні заклади як джерела «марксистської індоктринації» — це класична страшилка фашистської політики» [54, с. 50]. Достатньо інтелектуалу висловити непопулярну позицію, щоб його публічно позначили певним ярликом і спробували витіснити з академічного або медійного простору.

Неототалітарні системи в усі історичні періоди негативно ставилися до різноманітності думок, адже їх існування передбачає лише одну «правильну» точку зору. Будь-які альтернативні підходи або їх дослідження здатні сприяти розвитку критичного мислення, що становить загрозу для ідеологічного контролю.

У цьому контексті актуальними залишаються й міркування Нікколо Макіавеллі з трактату «Державотворець». Мислитель писав, що правитель

може мати «лисячу натуру», а тому для нього природно обманювати інших, не дотримуватися власних обіцянок і підтримувати навколо себе систему міфів. Макіавеллі зазначав: «люди здебільшого судять за виглядом, бо побачити можуть всі, а доторкнутися – лиш дехто. Кожен знає, як ти виглядаєш, та небагатьом відомо, який ти насправді, і ці останні не наважаться заперечувати думку більшості, за плечима якої стоїть державотворець» [39, с. 74].

Саме тому суспільству часто важко протистояти тим наративам, які вже набули популярності: рейтингам, блогерам, медійним «експертам», інтернет-психологам чи псевдонауковцям, серед яких трапляються і псевдофілософи. Такі фігури нерідко працюють на підтримку певних політичних або ідеологічних структур, адже вони вміють говорити з масовою аудиторією зрозумілою мовою та ефективно поширювати популярні ідеї.

У результаті раціональні аргументи часто поступаються місцем ірраціональним страхам та емоціям. Подібний механізм описувався ще в «Майн Кампф» Адольфа Гітлера. Стенлі, аналізуючи так звану «Мову Третього Райху» (LTI – *Lingua Tertii Imperii*), звертається до дослідження Віктора Клемперера 1947 року. Клемперер підкреслював, що характерною рисою цієї мови була її бідність, тобто значне звуження словникового запасу.

Стенлі пише: «Адольф Гітлер дуже чітко сказав про збіднення публічного дискурсу у такий спосіб» та одразу цитує «Майн Кампф»: «Будь-яка пропаганда повинна бути популярною і повинна пристосовувати свій інтелектуальний рівень до сприйнятливості найменш розумної з тих осіб, до якої має бути звернена... З огляду на це, вся ефективна пропаганда має бути обмежена лише кількома пунктами, що мають бути представлені у формі гасел» [54, с. 60].

Ці міркування частково пояснюють, чому в сучасних неототалітарних і навіть демократичних суспільствах наука іноді зазнає

дискредитації, а науковці можуть опинитися в стані своєї самотності серед мас. Мирні студентські протести можуть зображатися в медіа як неконтрольовані заворушення, а спроби вести конструктивний інтелектуальний діалог нерідко висміюються. У такому контексті інтелектуали можуть бути представлені як маргінальні фігури.

У сучасних умовах інтелектуал здатний стати об'єктом переслідування з боку представників культури скасування, адже тоталітарним і неототалітарним режимам не потрібні складні інтелектуальні дискусії. Натомість вони прагнуть контролювати маси через поширення гасел, спрощення мови та підрив авторитету інтелектуальної експертизи. У публічному просторі дедалі помітнішою стає присутність блогерів і коучів, які пропонують прості відповіді на складні питання та поширюють ідеї, не підтвержені науковими дослідженнями.

Інтелектуал, який наважується висловлювати незалежні судження, може легко стати об'єктом дискредитації або навіть втратити роботу. На нього швидко навішують ярлики - «марксист», «неонацист», «феміністка» тощо. Тому сучасний інтелектуал, що прагне публічно поширювати гуманістичні знання, змушений враховувати ці реалії та бути готовим до протистояння механізмам культури скасування.

2.4. Влада соціальних мереж: новий паноптикум Бертрана

У цьому розділі ми зосередимо увагу на всеосяжних соціальних мережах, які щільно обплутали життя людини XXI століття. Мережа як інструмент комунікації та передачі інформації не є винаходом сучасності; було б помилкою вважати, що це виключно новітнє явище, покликане у XXI столітті об'єднати відокремлених індивідів та спільноти. Задовго до появи інтернету в 1969 році, людська цивілізація, а передусім представники влади, вибудовували комунікаційні системи вражаючих масштабів, що охоплювали Європу, а часом і весь світ.

Владні верхівки минулих епох завжди розуміли стратегічне значення соціальних зв'язків для історичних процесів, використовуючи їх як інструмент для утвердження та розширення свого панування. Можна стверджувати, що такі структури існували ще з часів первісного ладу, коли людство лише ставало на шлях цивілізаційного розвитку. Усі впливові групи в історії, які прагнули влади у світі, що стрімко змінювався, від ордену Тамплієрів та королівських династій Європи до фінансової імперії Ротшильдів, спиралися на власні розгалужені мережі.

Промовистим доказом цього є постать Наполеона, який вів листування фантастичних масштабів: від 2 до 5 тисяч листів протягом пів року. «Батько» атомної бомби Роберт Оппенгеймер також сформував власну мережу, що об'єднала понад сотню фізиків, математиків та хіміків по всій території США. Усе це свідчить про те, що соціальні мережі супроводжували людство завжди, про що у своїй праці «Площі та вежі» наголошує дослідник Ніл Фергюсон [59]. У цій статті ми маємо на меті проаналізувати вплив тих мереж, що перейшли у віртуальний простір з настанням ери Фейсбуку у 2004 році. Необхідно з'ясувати, як саме екранні соціальні мережі впливають на соціум: чи не придушують вони нашу індивідуальність, чи не загрожують приватності та свободі думки, чи не стають причиною ще більшої самотності та чи не призводять до маргіналізації інтелектуальної еліти, що викликає занепокоєння у багатьох сучасних філософів.

Побуває думка, що соціальні мережі є панацеєю від самотності для сучасної людини. На жаль, сама лише наявність цифрових платформ не вирішує цієї проблеми, оскільки суспільство ще не готове до толерантності та розвитку конструктивної культури діалогу. Архетиповою рисою сьогодення став ресентимент, з якого виростає явище «культури скасування» (cancel culture). Будь-який інтелектуал, який наважиться висловити непопулярну думку, ризикує стати мішенню для прихильників цієї агресивної субкультури.

Еволюція соціальних мереж в інтернеті підвела людство до межі тотального контролю. Колись світла ідея зближення людей втратила свою привабливість, адже публічне висловлення думок у мережі перестало бути безпечним. Чимало західних мислителів ризикують опинитися на узбіччі суспільного життя лише за озвучення фактів, підтверджених офіційною наукою. Отже, можна висунути припущення, що соціальні мережі здатні не лише об'єднувати корпорації та маси людей, але й занурювати світ у ще глибшу самотність та підкорювати його тотальному нагляду - доведення цієї гіпотези і є метою даної статті.

Дослідженням проблематики соціальних мереж та взаємозв'язків займалася ціла низка науковців. Зокрема, варто згадати філософа Д. Барнса, який і запровадив термін «соціальна мережа», а також М. Фуко, американських психологів С. Мілгрема і Г. Треверса та британського історика й соціолога Н. Фергюсона.

Соціальні мережі володіють колосальною, майже необмеженою владою. Н. Фергюсон у своїй праці «Площі та вежі» навіть дав одній із глав промовисту назву «Затвітити революцію». Це дозволяє припустити, що мережеві платформи цілком здатні мобілізувати натовп на протестні акції, координуючи дії через послідовні твіти та публікації у Фейсбуці [59]. Фергюсон зазначає, що лише протягом 2017 року, коли він розпочав роботу над книгою, видання New York Times опублікувало аж 136 матеріалів, у яких фігурувало слово «мережа». Автор також наголошує, що окрім відкритих, ефірних мереж, існують і підпільні структури. Функціонують мережі для домовленостей про результати спортивних матчів, корупційні схеми та навіть власні системи комунікації в метрополітені. За допомогою соціальних платформ, особливо таких як X (Twitter) чи Facebook, розгортаються справжні політичні баталії, передусім у період виборів, коли кожен кандидат прагне сформувати власну елітну мережу підтримки [59, с. 37]. Сучасні технології дозволяють нам не лише ділитися емоціями, а й робити скріншоти особистих листувань, щоб

виставити їх на загальний огляд задля помсти чи приниження опонентів. Втім, подібні методи були доступні не лише в наш час, а й значно раніше. Тобто цьому інструменту розправи з конкурентами вже кілька століть.

Філософ В. Єрмоленко у книзі «Ерос і Психея» ілюструє це на прикладі життя відомого французького письменника-гуманіста XVII століття П'єтро Аретіно: «Якби Аретіно жив у наш час, він був би відомим блогером, який встрявав би у суперечки з президентами країн, рок-зірками та мільярдерами, тегаючи їх у соціальних мережах, викладаючи скріншоти їхнього листування у мережу. Бути блогером тоді, на початку XVI століття означало приблизно те саме - тільки форма інша. Аретіно вигадав її: він писав листи сильним володарям, відомим художникам, впливовим кардиналам, а потім ці листи публікував для всіх» [24, с. 59]. Не дивно, що цього фактично першого блогера і творця своєрідної персональної соціальної мережі називали «бичем королів». Буквально через два роки після його смерті католицька церква внесла його праці до «Індексу заборонених книг» через єретичні погляди та сміливу критику влади й духовенства.

Таке занесення до «кодексу» певною мірою нагадує сучасну «культуру скасування» (cancel culture), яка вже багато років панує в суспільстві. Отже, можна дійти висновку, що феномену «культури скасування» вже понад 500 років, просто раніше він мав іншу назву та специфіку. Сьогодні суб'єкти кенселінгу так само формують свої соціальні мережі для спостереження та нагляду за тими, кого вони планують фактично знищити репутаційно. Сучасний словник Merriam-Webster дає таке визначення терміну «культура скасування»: «the practice or tendency of engaging in mass canceling as a way of expressing disapproval and exerting social pressure» [152]. Ми бачимо, що очевидно маємо справу з масовістю та соціальним тиском. Далі в цій статті ми розглянемо причини, чому маси схильні до тиску, відсіювання та знищення тих, кого вважають чужими.

У словнику «Людина і культура» (автори Н. Хамітов та С. Крилова) знаходимо таке тлумачення культури скасування: «Це свідома стратегія й процедура суспільного тиску на людину (зазвичай публічну) за неприйнятні вчинки з погляду представників певної субкультури» [70, с. 123]. Автори також додають, що культура скасування може сама по собі являти певну субкультуру, об'єднуючи при цьому представників різних груп. Можна погодитися, що іноді ця діяльність має конструктивну мету і продиктована прагненням справедливості, проте в сучасному світі дії таких груп часто пов'язані з ресентиментом. Ми стикаємося з приниженням жертви, з якою представники культури скасування вступають у своєрідні «садомазохістські» відносини.

Культура скасування є архетиповою для нашого соціуму та виступає однією з характерних ознак сучасного людського буття, де присутній конфлікт поколінь і банальна заздрість до більш успішних та відомих діячів [70, с. 124]. Важливо зазначити, що у своєму новішому словнику «Філософія науки і культури» автори розширюють визначення поняття «культури скасування» таким твердженням: «Проте у ХХІ столітті культура скасування набуває особливу специфіку, пов'язану з її поширенням у мережах Інтернету і наявністю у її лідерів достатньо високої ерудиції та інтелектуального розвитку, що, однак, не завжди супроводжується розвитком душевності і духовності» [60, с. 200-201].

Очевидно, що ризик потрапити під каток «скасування» є вельми значним, оскільки чи не кожен сучасний інтелектуал переконаний у своєму праві на свободу думки та безперешкодне оприлюднення власних ідей у соціальних медіа. Проте раніше чи пізніше він натрапляє на опір у мережевому просторі, де, за влучним висловом А. Бадью, кожен перетворюється на «поліцейського» [5, с. 139], а конструювання штучних ідентичностей заради локального домінування стає типовою ознакою культури скасування. З цього напрошується висновок, що сама ця

культура, або ж субкультура кенселінгу, також функціонує як своєрідна мережева структура.

Варто зауважити, що практики виключення зі спільноти застосовувалися ще в епоху Середньовіччя. У праці М. Фуко «Наглядати й карати. Народження в'язниці» ми натрапляємо на таку думку: «Коли правда, що проказа породила ритуали відлучення від суспільства, які певною мірою стали правити за модель і загальну форму великого замикання, то чума породила дисциплінарні схеми» [67, с. 247]. Слід зазначити, що розділ «Паноптизм» у цій роботі Фуко частково фокусується на епідеміях, що лютували в середні віки, а конкретніше - на заходах із сегрегації соціуму на інфікованих, здорових та тих, кому доручено наглядати за хворими.

Звідси випливає парадоксальне спостереження: сучасна культура скасування, що панує в електронних соціальних мережах, є нічим іншим, як ізоляцією «зачумлених». У нинішніх реаліях отримати тавро «хворого на чуму» надзвичайно просто - достатньо публічно висловити незручну тезу або думку, що йде врозріз із загальноприйнятим наративом. Складність становища сучасного філософа полягає в тому, що ми часто не усвідомлюємо, яке твердження вважатиметься прийнятним, а яке - ні, що відповідає актуальним нормам етики й моралі, а що їх порушує. Адже ще Ф. Ніцше у «Ранковій зорі» зазначав, що наше існування занурене у звичаї як у сталу форму, у «заведеному способі жити та діяти» [41, с. 63]. Намагаючись відшукати мораль, сучасна людина часто не бачить нічого, окрім диктату звичаєвості.

Суспільство сьогодення нав'язує нові звичаї та поведінкові патерни, і ті інтелектуали, що наважуються їх ігнорувати, ризикують стати фігурантами нових «судових процесів» у межах культури скасування. Ніцше у «Ранковій зорі» пише: «Вільна людина не має звичаїв, оскільки вона в усьому воліє залежати від самої себе, а не від якогось заведення: в усіх первинних станах людства «зле» означає те ж саме, що й

«індивідуальне», «свобідне», «свавільне», «незвичне», «непередбачуване», «незбагненне» [41, с. 63].

Можна дійти парадоксального висновку, що сучасний соціум нерідко ототожнює поняття етики, моралі та звичаю. Відтак, коли мислителя звинувачують в аморальності, цілком імовірно, що його тези просто не пройшли цензуру звичаєм, який домінує на конкретній території, серед певного народу або в тій інтелектуальній бульбашці соціальної мережі, до якої належить потенційна жертва «скасування».

Ми пропонуємо умовну класифікацію будь-яких тверджень: «загальноприйняте, що схвалюється більшістю», «загальноприйняте, що схвалюється частково» (озвучивши яке, мислитель ризикує потрапити до списку «чумних», хоча підтримка іншої частини аудиторії може його врятувати), також «не загальноприйняте, але таке, що може уникнути осуду значної кількості користувачів», і, нарешті, найгірший сценарій - «не загальноприйняте» або ж таке, що кваліфікується як «немодне», за яке автор гарантовано стає об'єктом культури скасування.

Найскладніше завдання для мислителя - визначити, яке з тверджень несе найменші репутаційні ризики при оприлюдненні. Одним із найсміливіших сучасних філософів є вже згаданий А. Бадью. Читаючи збірку його есеїв «Похвала політиці», можна натрапити на безліч думок, які сучасні європейські інтелектуали вважали б небезпечними; вони стосуються карикатуристів Шарлі, ісламу, міграційних процесів у Франції тощо [5]. Поки що Бадью вдається уникати долі фігуранта чергової справи про скасування. Менше пощастило таким знаменитостям, як Д. Роулінг, котра висловила позицію щодо трансгендерних жінок, незручну для багатьох, і зробила це саме в соціальній мережі, миттєво перетворившись на мішень для атак.

Доречно провести ще декілька паралелей між книгою Фуко, де філософ описує заходи з обліку містян під час епідемії чуми, та функціонуванням новітніх соціальних платформ, таких як Facebook, X чи

Instagram. Фуко зазначає: «Інспекція функціонує неперервно. За всім пильний нагляд: «є великий загін міліції під орудою офіцерів та сумлінних громадян» [67, с. 245]. Одразу постає питання: хто ці «сумлінні громадяни»? Якими критеріями вимірювався ступінь їхньої сумлінності при відборі та наданні привілею стежити за іншими? Фуко залишає ці питання без відповіді, обмежуючись констатацією історичних фактів.

Далі мислитель змальовує процедуру обходу синдиком підвідомчого йому кварталу: він стукає у кожні двері, вимагаючи від мешканців назвати себе та повідомити про наявність симптомів хвороби. Мовчання або відмова відповідати могли каратися смертю. Фуко пише: «Кожен замкнений у своїй камері. Кожен, коли йому звелять, називає своє ім'я і показується у вікні. Це великий перегляд живих і мертвих» [67, с. 247]. Прикметно, що такий облік був перманентним. Синдики щоденно звітували старшинам, а ті меру. Реєстрація велася за списками, що існували у трьох примірниках: для синдика, канцелярії та квартального наглядача.

Фуко наштовхує на роздуми про те, що влада сама могла прагнути появи чуми або навіть вигадати її, аби мати привід структурувати суспільство на зручні для себе групи, адже так створюються нові соціальні мережі та нові форми контролю. Фуко вбачає в дисципліні головну причину запровадження суворих регламентів під час епідемій, заколотів, злочинів, бродяжництва та дезертирства, які філософ часто вважав уявними [67, с. 248]. Саме тут доречно порівняти реєстрацію у чумному місті з реєстрацією в соціальних мережах, де користувач добровільно відповідає майже на всі запитання анкети, зазначає свій вік, фактичне місцеперебування, а згодом часто отримує від системи запити на кшталт: «Чи справді ви були тут?», «Чи це дійсно ваш номер телефону?». Кожен наш зареєстрований акаунт можна розглядати як наше «визначеним місцем перебування», з якого неможливо втекти. Складається враження, що ми самі даємо згоду на подібну муштру, реєструючись у соціальній мережі, яка все більше нагадує дисциплінарний заклад, де замість вільного

спілкування та поширення ідей інтелектуал ризикує зіштовхнутися з абсолютною самотністю.

Що насправді спонукає нас із власної волі реєструватися у соціальних мережах? Причина криється не лише у прагненні втекти від самотності чи розширити коло знайомств для майбутніх комунікацій. Спираючись на теорію Ж. Лакана, можна стверджувати, що всі ми прагнемо перетворитися на предмети або об'єкти бажання. Саме це одвічне «бажання бути бажаним» і становить фундаментальну проблему суспільства в усі часи. Там, де існує бажання, неодмінно присутній і погляд, оскільки саме спостереження за об'єктом пристрасті є наріжним каменем цього феномену. Лакан окремо виділяє людське око як першоджерело виникнення бажання. Показово, що міфологічні системи всього світу містять концепт так званого «лихого ока» або «принципової злостивості погляду». Через це виникли вірування, що погляд Бога здатний вбивати: Зевс з'являвся своїм коханкам у різних подобах, аби не знищити їх своїм зором; індійська богиня Бхгавані спопелила поглядом власних синів Вішну та Брагму, а Шиву наділила третім оком, оскільки той погодився прийняти її любов [48].

За Лаканом, саме заздрість є рушійною силою злостивого погляду, адже навіть у латині поняття заздрості походить від дієслова *videre* - «бачити». У цьому контексті філософ розмежовує поняття заздрості та ревнощів, наголошуючи, що «саме те, чому заздрить суб'єкт, це часто не те, що він хоче отримати» [48]. Він додає, що заздрість нерідко зумовлена володінням тими благами, якими сам заздрісник ніколи б не скористався, навіть не здогадуючись про їхню істинну сутність. Саме в цьому криється одна з причин розквіту культури скасування (*cancel culture*) у соціальних мережах. Користувачі діляться атрибутами успіху та задоволення, що провокує у глядачів ресентимент - бажання привласнити чужі блага. При цьому деякі з них, наприклад, не вміють керувати автомобілем, але все

одно відчують заздрість, побачивши фото знайомого за кермом нової машини.

Інтелектуали також стають мішенню для заздрощів, оскільки їхні відверті та глибокі роздуми часто йдуть у розріз із думками мас, панівних еліт чи представників ліворадикальних рухів. Останні здатні маргіналізувати мислителя лише за відстоювання оригінальної позиції, яка при цьому може бути цілком канонічною та науково обґрунтованою. Лакан стверджує, що ніщо так не змушує суб'єкта заздрити, як образ чужої самодостатності, як те, що «маленький об'єкт а» (за Лаканом - недосяжний об'єкт бажання), який несе на собі тавро втрати й кастрації, стає предметом насолоди для іншого, а відтак - і репрезентантом задоволення у чистому вигляді.

Роль такого маленького об'єкта може відігравати стаття, навіть коротке есе чи допис у соціальній мережі. Для інтелектуала така публікація стає джерелом втіхи, адже він є представником граничного або метаграничного буття людини. Будучи творцем культурних артефактів та співтворчих відносин між особистостями, він не живе за канонами та рамками буденності. Натомість заздрісники належать до сфери буденного буття або граничного буття з домінантою волі до влади. Вони не здатні створювати культурні артефакти, оскільки для цього необхідно мати хист до самотрансценденції, справжню толерантність та відкритість до Іншого, тобто філософський світогляд, який долає обмеженість як буденного, так і особистісного типів світосприйняття.

Представники ж граничного буття, саме ті, чії інтенції переходу в метаграничний стан є тимчасовими і часто не увінчуються успіхом, але які обумовлені волею до влади, схильні приєднуватися до груп у соцмережах з метою участі у «публічних страхах». Саме у такий спосіб вони віднаходять механізми самоствердження, бо це залишається для них єдиним шляхом усвідомити себе як індивіда, здатного впливати на сучасність.

Парадоксально, але субкультури, що розвиваються в руслі культури скасування, часто послуговуються принципом бойкоту кожного, хто висловив думку, що не є загальноприйнятною. Тут ми повертаємося до вже озвученої тези: де пролягають межі цього «загальноприйнятого» і чим керується сучасна етика? Найімовірніше, субкультури, які підтримують практику скасування, задовольняють власну потребу бути почутими загальною, вбачаючи в цьому єдиний шанс стати на один щабель із сучасними світовими інтелектуалами. Ці групи прагнуть влади над інтелектуалами, над творчим процесом та свободою слова. Як зауважив М. Фуко ще у 1975 році, якщо раніше, за століття до того, найвищою владою вважалося «право на життя та смерть», то нині суспільство винайшло новий тип страти, що називається скасуванням [120].

Більшість сучасних інтелектуалів, які підпадають під скасування, є представниками граничного буття, оскільки вони виступають творцями артефактів культури, їм притаманна воля до пізнання та творчості, а також та сама воля до влади.

Цілком доцільно буде звернутися до міркувань Г. Лебона, опублікованих ще у 1895 році, де він наголошував, що поведінка натовпу (а сучасні соціальні мережі цілком можуть розглядатися як хаотично сформований натовп) має виключно імпульсивний характер. На масу впливають зовнішні «закони та інституції», і вона (ця маса) «не здатен формувати інші думки, окрім тих, які йому навіюють» [34, с. 19-20]. Лебон підкреслює важливу відмінність: просте скупчення людей в одній локації ще не створює організованого психологічного натовпу. Однак, як тільки такій групі прищеплюється певна ідея, вона трансформується у так званий натхненний натовп [34, с. 25]. Саме в цьому метаморфозі криється головна загроза, оскільки від маси, керованої однією ідеєю, можна чекати непередбачуваних вчинків, що часто виходять за межі правового поля та моральних норм. У спеціальному розділі, присвяченому етиці мас, Лебон

влучно зауважує, що, згідно зі спостереженнями психологів, «моральний рівень натовпу дуже низький» [34, с. 68].

Навіть особистість з високими моральними якостями, яку, користуючись типологією метаантропології Н. Хамітова, можна віднести до людей граничного або метаграничного буття, у натовпі ризикує піддатися впливу власних первісних інстинктів. Лебон наводить блискучу аналогію, порівнюючи дії розлюченої юрби з процесом полювання. Різниця лише в тому, що під час полювання люди задовольняють свої інстинкти жорстокості у фактично легальний спосіб, тоді як у випадку з натовпом злочини виправдовуються ідеями псевдопатріотизму, релігійними догмами або будь-якими іншими гаслами.

Для інтелектуала розчинення у натовпі є небезпечним явищем, оскільки це може призвести як до деградації його морального рівня, так і, навпаки, до його підвищення. Проте тут, за словами Лебона, виникає черговий парадокс: висока моральність маси проявляється здебільшого у її готовності до самопожертви заради химерних ідеалів. Як приклад, вчений згадує хрестові походи, учасники яких, будучи частиною натовпу, масово гинули заради високої релігійної мети [34, с. 70]. Не менш актуальними залишаються і наведені Лебоном приклади злочинної поведінки мас.

Яскравою ілюстрацією є вбивство коменданта Бастилії де Лоне. Збуджений натовп, оточивши його, під впливом навіювання перетворився на бездушний механізм і вчинив над ним самосуд. Показово, що роль ката виконав звичайний кухар, який, оскільки видана йому шабля виявилася тупою, використав свій робочий ніж для страти губернатора. Цей епізод демонструє, що людина, охоплена емоціями, здатна на вбивство, адже сприймає скоєне не як злочин, а як «гідний похвали вчинок» [34, с. 205-206].

Ще одну промовисту аналогію можна провести між функціонуванням соціальних мереж та концепцією паноптикону Бертрама.

Ця в'язниця, проект якої було представлено ще у 1791 році, за задумом автора, мала стати ідеальним виправним закладом.

М. Фуко описує паноптикон наступним чином: «Йї принцип відомий: на периферії кільцева споруда, в центрі – вежа; вежа має великі вікна, які виходять на внутрішню поверхню кільця, периферійна споруда поділена на комірчини, кожна з них пронизує всю товщу споруди і має два вікна: одне звернене до середини і відповідає вікнам вежі, друге виходить назовні і освітлює всю комірчину» [67, с. 249-250]. Далі філософ зазначає, що в таких камерах утримували хворих, в'язнів, робітників або навіть школярів, які провинилися. У цьому твердженні Фуко немає нічого дивного для реалій Європи XVIII століття, де навіть учні могли понести сувору відповідальність аж до ув'язнення. Наглядач, перебуваючи у вежі такої тюрми, сидів проти світла, що дозволяло йому чітко бачити силуети всіх ізольованих. Фуко влучно підсумовує: «Скільки комірчин, стільки ж і невеличких театрів, де кожен актор на самоті, напрочуд індивідуалізований і постійно видимий» [67, с. 250].

Тут знову напрошується паралель із соціальними платформами на кшталт Facebook. Кожен персональний акаунт можна порівняти з такою прозорою комірчиною, де зареєстрований користувач стає видимим для всіх і легко може перетворитися на мішень як для «наглядача», так і для інших «в'язнів». Кожна людина, реєструючись у сучасній соціальній мережі, повинна усвідомлювати, що стає частиною новітнього паноптикону. Необхідно бути готовим до існування у світі, де діють закони «нової етики», яку нерідко плутають із загальноприйнятими звичаями. Користувач змушений ретельно стежити за своєю лексикою, адже слова, до яких він звик, можуть виявитися неприпустимими для певної групи таких «комірчин». Соціальні мережі, на жаль, поки що не демонструють готовності до толерантності та вміння чути думки інших.

Втім, ми власноруч прагнемо долучитися до дискурсу в соціальних мережах, відшукавши там власну нішу, та, згідно з теорією Лакана,

перетворитися на об'єкти споглядання. Це приводить нас до нового, парадоксального умовиводу: сучасному інтелектуалу необхідно бути готовим до конфронтації з носіями різноманітних субкультур, традицій та звичаїв, а також зіштовхнутися з розмиванням етичних та моральних кордонів. Саме цим наповнений новітній паноптикон, що фігурує під різними назвами в інтернет-просторі. Фуко додає важливу деталь: «Паноптикон – це машина для розриву зв'язку між «бути баченим» та «бачити»: в периферійному кільці люди завжди бачені, проте ніколи не бачать; наглядач у центральній вежі бачить усе, проте його ніхто ніколи не бачить» [67, с. 252]. Проте існує фундаментальна відмінність між цифровою соціальною мережею та класичним паноптиконом: у першому випадку ми одночасно виступаємо і в ролі наглядачів, і в ролі в'язнів.

Фуко зробив цікаве спостереження: зростання кількості спостерігачів пропорційно збільшує рівень тривоги у суспільстві. Ми прагнемо схвалення, але водночас усвідомлюємо, що за нами стежать сотні анонімних очей; фактично, ми всі зводимо власні наглядові вежі, не покидаючи своїх камер. Кожен такий «в'язень» володіє безмежною свободою думки, що, за теорією Фрейда, здатне спровокувати «війну всіх проти всіх». Аби уникнути подібного сценарію, інтелектуал, який може стати каталізатором «випадку-конфлікту», що розгортається в соціумі, і при цьому не бажає опинитися в соціальній ізоляції, змушений виробити специфічну «техніку безпеки». Вона не повинна суперечити загальноприйнятим соціальним правилам чи ритуалам, що панують у його середовищі [67, с. 93]. Найчастіше така захисна стратегія полягає у формуванні зовнішньої самотності.

Н. Хамітов зазначає, що коли мислитель провокує конфліктну ситуацію, а це нерідко трапляється в соцмережах, оскільки погляди інтелектуала, зайнятого пошуком власної ідентичності та самототожності, часто дисонують із думкою мас, тоді «відбувається психологічне відокремлення людини від інших людей» [67, с. 93].

Це означає, що всередині паноптикуму інтелектуал залишатиметься внутрішньо самотнім. Це також свідчить про те, що він може зануритися в себе, аби уникнути переслідування з боку адептів культури скасування (cancel culture). Однак у цьому самозаглибленні він здатен пройти певні метаморфози, вийти на якісно новий рівень буття або ж згенерувати ще більше новаторських ідей. Парадокс полягає в тому, що чим більше ідей продукує сучасний мислитель, тим складніше йому транслювати їх у соціум. Недарма Фуко знову влучно підкреслює: «Паноптикон – дивовижна машина, що, зваживши на різноманітні бажання, витворює однакові наслідки, породжені владою» [67, с. 253].

Якщо кілька століть тому покаранням за провину було фізичне таврування, то сьогодні його замінило соціальне скасування. Фуко характеризує паноптикон як «машинерію», і ця система здатна самотужки запустити гігантський механізм нагляду - розподілити індивідів по вежах і камерах, призначити тих, хто дивиться, і тих, за ким дивляться, причому постійно змінюючи їхні ролі. Ще один парадокс криється в тому, що суспільство саме дає згоду на такі маніпуляції зі своїми членами. За словами Фуко, подібний паноптикон робить нову владну систему більш механізованою та відстороненою; їй більше не потрібно бути фізично присутньою в натовпі для здійснення покарання. Ми самі пильніше спостерігаємо одне за одним, класифікуємо людей на працюючих і ледачих, оцінюємо успіхи дітей та їхню придатність до майбутньої роботи, і навіть можемо «підраховувати їхні заробітки» [67, с. 254].

Соціальні мережі перетворилися на своєрідну лабораторію, здатну виховувати та переформатовувати піддослідних. Паноптикон набув здатності керувати собою та своїми бранцями автономно. Фуко стверджував, що такі системи контролю можуть формувати цілі покоління, розділені на різні групи. Одні, боячись бути «скасованими», покійно прийматимуть будь-які директиви. Інші ж, маючи сильну волю до влади та схильність долучатися до різних субкультур, диктуватимуть сучасним

інтелектуалам свої правила та способи вирішення відомих проблем, і з кожним роком сперечатися з їхньою думкою стає дедалі важче.

Варто наголосити на ще одному парадоксі, що сформувався в умовах сучасної культури. Йдеться про лідерство в межах субкультур, де функція визначення «придатності» тих чи інших діячів, текстів, книжок або ідей перетворилася на окремий рід занять. Часто на цю роль претендують особи, які не мають нічого спільного з професіоналізмом у галузях, де вони беруться роздавати нагороди або таврувати інших як «хворих на чуму». Від подібних тенденцій потерпає навіть філософія. Як зазначає Т. Лютий у своєму есеї «Цінність індивідуальності»: «У кожному разі, філософське, і не тільки, осмислення навряд чи мусило б закінчитися універсальною системою. Все навпаки: воно - сукупність спроб уникати чогось остаточного, бо покликане постійно винаходити засоби подолання стану безвиході» [37].

Цілком очевидно, що сучасні інтелектуали почуваються самотніми в умовах агресивного паноптикуму. Кожне їхнє слово має бути ретельно зваженим, продуманим та максимально обтічним, аби не набути форми, що могла б зачепити почуття представників тієї чи іншої субкультури. Іншою загрозою, що чигає на інтелектуала, є високий ризик опинитися в ізоляції від світу, повторивши долю героя роману Г. Гессе «Степовий Вовк». Гаррі Галлер, будучи журналістом, був змушений вести життя відлюдника через те, що його стаття про Кайзера видалася образливою для певних політичних кіл, внаслідок чого інтелектуал Галлер зазнав фактичного суспільного скасування [16, с. 72].

Іншим показовим прикладом такого «скасування», але вже реальної історичної постаті, є трагічна доля Оскара Уайльда. Д. Барнс у своїй праці «Чоловік в червоному халаті» переконує, що Уайльд припустився фатальної помилки під час судового процесу. Розгляд його відомої справи відбувався за присутності дванадцяти присяжних з різних соціальних прошарків, а письменник почав жартувати та «представляти себе на сцені

в театрі», що викликало негативну реакцію цієї маленької соціальної мережі. Він не врахував той факт, що журі присяжних на той момент складалося з м'ясника, чоботаря та банківського кур'єра. Це зіграло проти Уайльда, адже його словесні звороти та гумор залишилися незрозумілими для більшості членів журі [84, р. 14-16].

Зрозуміло, що коли мова йде про суд присяжних, ми маємо на увазі компактну соціальну мережу, яка здатна виносити обвинувальні вироки будь-кому, навіть якщо провина людини не є доведеною. Такий різновид соціальної мережі може становити серйозну небезпеку, оскільки, як демонструє випадок Уайльда, вона здатна використовувати свій статус та особисту неприязнь для визначення долі окремого інтелектуала.

Доцільно було б запропонувати впровадження нового терміну - «групова неприязнь соціальної мережі». Це явище може виражатися в упередженому ставленні мережі до індивідуальних характеристик суб'єкта, з яким їй доводиться взаємодіяти. Недарма Г. Лебон у праці «Психологія натовпу» виділив цілий розділ для опису кримінальних судів та присяжних. Лебон зазначає, що присяжні - це «зразок натовпу різнорідного, не анонімного» [34, с. 212]. Автор влучно підмітив, що такому натовпу притаманна схильність до навіювання, слабка здатність до логічних міркувань та залежність від впливу лідерів. Лебон вказував, що до 1848 року адміністрація судів ретельно підходила до відбору присяжних, надаючи перевагу представникам інтелектуальної еліти - чиновникам, професорам, літераторам тощо [34, с. 213]. Черговий парадокс полягає в тому, що Лебон, спираючись на власний досвід та аналіз діяльності адвокатів свого часу, дійшов висновку: не має значення, хто саме засідає в суді присяжних - представник інтелектуальної еліти чи простий чоботар, адже їхній вирок буде однаковим.

Суть у тому, що як тільки людина, передусім буденного рівня свідомості, потрапляє до соціальної мережі Інтернету - віртуального натовпу, або ж до натовпу фізичного, вона автоматично починає

керуватися емоціями, власними переживаннями та думкою більшості. Лебон навів кілька цікавих прикладів, коли присяжні здатні виправдати злочин, скоєний у стані афекту: дівчина, яку зрадили, обливає колишнього коханця сірчаною кислотою, або ж навіть виправдання дітовбивці. До іншої категорії належать злочини, які є справді небезпечними для суспільства або потенційно загрожують самим присяжним [34, с. 215]. При цьому присяжні завжди звертають увагу на репутацію підсудного, його майновий стан та на те, чи захищає його відомий адвокат.

Власне, саме в цьому аспекті доля зіграла злий жарт з Оскаром Уайльдом. Маючи доволі суперечливу репутацію в очах громадськості та вирішивши самотужки захищати себе в судовому процесі, він обрав стратегічно провальну позицію, що зрештою й призвело до його краху. Лебон згадував інший приклад - одного англійського адвоката, чиє ім'я залишилося неназваним. Цей правник, вочевидь, був вправним психологом і вмів безпомилково зчитувати емоційну реакцію присяжних на кожну свою репліку. Завдяки цьому вмінню він міг гнучко будувати лінію захисту, ідентифікуючи тих, хто потенційно схилився на його бік.

Таким чином, історія Уайльда постає перед нами як трагедія, де людина граничного буття (а Уайльд, безперечно, належав до цього типу за всіма критеріями, маючи особистісний світогляд та інтенції до метаграничного існування й філософського осмислення світу, прагнучи творчості та особистої свободи) була «скасована» представниками буденного буття. Останнім притаманний буденний світогляд, що вирізняється стереотипністю мислення та відсутністю прагнення до самовдосконалення.

У системі координат метаантропології ми спираємося на три типи світогляду, виокремлені Н. Хамітовим: буденний, особистісний та філософський, які корелюють із трьома вимірами людського існування. Носії буденного світогляду живуть соціальними стереотипами своєї епохи, вони позбавлені самостійності й легко піддаються впливу мас. Цей тип

світогляду формується переважно зовнішнім середовищем, його культурними та соціальними рамками. Слід зазначити, що владі вигідно мати справу саме з представниками буденного світогляду, адже ними легко керувати й маніпулювати. Натомість особистісному світогляду властиві незалежність суджень, критичне мислення та творче начало. Людина з таким світоглядом стає невразливою для маніпуляцій, оскільки здатна подолати шаблонне мислення, пропускаючи всі зовнішні події крізь призму власного розуму та внутрішніх переживань [69, с. 43-44].

Саме на силу власного інтелекту вирішив покластися О. Уайльд у протистоянні з так званою кастою присяжних, випустивши з уваги той факт, що присяжні діють під впливом масових навіювань, зважаючи на соціальний статус та вартість послуг адвоката. Тут виникає черговий парадокс: сам Лебон у фіналі розділу про суди присяжних у своїй праці «Психологія натовпу» зазначав, що у разі кримінального переслідування він волів би не опинитися під владою професійних суддів. Мислитель не довіряв абсолютній владі замкнених каст, оскільки, розуміючи психологію натовпу, з присяжними ще можна знайти спільну мову, тоді як влада каст залишається непохитною.

Звідси випливає висновок, що сучасний інтелектуал, який прагне публічності та виносить свої думки на загал, опиняється у безвихідному становищі. Дискусії з користувачами соціальних мереж часто призводять до конфліктів. Інтелектуал мусить усвідомлювати, що будь-яка комунікація, за Гегелем, є взаємним запереченням сторін, тому мислителям не залишається нічого іншого, як зважати на психологію натовпу, блискуче описану Г. Лебоном, а також пам'ятати про концепції нагляду й покарання М. Фуко.

Соціальні мережі існують вже не одне тисячоліття, і в усі часи вони слугували інструментом для утвердження та зміцнення влади. Можновладці вели листування, розширюючи межі свого впливу через своєрідні соціальні мережі минулого. Важливо підкреслити, що будь-яка

соціальна мережа породжує феномен натовпу і за своєю структурою нагадує паноптикон - проект в'язниці XVIII століття, детально проаналізований М. Фуко у книзі «Наглядати і карати». Кожен в'язень такої тюрми перебуває в ізоляції, але під постійним спостереженням не лише наглядачів, а й інших ув'язнених, що повністю ліквідує приватність.

Парадокс ситуації полягає в тому, що ми добровільно обираємо шлях до цього паноптикону, адже сучасна реальність фактично висуває таку вимогу: якщо людина хоче розвиватися, підтримувати щоденну комунікацію, розширювати коло знайомств та сфери впливу, вона змушена стати частиною цієї системи. Потрапляючи до паноптикону, особистість проходить процедуру, яку М. Фуко назвав би «переписом у зачумленому місті» добровільне розкриття всієї приватної інформації. Сучасний інтелектуал має пам'ятати, що будь-який допис у соціальній мережі здатен спровокувати агресію натовпу, що може призвести до «публічної страти» XXI століття, тобто соціального «скасування» (cancel culture) об'єкта. Також необхідно враховувати, що психологія натовпу, за визначенням Г. Лебона, є хаотичною, а самим натовпом легко маніпулювати, навіюючи ідеї лідерів.

Навіть ті, хто належить до інтелектуальної верхівки та кого можна визначити як людей граничного буття в системі координат метаантропології Н. Хамітова, здатні опускатися до рівня поведінки пересічних обивателів, коли опиняються в натовпі. Це пояснюється тим, що масові скупчення завжди нівелюють рівень персональної відповідальності та моральні якості окремих осіб, на чому наголошував Г. Лебон, вказуючи на надмірну імпульсивність та мінливість юрби [34, с. 68]. Відчуваючи власну безкарність та всюдозволеність, натовп готовий здійснювати нагляд, карати та піддавати ostracizmu («скасовувати») публічних інтелектуалів.

Справжній мислитель не повинен ігнорувати існування суспільного ресентименту, який, нарівні з байдужою толерантністю, загрожує йому

ізоляцією. Згідно з теорією Ж. Лакана, будь-який триумф інтелектуала може спровокувати задрість мас, що здатна призвести до трагедії, подібної до долі Оскара Уайльда. Саме тому інтелектуал змушений зважати на актуальні тенденції у цьому плинному світі, ретельно добираючи дефініції та слова, адже стає дедалі простіше перетворитися на мішень для нової хвилі «культури скасування». Це явище, що насправді є субкультурою, парадоксально поєднує в собі масовість із маргінальністю та породжує специфічну самотність у натовпі, а саме - групову самотність у соціальних мережах. Така мережева відокремленість може стати екзистенційним підґрунтям для неототалітаризму - цифрового, мережевого тоталітаризму [70, с. 124], що постає одним із ключових глобальних викликів сучасності.

2.5. Героїзація злочинців-одинаків як інструмент відвертання уваги мас

Ми існуємо у світі, перенасиченому інформацією, яка має силу маніпулювати масами та надавати владі ключі до розв'язання багатьох проблем. У XXI столітті поширення даних відбувається блискавично. Від часу винайдення телеграфу минуло майже двісті років, і з кожним роком швидкість передачі інформації лише зростає. Вже незабаром гаджети разом із симулякрами спілкування та насолоди можуть замінити людині реальне життя. Імовірність створення повноцінного штучного інтелекту тільки пришвидшить зникнення живого спілкування, що загрожує сучасному людству тотальною самотністю, а також деградацією рівня освіти та моральних цінностей.

Тенденції вказують на те, що суб'єкт соціуму поступається місцем об'єкту, а служіння об'єктам гіперпростору (за Ж. Бодріаром) перетворюється на новітній культ XXI століття. Проте там, де є культ, існують і його боги, з якими ведеться нескінченна гра, сповнена технік екстазу та маніпуляцій свідомістю мас. Хто ж вони - божества цього нового

світу, наповненого симулякрами, модними спекуляціями, інформаційними війнами та всеосяжною самотністю?

Влада інформації над натовпом настільки посилилася, що Ж. Бодріяр у своїй праці «Дух тероризму» використав поняття «медіаугар», констатує тим самим хаотичну та деструктивну владу інформації над розумами мас [82]. Центральний герой сучасного «медіаугару» зазвичай постає певним ідолом, взірцем для наслідування та борцем проти фальшивих цінностей. Аналізуючи сучасну культуру від кінематографа до поезії ми бачимо, що більшість героїв нашого часу є особами, схильними порушувати закон.

Сучасний герой, він же новітній бог, часто далекий від етичних та моральних принципів. Ми рідко замислюємося над тим, що коли головний герой твору пірат, бандит чи розбійник (хай і шляхетний), він усе одно залишається злочинцем, а отже, людиною, далекою від позитивних чеснот. Однак ми продовжуємо його романтизувати, заплющуємо очі на його темне минуле і даємо шанс стати нашим новим кумиром, а іноді й «role model». Цим терміном в англійській мові позначають «кумира», «модель для наслідування», «ідола», тобто особу, з якої хочеться брати приклад. Чи не здається дивним, що переважна більшість героїв сучасного мистецтва - злочинці, і чи не пов'язано це з проблемою самотності сучасної людини? У чому ж причина героїзації затятих злочинців? Тут постає одне з головних питань: чому небезпека та можливість йти всупереч загальноприйнятим правилам так вабили людину в усі часи, особливо в нашу епоху постмодерну, яка досі триває? М. Бердяєв зазначав, що жорстокість є невід'ємною складовою нашої поведінки, яка існує в нас усіх априорно.

Ще у своїй фундаментальній праці «Сума теології» Тома Аквінський намагався обґрунтувати існування зла, інтерпретуючи його як покарання, що накладається правителем на васалів за їхні провини. Вагомим є внесок Еріха Фромма у розуміння того, чому європейська цивілізація схильна до героїзації злочинців. Зокрема, у своїй роботі «Мати чи бути»

філософозначає: «Для язичницького героя цінність людини полягала у вмінні здобути і утримати владу, і він радо гинув на полі битви в момент перемоги. «Іліада» Гомера - поетично величний опис і прославлення завойовників і грабіжників» [64, с. 204-205]. Крім того, Фромм посилається на Августина Блаженного, котрий характеризував історію Стародавнього Риму як хроніку діянь зграї розбійників.

Загальновідомим є факт, що історичний шлях багатьох народів складається з актів завоювання, руйнацій, безкінечних війн та геноциду. Фромм, безперечно, має рацію, стверджуючи, що культура європейців за своєю суттю залишилася язичницькою, що й сприяє створенню героїчного ореолу навколо злочинців [64, с. 205]. Корінь цього явища, на думку мислителя, криється у прагненні однієї держави домінувати над іншою, а досягти цього можливо лише шляхом агресії та грабунку. Згідно з теорією Фромма, сучасний індивід фактично здійснює «втечу від свободи», аби уникнути самотності та відірваності від соціуму, оскільки часто прагнення до творчого самовираження, внутрішньої незалежності та пошуки щастя не знаходять відгуку в суспільстві. Тут можна провести паралель і дійти висновку, що людина постійно перебуває в умовах «суспільного договору» Гоббса, змушена поступатися власною свободою заради мирного співіснування в громаді.

Наша головна задача - проаналізувати постать злочинця, а також феномен його популяризації та героїзації в епоху постмодерну, яка триває й досі. Дослідженням природи злочину та особистості злочинця займалася ціла плеяда філософів, серед яких варто виділити Арістотеля, Платона, Ф. Аквінського, М. Лютера, Т. Кампанеллу, Вольтера, К. Юнга, Е. Фромма, М. Фуко та Ж. Бодріяра. Як бачимо, ця проблематика вивчалася впродовж століть, проте й донині залишається актуальним питання: чому саме сучасне суспільство через інструменти реклами, кінематографа і телебачення так активно прагне героїзувати кримінальних елементів?

Досить часто в історії світової культури молоді правопорушники перетворюються на стійкі архетипи та живуть у суспільній свідомості роками, а подекуди й століттями. Яскравим прикладом такого явища є Френк «Два пістолети» Кроулі - відомий американський злочинець, який став прообразом архетипу ірландського гангстера. Варто зазначити, що Кроулі був засуджений до страти на електричному стільці за вбивство поліцейських. Коли його вели на страту, він промовив останні слова: «Я змушений відповідати за те, що просто захищався». Однак насправді цей молодий злочинець, прямуючи на побачення, вбив правоохоронця лише за те, що той попросив показати документи, після чого забарикадувався у своїй квартирі в Нью-Йорку та вступив у запеклу перестрілку з поліцією. Свідками цього протистояння стали близько 15 000 перехожих, що миттєво зробило Френка «зіркою».

Саме тоді він і отримав своє прізвисько «Два пістолети»: коли поліції вдалося його схопити, у руках він тримав два револьвери, які, за легендою, завжди носив при собі. Під час облоги він написав у листі: «У мене добре серце, яке не бажає нічого поганого». Перед стратою у 1931 році останніми словами Кроулі були: «Ви мерзотники! Скажіть моїй мамі, що я її любив». Очевидці події окремо відзначали ту щирість, з якою він це говорив. Звісно, преса активно висвітлювала ці події, і не виключено, що хтось із сентиментальних громадян навіть поспівчував злочинцеві. На цьому слід наголосити особливо: сучасні маси, які нерідко обирають собі кумирів серед злочинців, підкуплені саме їхньою щирістю. Не дивно, що сучасні дослідники з Нідерландів Т. Вермелен та Р. ван дер Аккер розробили концепцію епохи метамодерну, що начебто настала, виклавши її у статті «Записки про метамодернізм». Відомо, що одним із ключових понять метамодерну є «нова щирість» [195].

Саме ця щирість приховує в собі небезпеку, адже, на думку батьків-засновників метамодерну, сучасне мистецтво саме бере на себе право вирішувати, що є добре, а що погано, і «саме позначати на полотні лінію

горизонту». Виходить, якщо метамодерн справді є основним вектором сучасності, це може призвести людство до колапсу, до якого воно може виявитися не готовим.

У словнику «Людина і культура», укладеному Н.В. Хамітовим та С.А. Криловою, феномен «культури метамодерну» інтерпретується як культурний простір, де суб'єкти націлені на подолання протиріч, що існують між епохами модерну та постмодерну. Дослідники зауважують, що ключовою ідеєю цього напрямку є синтез пафосу та іронії, а також інтеграція інших прагнень, властивих попереднім культурним парадигмам. Як відомо, у 2011 році світ побачив «Маніфест метамодернізму» Люка Тернера. У цьому документі автор описує метамодернізм як постійний пошук ментальних кордонів та балансу між протилежностями: іронією і щирістю, оптимізмом і песимізмом, релятивністю й абсолютністю, намагаючись знайти шлях співіснування цих полярностей [69, с. 114, 119]. З цього можна вивести закономірність, що за таких умов будь-який правопорушник отримує можливість не лише виправдати свої вчинки, але й здобути суспільне визнання, стати моральним авторитетом чи уникнути справедливої кари. Для цього достатньо публічного каяття та переконання натовпу у своїй відвертості, аргументуючи це захистом власної гідності чи життя, або ж боротьбою проти системи, що у сучасному соціумі завжди сприймається із романтичним флером.

Метамодерн робить спроби утвердитися в нашій реальності, проте його існування видається проблематичним: безперервна осциляція маятника між іронічним та щирим заганяє цей напрям у глухий кут парадоксів. Сучасний індивід втрачає здатність розрізняти специфіку епохи метамодерну від того ж постмодерну. Напрошується парадоксальний висновок: можливо, метамодерн є лише черговою ілюзією, новим симулякром, породженим постмодерном і впровадженим у суспільну свідомість для легітимізації злочинних проявів.

Яскравою ілюстрацією цього явища може слугувати один із найбільш резонансних фільмів сучасності - «Джокер» (стрічка 2020 року з Хоакіном Феніксом у головній ролі). Світова кінокритика схильна зараховувати цю картину до взірців епохи метамодерну, проте тут знову виникають питання. Сюжетна канва не пропонує нічого принципово нового, будучи, по суті, черговим рімейком, а почуття толерантності, яке може виникнути у глядача до протагоніста, є глибоко суперечливим. Культура метамодерну, розвиток якої припадає на XXI століття, декларує намір подолати крайнощі постмодернізму, але чи вдається їй це сповна? Це знову наштовхує на думку, що постмодерн нікуди не зник і продовжує диктувати свої умови світовій культурі. Головний герой «Джокера» проявляє абсолютну щирість у своїх діях, повстаючи проти системи, що відторгла його і намагалася знищити. У цій боротьбі Джокер не просто досягає успіху, а й трансформується у фіналі в символ народного спротиву владі та соціальній несправедливості.

Варто акцентувати увагу на тому, що центральний персонаж фільму - це тотально самотня особистість із трагічною долею, і коріння його самотності та девіантної поведінки криються саме у неприйнятті соціумом, що слугує підтвердженням теорій Е. Фромма. Образ Джокера не є прикладом пошуку балансу між оптимізмом та песимізмом, оскільки цей герой априорі не може бути оптимістичним. Його правда позбавлена абсолютності; ми спостерігаємо особисту трагедію, і виправдання його злочинів є вкрай складним завданням, адже це наближає нас до одвічних філософських проблем моралі та природи зла. Усім, хто схильний жаліти чи виправдовувати Джокера, варто замислитися: чи не є це спробою виправдати саме зло і чи не обираємо ми так зване «необхідне зло»? Крім того, слід зазначити, що Джокер є архетипово язичницьким персонажем, безумовним трікстером, однією з іпостасей якого виступає блазень.

Для глибшого аналізу поведінки цього самотнього блазня-злочинця доцільно звернутися до статті української дослідниці А. Скорофатової

«Ефект Медузи: прокляття дзеркал і мечів у шедеврах світової літератури», оскільки дзеркала є постійним супутником Джокера в кадрі. Показовим є епізод після перших скоєних вбивств: намагаючись уникнути переслідування, він ховається у приміщенні, заповненому дзеркалами. Споглядаючи своє відображення у масці клоуна, він починає шалений танець, що завершується станом ейфорії та символізує переродження персонажа, його нарцисичну насолоду новим «Я» та набутим статусом. Він перестає бути беззахисним клоуном, якого могли скривдити навіть діти, тепер він перетворився на злочинця. Як зазначає А. Скорофатова, у міфопоетиці дзеркало відображає сферу несвідомого, тоді як меч символізує агресію [51, с. 82-83].

Нерідко можна помітити, що незмінним атрибутом у руках Джокера є ніж. Цей персонаж, без сумніву, виступає своєрідною новітньою іпостассю Медузи Горгони - фігури, що стала вбивцею вимушено, заради самозахисту, що зрештою приречило її на ізоляцію та шлях нескінченних злочинів. Згадуючи міфологічні сюжети, ми пам'ятаємо, що Персей здолав Медузу саме завдяки дзеркальному щиту та ножу. Це наводить на думку, що Джокер, як і численна кількість інших сучасних героїзованих злочинців, є за своєю суттю персонажами глибоко міфологічними. Секрет того, чому суспільство так легко їх приймає, криється в наявності цих образів у колективному несвідомому: вони живуть у нашій пам'яті як прадавні, архаїчні архетипи, які неможливо викреслити.

Для опису будь-якого героїзованого злочинця ідеально підходить концепт трікстера. Саме цей тип відрізняється від класичних героїв та архетипів своєю схильністю до жартів, конфліктів, тваринних інстинктів та порушення законів. Тут варто згадати важливе спостереження Т. Лютого з його праці «Культура принад і спротиву», де дослідник посилається на думку Умберто Еко: «спостерігаючи за пригодами супергероя, читачеві/глядачеві/гравцеві часом непросто піддатися звабі ототожнення з ним» [35, с. 403-404].

Звернімося тепер до історичного розрізу проблеми героїзації злочинців. Першим образом, який навіть для сучасної людини може виглядати напрочуд привабливим та овіяним романтикою, є Одиссей. Проте мало хто замислюється над тим, скільки злодіянь він вчинив під час своєї подорожі додому. Цей герой не мав жалю майже ні до кого, адже керувався «великою метою», що дозволило йому принести в жертву Сціллі половину своєї команди, посягнути на священних корів бога Геліоса та жорстоко розправитися з нареченими, які гостювали в його домі. Звісно, не можна ігнорувати історичний контекст епохи Гомера. Для грецького суспільства тритисячолітньої давнини така поведінка вважалася нормою, і античний герой далеко не завжди відповідає критеріям героя в нашому нинішньому розумінні.

Однак ми аналізуємо постать Одиссея крізь призму сучасності, що часто робить і пересічна людина, адже його образ формує у свідомості читача певні схвальні наративи. Занурюючись у шедевр давньогрецького поета, ми не лише ігноруємо злочини протагоніста проти власних людей, закону та моралі, а й проектуємо на нього моделі поведінки сучасних злочинців. Це відбувається тому, що нашому суспільству потрібні нові герої, про що писав Еріх Фромм у своїй роботі «Мати чи бути» [63].

На переконання Фромма, європейська цивілізація ще з XII століття перебуває у стані кризи, пов'язаної з відходом від християнських цінностей та регресом до язичництва, на що ми вже звертали увагу раніше. Християнська парадигма передбачає страждання героя, чого не можна сказати про героїв язичницького світу. Еволюція наукового пізнання трансформувалася в індивідуалізм сучасного соціуму, що підтверджується ще однією цитатою з книги Фромма: «Тільки от розум деградував у маніпулятивний інтелект, а індивідуалізм – в йогоїзм. Короткий період християнізації завершився – і Європа повернулася до язичництва» [63, с. 203]. Фромм також наголошує, що для християнського героя найвищим подвигом є самопожертва заради доброї справи, справедливості та

ближніх, тоді як язичницькі герої - це, навпаки, завойовники, вбивці, шахраї та гвалтівники. Достатньо лише згадати пантеон богів та героїв давніх міфів.

Звідси можна зробити ще один парадоксальний висновок: європейське суспільство досі не пододало кризу постмодерну, і гіпотеза Фромма про повернення до язичництва знаходить своє підтвердження. Доречною тут є праця Славоя Жижека «Як читати Лакана?», де автор влучно описує перехід європейців від християнських ідеалів до гностицизму та неоязичництва. Жижек зазначає, що християнство, у якому Бог виступає як Чужинець і Наглядач, руйнує людям їхній життєвий баланс. Причина криється у прагненні людей отримувати насолоду від товарів та послуг, які пропонує їм постмодерне суспільство [24, с. 85].

Сучасна людина прагне задоволень та вседозволеності, а найвищою формою насолоди стає можливість переступити через закони моралі та порядку, піднятися над законом. Саме тому злочинець-самітник стає ідеальним взірцем героя для сьогодення. Ці аргументи вкотре підтверджують, що епоха метамодерну ще не настала; сучасний світ залишається під потужним впливом постмодерну, і терміну «метамодерн» наразі недостатньо для повного опису тих процесів та подій, які переживає людство сьогодні.

Наступною знаковою фігурою у нашому переліку видатних порушників закону стає легендарний поет Франсуа Війон. Цей автор, відомий своїми гротескними та сповненими сарказму віршами, увійшов в історію також як гульвіса та невинуватий розбійник, що лише додає його постаті романтичного ореолу. Точна дата його народження губиться в віках, так само як і обставини та час його смерті залишаються таємницею. Достеменно відомо лише те, що близько 1463 року він назавжди полишив Париж, оскільки в столиці на нього, як на злочинця, чекала неминуча в'язниця або ж смертна кара.

Історичні джерела свідчать, що цей митець світового рівня був здатний на вбивство священника, пограбування Наваррського колежу, а також регулярно брав участь у вуличних бійках та розбійних нападах на теренах усієї Франції. Після згаданого 1463 року сліди поета остаточно зникають, і нам залишається лише будувати здогадки щодо його подальшої долі. Його поетичний спадок побачить світ лише в 90-х роках XV століття, представивши читачам новий тип романтичного героя - нерозкаяного бунтаря, який писав із граничною ширістю, що й принесло йому світове визнання. Через століття шанувальники літератури наче воліють забути, що Війон був передусім убивцею, шахраєм та злодієм, якому заборонили в'їзд до Парижа через тяжкі злочини, а вже потім - поетом. Втім, саме кримінальне минуле надає образу Війона особливого шарму, адже у свідомості широкого загалу злочинець часто сприймається як особистість, що кинула відкритий виклик владі.

Зрозуміти, чому саме образ злочинної особистості так приваблює нас, допомагають праці М. Фуко. Зокрема, у своїй роботі «Наглядати та карати. Народження в'язниці» філософ звертається до фольклору каторжників, популярного у Франції на межі XVIII–XIX століть. Ось фрагмент однієї з таких пісень: «Такі далекі від сімейних домівок, ми часом стогнемо. Чоло в нас завжди суворе, і полотніють наші судді... Спрагли нещастя ваші погляди хочуть розпізнати в нас недолугих люців, що плачуть і принижуються. Але в наших очах сяє гордість» [67, с. 328].

У рядках цих пісень ми бачимо не стільки відчай, скільки зухвалу відвагу людей, що переступили закон. В очах натовпу ті, хто виконує такі пісні, постають не як жалюгідні вигнанці, а як борці за власні права, відчайдушні герої, котрі відмовляються коритися владній верхівці та повстають проти системи. Вони не бажають слідувати встановленим правилам, обираючи шлях злочину, який неминуче веде до самотності, адже суспільство відторгає злочинця, залишаючи його поза законом і

соціумом. Проте у масовій свідомості формується романтизований образ героя-одинака, який не хоче бути частиною сірої маси.

Наведемо ще один уривок із пісні, цитованої Фуко, де яскраво простежується самотність та рішучість злочинців, що пішли проти суспільної моралі та закону: «Нам, каторжникам, дістається людська зневага. Але нам треба і золото, яке люди обожнюють. Коли-небудь те золото перейде в наші руки. Ми придбаємо його коштом свого життя. Інші скують ті кайдани, що їх ми сьогодні змушені носити, і вони стануть рабами. А для нас, що порвали пута, засяє зірка свободи. Прощавайте, нам начхати на ваші кайдани і закони» [67, с. 329]. Тут перед нами постають майже революціонери, які прагнуть свого щастя і намагаються скинути гніт. Здається, вони промовляють істину: ви так само вклоняєтеся золоту і прагнете тих самих благ, що й ми, різниця лише у способах їх здобуття. Хіба це можна назвати злочином? Ми просто беремо те, чого бажаємо, і це наш свідомий вибір, на який ніхто не має права зазіхати. У сучасному світі, де панує боротьба за права, культура скасування та нескінченні дебати між приреченим постмодерном і хитким метамодерном, здається, що ми втрачаємо моральне право засуджувати таких злочинців. Адже вони мають свої почуття, вони щирі у своїх словах та діях. Концепція «нової щирості» продовжує все глибше вкорінюватися у світогляд сучасної людини.

Характерною рисою будь-якого героїзованого злочинця є його деструктивна самотність. Н. Хамітов у межах своєї школи філософської антропології як метаантропології виокремлює три рівні людського буття: буденне, граничне та метаграничне. Люди, що перебувають на рівні граничного буття, схильні до бунту, але їхній протест обмежений волею до влади, творчості та пізнання. Такий бунт є руйнівним та егоцентричним, а самі представники цього рівня за своєю природою є нарцисами. Звідси можна зробити висновок, що злочинця-героя слід відносити саме до виміру граничного буття (більшість злочинців перебувають саме на цьому рівні). Перехід на позамежний, вищий рівень для людини, схильної до порушення

закону, є практично недосяжним, оскільки особистість позамежного буття характеризується насамперед здатністю до толерантності та любові.

Робота К. Г. Юнга «Щодо психології фігури трікстера», яка є частиною його фундаментальної праці «Архетипи і колективне несвідоме», дозволяє глибоко проаналізувати феномен популярності злочинних елементів у соціумі. Юнг наголошував, що прагнення до вивільнення агресії та гніву є вродженими для людини, оскільки в нашій психіці існує архетип Тіні - втілення всього звіриного та неприборканого, що приховане у найтемніших куточках нашої душі. Психіатр підкреслював, що на рівні колективного несвідомого людство має схильність до розваг у дусі Рабле, а фігура трікстера, який незмінно з'являється під час карнавалів та святкування з прадавніх часів, є не чим іншим, як «психологемою» - давньою архетиповою психологічною структурою, властивою всьому людству.

Юнг зазначає, що трікстер також виступає проявом, або ж дзеркальним відображенням, ще недиференційованої людської свідомості, що відповідає рівню розвитку душі, яка лише трохи піднялася над тваринним станом. Звертаючись до кінострічки «Джокер», можна помітити, що екстатичне схвалення головного героя натовпом у фіналі фільму є прямою алюзією на вибори «Папи дурнів» - давню традицію, що зародилася в Парижі ще у XIII столітті. У рамках цього свята юрба влаштовувала грандіозні маскаради, де учасники одягали маски та карнавальне вбрання, яке нерідко пародіювало одяг Папи Римського, котрий був центральною фігурою дійства. Юнг вказує, що подібні ритуали були документально зафіксовані поблизу собору Нотр-Дам ще у 1198 році. Під час церковної літургії розпочиналися танці з перевдяганнями: чоловіки вбиралися у жіночий одяг, костюми левів чи блазнів, і навіть дозволяли собі їсти на вівтарі, виспівуючи сороміцькі пісні. Викорінити ці звичаї тоді так і не вдалося, адже, як зазначає Юнг, церковні декрети, видані в період

з 1581 по 1585 роки, забороняли лише участь дітей у таких заходах [70, с.330-332].

У тій самій праці «Наглядати і карати» Мішель Фуко наводить ще два приклади героїзації злочинців та пропонує переконливу теорію щодо причин такої суспільної симпатії. Справа в тому, що в очах народних мас поліція, судова система, в'язниці та адвокатура сприймаються як інструменти державного примусу. Натомість делінквент, навіть той, що розкався, здатний, на думку загалу, чинити справжнє правосуддя, оскільки він досконало розуміє психологію злочину та мотиви делінквентної поведінки. Виходить, що злочинець (незалежно від того, розкався він чи ні) керується таким ірраціональним поняттям, як совість, і його цікавлять механізми впливу на маси. Одним із яскравих прикладів такого типу, за Фуко, є Відок - колишній каторжник і авантюрист, причетний до збройних пограбувань та крадіжок. Цей персонаж є ще одним взірцем архетипу самотнього злочинця. Мало хто міг передбачити, що Відок зуміє піднятися до рангу префекта поліції. Здавалося б, саме він, як ніхто інший, знає кримінальний світ зсередини, вивчив делінквентну поведінку, а отже, здатний виносити справедливі вироки іншим злочинцям.

Фуко влучно пише: «Відок знаменує собою мить, коли злочинність, відокремлена від інших форм беззаконня, була наснажена владою і повернула в інший бік. Саме тоді й сталося пряме та інституційне поєднання поліції та злочинності. То була тривожна мить перетворення злочинності на одне з коліщаток влади» [67, с. 357]. У цих словах філософ дає нам ключ до розуміння того, чому масова культура так перенасичена образами злочинців. Протягом усієї історії влада часто вдавалася до послуг кримінальних елементів для встановлення контролю над іншими порушниками закону, адже, подібно до того як філософ найкраще зрозуміє іншого філософа, так і злочинцеві найпростіше досягнути хід думок і мотиви свого «колеги». З цього випливає невтішний висновок: злочинець

залишається тотально самотнім, оскільки для суспільства та влади він є лише функціональним гвинтиком системи, який використовують за потреби.

Популяризація образу злочинця вигідна самій владній верхівці для вирішення різноманітних тактичних завдань - від відволікання уваги громадськості від більш значущих суспільних проблем (наприклад, через видовищні покарання каторжників) до безпосереднього використання специфічних навичок певного делінквента. Можна підсумувати, що у ХХІ столітті володіння кримінальними навичками може перетворитися на поширену «професію», про що Фуко попереджав нас ще майже півстоліття тому.

Іншою знаковою фігурою, до аналізу якої вдається Фуко, є П'єр-Франсуа Ласнер. Філософ окреслює новий тип «обожнюваного бандита» - героя, що втілює буржуазно-романтичні ідеали. У літературі цього персонажа часто наділяють такими епітетами, як «Поет-убивця», «Злочинний денді» або ж «Романтичний злочинець». Прикметним є той факт, що цей романтизований образ, заплямований низкою вбивств, пограбувань, шантажем та шахрайством, все ж спонукав Ш. Бодлера назвати його «героєм сучасного життя». Втім, цілком імовірно, що поет вкладав у це визначення інший підтекст, натякаючи на схильність тогочасного натовпу ідеалізувати кримінальні елементи та сліпо вірити в їхнє каяття.

Слід наголосити, що після арешту та під час судового розгляду Ласнер перетворив своє слово на справжній перформанс: він особисто виголосив захисну промову, що тривала понад годину. У цьому палкому виступі-сповіді він позиціював себе як жертву, як неминучий продукт жорстокого соціуму. Проте ораторське мистецтво не врятувало його від гільйотини. Подібно до ситуації з Джонні «Два пістолети», судовий процес над Ласнером перетворився на фарс і театр одного актора. Це дозволяє зробити невтішний висновок про глибоко нарцисичну природу таких осіб,

для яких виступи перед публікою є життєвою необхідністю, і їм байдуже, яким коштом вони здобудуть цю аудиторію.

Фуко характеризує Ласнера наступним чином: «То одна з найяскравіших постатей, що назавжди зосталась у раю естетів злочину, і цей факт нас у край дивує. Попри всі свої старання і ревність неофіта, Ласнер спромігся, і то ще й як незграбно, лише на кілька пересічних злочинів; його так сильно підозрювали, ніби він поліцейський вивідувач, що адміністрація в'язниці Форс мусила боронити його від в'язнів, які намагалися його вбити, і тільки вищий світ Парижа часів Луї-Філіпа влаштував йому в рочистості, поряд із якими його пізніше чисельні літературні воскресіння – не що інше, як академічний пошанівок» [67, с. 358]. Саме формулювання про «рай естетів» нашо вхує на думку, що саме завдяки подібним постатям у масовій свідомості злочин набуває рис естетики та романтики.

Для таких особистостей, як Ласнер, злочинна діяльність та судовий балаган стають єдиними засобами здобуття загального визнання та співчуття, попри їхню відчайдушно трагічну долю та неприховану самотність. Якщо епічний Роланд, прагнучи героїзму та пісень про свої подвиги, володів реальною владою і належав до метаграницного буття, то злочинець торує свій шлях до влади через кримінал, що незмінно завершується трагедією або співпрацею з системою. Реальний злочинець лише прагне слави рівня Роланда, але, не маючи для цього відповідних талантів, що унеможлиблює стрибок у метаграницне буття, він йде на злочин. На його думку, лише порушення закону допоможе залишити слід в історії, проте цей слід часто виявляється непомітним, а сам порушник залишається вічно самотнім. З огляду на те, що Ласнер був чудово освіченим вихідцем із привілейованої родини, можна дійти висновку, що його героїзація владою переслідує цілком об'єктивні цілі.

Ось як описує це явище Фуко: «Те, що паризька буржуазія влаштувала Ласнерові в рочистості, те, що його камера була відчинена для

славетних відвідувачів, а сам він впродовж останніх днів свого життя тішився шанною, тоді як плебс в'язниці Форс іще до суддів прагнув заподіяти йому смерть, - йому, що на суді зробив геть усе, щоб потягнути на ешафот свого спільника Франсуа, - має свою причину: в його постаті символічно вшановували беззаконня, приневолене до злочинності й перетворене на розважання, тобто беззаконня, що стало двічі безпечним; буржуазія добачила в цьому нову втіху і ще далеко до того дня, коли вона насититься нею» [67, с. 359].

Наведені міркування підштовхують до досить несподіваних, навіть парадоксальних умовиводів: постаті нарцисичних делінквентів відіграють у соціумі певну функціональну, навіть корисну роль. Вони здатні заворожувати натовп своєю нестримною жагою до свободи - тієї самої свободи, якої пересічна маса, за спостереженнями Е. Фромма у його праці «Втеча від свободи», підсвідомо намагається уникнути. Водночас такі фігури слугують зручним прикриттям для злодіянь панівних класів. М. Фуко звертає увагу на ще один аспект популярності Ласнера: вона слугувала інструментом для відвернення уваги від замаху Ф'єші, відомого царевбивці, який також був злочинцем-одинаком.

Жозеф Ф'єші, ще один сумнозвісний злочинець тієї доби, увійшов в історію через невдалу спробу вбити короля Луї-Філіппа I, використавши так звану «пекельну машину». Його особа стала центральною у численних книгах, біографічних нарисах та розслідуваннях обставин замаху. Фуко зауважує, що якби така особистість, як Ласнер, з'явилася на світ на півстоліття раніше, він міг би увійти в історію як видатний революціонер, народний герой та послідовник ідей Робесп'єра [67, с. 358]. Однак доля Ласнера склалася інакше. Він народився в епоху, коли за злочинні діяння необхідно нести відповідальність, а риторика на кшталт «мене зіпсувало буржуазне суспільство» вже не гарантує порятунку.

Висновок напрашується сам собою: злочинець, який з'явився не в тому місці і не в той час, приречений залишатися самотнім героєм у

сприйнятті натовпу та порушником закону в очах державної системи. Парадокс цієї ситуації полягає в тому, що влада вміло інструменталізує образ злочинця задля досягнення власних цілей. Ризик для людини, що перебуває у стані «граничного буття», полягає у тому, що маючи потужну волю до влади, вона здатна переступити межу законності, свідомо обираючи кримінал як поведінкову парадигму. Доба постмодерну створює ідеальні умови для популяризації делінквентів, просуваючи концепти «рівних прав для всіх прошарків» через призму ідей метамодерну. Феномен «нової щирості» пропонує нам принципи, що на перший погляд здаються гуманістичними.

Людина XXI століття вважає цілком природним право на відверте вираження власної позиції. Проте, що як саме ця відвертість приховує в собі деструктивні сюрпризи? Ми знову приходимо до парадоксального висновку: абсолютна щирість може спровокувати хаос і призвести до ще більш нищівного руйнування метанаративів, оскільки тепер кожен індивід претендує на власну інтерпретацію загальновідомих фактів. Таким чином, метамодерн, будучи симулякром, здатен зруйнувати навіть більше метанаративів, ніж це зробив постмодерн, який, по суті, і породив цей феномен. Сама концепція «нової щирості» поступово втрачає свій первинний зміст, перетворюючись на допоміжний важіль для маніпуляції свідомістю мас, яким користуються як владні структури, так і потенційні злочинці. К. Юнг влучно зазначав, що індіанці племені віннебаго, чия міфологія містила легенди про трюкача, навпаки, шанували злочинців-трікстерів. Вони вважали, що споглядання такого персонажа дарує живу насолоду, і цей образ був для них настільки ж зрозумілим і простим, як різдвяна ялинка для європейця [70, с. 330-331].

У підсумку, причини героїзації делінквентів можна вбачати у прагненні влади використовувати їх як засіб контролю над масами та іншими представниками кримінального світу. Фуко знову ж таки влучно пише: «Тепер заворушився інший страх - страх перед таємною,

каламутною змовою тих, хто прищеплює повагу до закону, і тих, хто зневажає закон. Скінчилася шекспірівська доба, коли монарший суверенітет сходився з мерзотою в одній постаті, - невдовзі почнеться щоденна мелодрама поліцейського врядування та змов, що їх злочин укладає із владою» [67, с. 358].

У сучасну добу ми стаємо свідками цікавого феномену - героїзації злочинців, чому активно сприяють засоби масової інформації. Джерелом виникнення цього явища можна вважати «нову щирість», що є характеристикою епохи метамодерну - епохи, яка, вочевидь, ще повноцінно не настала, а сам метамодерн виступає радше черговим симулякром постмодерну, покликаним виправдовувати його вади. Початкова ідея нової щирості була безперечно конструктивною, однак проблема сучасної людини полягає у неспроможності окреслити межі: де щирість має починатися, а де закінчуватися. М. Фуко висував власну гіпотезу щодо героїзації злочинців: влада прагне приховати від загалу інші, значно тяжчі злочини, ніж ті, що скоюють героїзовані нею злочинці-одинаки.

Злочинець завжди приречений на самотність, оскільки він не вписується у загальноприйняті норми. На думку М. Фуко, такими нормами в даному контексті є наявність постійної професії, якою індивід займається протягом багатьох років, що передбачає включення у певну ієрархію та підпорядкування начальнику. Злочинець же володіє зовсім іншими «професіями», що суперечать уявленням про норму, проте можуть стати затребуваними у майбутньому. Саме в цьому і криється причина ізольованості таких язичницьких фігур, героїзації яких сприяє наш потяг до міфологічних трікстерів, що глибоко вкорінений у нашому несвідомому.

Висновки до другого розділу

Другий розділ дослідження здійснює соціокультурний аналіз феномена самотності сучасної людини крізь призму нових засобів та тенденцій влади, маніпуляцій знанням, комунікації та соціальних практик XX-XXI століть. Автор аналізує саме ті механізми, які не просто посилюють самотність сучасної людини, але й вводять її у норму, роблячи з неї прихований інструмент соціального порядку та влади.

1. Доведено, що в умовах цифровізації та влади соціальних мереж самотність вже не є чимось індивідуальним, а навпаки вона наражає на самотнє існування все людство, заперте в паноптикумі соціальних мереж. Нові метанаративи, які задають соціальні мережі роблять життя сучасної людини розпорошеним, змушуючи сучасну людину займатися вічною втечею від свободи. Самотність це вже не ізоляція як така, а навпаки парадоксальна залученість індивіда в новітні системи контролю та оцінювання.

2. Обґрунтовано, що теорія влади М. Фуко є ключовою методологією для розуміння самотності сучасної людини. Влада за Фуко виступає не просто примусом, а мережею (в тому числі і соціальною), де діють жорсткі дисциплінарні практики. Влада просуває нові механізми нагляду, контролю та покарання, в середині яких людина починає займатися самоконтролем, що приводить до відчуження та втечі від свободи. Паноптикум соціальних мереж робить людину вічно видимою для влади.

3. Доведено, що сучасні цифрові технології, соціальні мережі в тому числі істотним образом змінили основи та норми соціалізації, створивши для сучасної людини ілюзію комунікації. Насправді ж соціальні мережі часто призводять до поглиблення екзистенціальної кризи. Індивід взаємодіє не живими Іншими, а з їхніми двомірними образами та симулякрами.

4. Користуючись головними ідеями Ж. Бодріяра автор довів, що самотність сучасної людини залежить напряду від симуляцій та симулякрів реальності, де людини доводиться фактично обмінюватись символічними образами. Соціальні відносини існують у вигляді символічного обміну символами та знаками, відірваних від реальності. У світі симулякрів вже не існує Іншого як екзистенційно значущого співрозмовника. Людина вже є функцією, контентом, або одиницею суспільства споживання.

5. Проаналізовано феномен «культури скасування» (cancel culture) та героїзації злочинців деструктивні парадоксальні феномени сучасного світу, які є причиною самотності сучасної людини. Показано, що описані феномени є причиною страху сучасної людини бути виключеним з соціальних мереж, втратити роботу чи соціальний статус. Через саме таку форму контролю влада підсилює у сучасної людини почуття самотності та ізольованості, оскільки щирий діалог вже не є можливим в реаліях ХХІ ст.

Отже, доведено, що самотність сучасної людини – це складний, контраверсійний та багатовимірний феномен. Причиною самотності сучасної людини є влада, культура скасування, симулякри та симуляції, а також трансформації моралі. Самотність спричинена глибинними змінами в бутті сучасної людини. В третьому розділі дослідження буде проаналізований черговий феномен сучасності – героїзація воєнних злочинців, а також нова етика, що виступає в якості нової релігії сучасності.

РОЗДІЛ 3. СУЧАСНІ ЗНАКОВІ ФЕНОМЕНИ САМОТНОСТІ

3.1. Героїзація воєнних злочинців – самітників: нова мораль сучасності

Сучасний світ щодня приносить нам нові тенденції, ідеї та традиції, про що автор вже неодноразово говорив в першому і другому розділах дослідження. Можна стверджувати, що дуже скоро ми зіткнемося з «абсолютно новою етикою», яка вже виростає з нестабільного суспільства. Ми можемо визнати, що колективна пам'ять має свої власні правила, і тому нашій цивілізації властива тенденція до забуття знакових подій власного минулого. Нещодавно ще одна тенденція засвідчила, що наше суспільство почало збирати, перекладати та поширювати багато літературних творів людей, які раніше мали погану репутацію воєнних злочинців.

Ми легко можемо зрозуміти, що воєнний злочин є прикладом існування Зла. Тут ми стаємо на шлях етики, тому далі в дослідженні нам доведеться з'ясувати, що таке справжнє Зло і чи дозволено нам популяризувати твори воєнних злочинців. Ми пропонуємо дослідити та зрозуміти, чи дозволено публікувати та обговорювати твори воєнних злочинців у сучасному суспільстві. Ще однією проблемою сучасного соціуму є його самотність, яка поступово може перерости в ізоляцію сучасної людини. У цій ситуації, очевидно, воєнний злочинець не є найкращим прикладом для наслідування. Саме тому ми приділимо пильну увагу самотності воєнних злочинців і спробуємо відповісти на вічне питання: чи може хороший автор бути поганою людиною.

Також на початку нашого наступного дослідження необхідно зазначити, що ми пропонуємо вважати воєнними злочинцями тих інтелектуалів, які співпрацювали з тоталітарними режимами. Ми можемо навести яскравий приклад популярного французького автора та нацистського поплічника Робера Бразіяка, чиї твори досі популярні, але викликають дискусії серед інтелектуальної еліти. Відомо, що Бразіяк був засуджений до страти після звільнення Франції у 1944 році. Навіть

президент Шарль де Голль відмовився помилувати Р. Бразіяка за те, що той був колабораціоністом, антисемітом та підбурювачем. Отже, Бразіяка було покарано за його інтелектуальні злочини, які були прирівняні до воєнних. Ми можемо зробити висновок, що навіть хороший письменник може спровокувати справжнього воєнного злочинця на вчинення нових злочинів проти людства і виправдовувати ці вчинки. Саме тому письменників, про яких ми будемо розмірковувати в нашому дослідженні, можна вважати справжніми воєнними злочинцями.

По-перше, ми повинні з'ясувати, чи можемо ми дати визначення *Абсолютному Злу*, особливо коли йдеться про воєнний злочин. А. Бадью у своїй книзі «Етика. Нарис про розуміння Зла» влучно стверджував: «Since we have entirely rejected the idea of a consensual or a priori recognition of Evil, the only rigorous line of thought open to us is to define Evil from within our own terrain, and thus as a possible dimension of a truth-process» [82, с. 61]. Отже, ми легко можемо стверджувати, що будь-яка наша спроба прояснити, що таке Зло, спирається на наше власне розуміння його, яке базується на нашому оточенні та суспільстві, в якому ми живемо. Тут криється одна з найбільших загроз сучасного світу - кожен може мати власне оціночне розуміння природи етичних речей (про що буде сказано далі в дослідженні). Ми легко можемо сперечатися про корені моралі. Сучасна мораль поступово стає чимось прозорим і незбагненим. Влучне визначення моралі дає нам Кембриджський словник філософії: «an informal public system applying to all rational persons, governing behavior that affects others, having the lessening of evil or harm as its goal, and including what are commonly known as the moral rules, moral ideals, and moral virtues» [79, p. 586]. Беручи до уваги це визначення, ми можемо стверджувати, що сучасне суспільство далеко відійшло від моральних чеснот і має багато труднощів із розумінням правил етики та моралі.

Мораль стає дедалі більше містичним визначенням, аніж філософським. Здається, що сучасні люди не можуть чітко зрозуміти

різницю між *добром та злом*. Автори Кембриджського словника філософії додають, що «a moral theory is an attempt to describe, explain, and if possible, justify morality. Unfortunately, most moral theories attempt to generate some simplified moral code, rather than to describe the complex moral system that is already in use. Morality does not resolve all disputes» [79, p. 586]. Очевидно, це допомагає популяризувати все – від суперечливих фільмів, витворів мистецтва до книг неоднозначних авторів. У наш час можна стверджувати, що наша сучасна реальність просто виправдовує злочин, займаючись його (злочину) романтизацією та пропонує лише спрощення.

Сучасні люди, оточені гаджетами, гіперреальністю Ж. Бодріяра, не приділяють пильної уваги джерелам інформації, відчайдушно споживаючи все, що можуть знайти. Твір мистецтва та його автор відділені один від одного, тому ми лише споживаємо інформацію, яку хтось надає, зовсім не усвідомлюючи її походження та особистість автора-творця. Тепер ми можемо запитати себе, чи потрібно знати особистість автора, якого ми читаємо? Коли мірила моралі розмиті, хто може визнати, що, або хто допомагає поширювати твори злочинців?

Ще один гарний приклад *Абсолютного Зла* наводить сучасний український філософ Н.В. Хамітов з позиції своєї школи філософської антропології як метаантропології, де він розвиває персоналізм. Н.В. Хамітов говорить про брак толерантності в сучасному світі, де люди розглядають одне одного радше як об'єкти для маніпуляцій. До цього ще додається криза світоглядної толерантності. У цьому разі ми не можемо реалізувати жодної співтворчості та співпраці між людьми й націями, де кожна спроба створити щось абсолютно нове і корисне для людства придушується тоталітаризмом і новими антигуманними лідерами. Н.В. Хамітов зазначив: «But, when worldview tolerance interacts with personalism, a constructive result arises: the ability of worldview dialogue as a productive interaction of personalities, who are representing the values and interests of different countries, identities, and mentalities» [140, p. 107]. Ми можемо

зробити висновок, що *Абсолютне Зло* сучасного суспільства спричинене також відсутністю діалогів між людьми та націями. Нові тоталітарні лідери пригнічують наші особистості та творчі прагнення. *Абсолютне Зло* тут - це повна неможливість вільно творити, вірити та поширювати свої ідеї.

Сучасна людина в більшості випадків не вбачає нічого особливого чи суперечливого у читанні книг, наприклад, нацистського воєнного злочинця чи колабораціоніста, щоб отримати якусь потрібну інформацію. Ще один моральний аспект тут (який знову ж таки є абсолютно містичним, а це означає, що ми не можемо дати йому прямого чіткого визначення в нашому дослідженні) полягає в тому, чи дозволено сучасній людині співпрацювати (адже читання - це завжди співпраця читача й автора) з певними письменниками, науковцями, есеїстами та поширювати їхні ідеї. Ми можемо визнати, що деякі романи, дослідження, есе можуть допомогти нам розширити наші знання, попри те, що їхні автори можуть бути воєнними злочинцями.

Можна сказати, що ми живемо в ніцшеанську епоху, де мораль зникає, а ідеї німецького філософа стають ключовими. Ф. Ніцше у своїй книзі «Ранкова зоря» писав: «З самого початку світу жодна влада не дозволяла робити себе предметом критики; і критикувати мораль – розглядати мораль як проблему, як щось проблематичне – що! хіба це не було – хіба це не є – аморально? – Але мораль має у своєму розпорядженні не лише всі засоби залякування, щоб уберегти себе від критичних рук та інструментів тортур: її безпека полягає радше у певному мистецтві зачарування, в якому вона є неперевершеним майстром – вона знає, як «захопити» [161, р. 9]. Якщо перефразувати слова Ніцше, можна стверджувати, що сучасне суспільство просто змінює правила моралі, граючи з нею та повертаючи її у вигідний і зручний (для суспільства) бік. Мораль стає великою частиною бізнесу та маніпуляцій, оскільки, будучи розмитою та містичною, вона також стає корисним інструментом впливу.

У заплутаному та хаотичному світі мораль є єдиним способом апелювати до мас, які намагаються існувати «поза рамками».

Ф. Ніцше також цитував Гегеля у своїй «Ранковій зорі»: «суперечність рухає світом; всі речі суперечать самі собі. Ми песимісти – навіть у логіці» [161, р. 12]. Німецький філософ зрозумів це у 1881 році, коли була опублікована його книга: ми оточені суперечностями, а кожна річ і символ суперечать одне одному. Саме з цієї причини деякі цілком інтуїтивні визначення, форми та слова стають менш зрозумілими. Те саме відбувається з мораллю, яка допомагає поширювати ідеї та твори будь-кого, включаючи військових злочинців.

В останні роки ми можемо спостерігати цікавий, але незрозумілий феномен - публікацію та популяризацію суперечливих історичних постатей, які були археологами, істориками, журналістами, професійними письменниками тощо. Водночас вони здобули славу як колаборанти, антисеміти та нацистські поплічники. У нашому дослідженні ми намагаємося проаналізувати та визначити причини їхньої популярності. Ми також повинні враховувати, що їхні роботи можуть бути досить цікавими з історичної та літературної точок зору. Зважаючи на невизначеність дефініції моралі, ми стверджуємо, що кожен повинен сам вирішувати, чи може він читати та поширювати ідеї авторів, про яких ми будемо говорити.

Отто Ран

Цей німецький історик і археолог справляв гарне враження справжнього вченого та шукача пригод. У передмові до англійського перекладу його книги «Хрестовий похід проти Граалю» ми читаємо: «Автору книги, Отто Рану, на момент її публікації було двадцять вісім років. Опираючись у своїй роботі на поезію трубадурів, він сподівався розгадати легенду про Грааль і перевершити Генріха Шлімана, знаменитого німецького археолога дев'ятнадцятого століття, який використовував Гомерову Іліаду, щоб знайти стародавню Трою» [169, р.

7]. Прочитавши цей вступ до книги, ми могли б ідентифікувати О. Рана як професійного та романтичного шукача істини та Святого Грааля. Він сподівався знайти докази існування християнської святині в стародавніх руїнах, печерах і замках Європи. Багато кіноманів стверджують, що його особистість була використана як прототип Індіани Джонса у всесвітньо відомих фільмах.

О. Ран також дуже цікавився історією єресей. Його відома книга «Хрестовий похід проти Грааля» («Kreuzzug gegen den Graal») досліджує історію катарської єресі. Ран вірив, що, ймовірно, катари володіли Святим Граалем і знали його таємниці, але були знищені католицькою церквою. Також Ран вважав, що стародавні історії трубадурів були запозичені з дуалістичного християнства альбігойської єресі та могли бути ключем, що привів би його до Грааля. Необхідно зазначити, що катари вірили, що у цьому світі є не один, а два Бога – Бог Неба, який є Богом Нового Заповіту, і Бог Землі, який панує над усіма фізичними тілами. Ім'я Бога Землі – Люцифер, який є Батьком Зла. Ми повинні визнати, що це вірування допомагає виправдати Зло з певних точок зору, оскільки його критерії є розмитими та неоднозначними.

Згідно з філософією катарів, Бог і Люцифер рівні у своїй силі та обидва важливі для нашого світу. Саме тому, ймовірно, катари привабили О. Рана своїми таємницями та бунтівними віруваннями. О. Ран, безумовно, сам прийняв їхні вірування, оскільки ідея виправдання та романтизації Зла була типовою для німецьких інтелектуалів (особливо для членів СС, до яких належав Ран) ще з епохи романтизму.

У своїй другій книзі-щоденнику «Двір Люцифера» О. Ран писав: «Лише *credens*, або віруючий, міг стати одним із катарів. Вони склали таку остаточну клятву: «Я клянуся шанувати Бога і його істинне євангеліє, ніколи не брехати, ніколи не злословити, ніколи не торкатися жінки (у випадку жінки-єретика це змінювалося на «чоловіка»), ніколи не вбивати тварин, ніколи не їсти м'яса і споживати лише фрукти. І я клянуся ніколи

не зраджувати свою віру, незалежно від того, яка смерть мені загрожує» [170, р. 17]. Як бачимо, ми маємо справу з надзвичайно суперечливою постаттю, яка була глибоко натхненна старими вченнями і намагалася вивчати та поширювати їхні ідеї. Також ми можемо провести деякі паралелі з життям Рана і зробити висновок, що вчення катарів дійсно мало великий вплив на його світогляд. З іншого боку, ми не повинні забувати про реальне минуле О. Рана.

О. Ран народився в Міхельштадті в Німеччині у 1904 році. Здобувши чудову філологічну освіту, Ран виявив інтерес до історії та археології. Він також надихався метафізичними та романтичними частинами європейської історії. Американський дослідник життя Рана Н. Греддон писав у своїй книзі «Отто Ран і пошуки Грааля»: «Ран був переконаний, що його дослідження надали достатньо підказок, щоб визначити Лангедок як давно розшукуване місце схованки казкових Скарбів Храму Соломона» [126, р. 7]. Також Ран зумів знайти велику кількість інформації та зафіксував свій досвід у щоденниках, де він ретельно записував усі свої дослідження та припущення в процесі поїздок до місць, де відбувалися масові вбивства єретиків. Але нарешті ми підійшли до суперечливої частини його біографії.

Н. Греддон зазначав у своїй праці про Рана: «Тим не менш, залишається значна підозра, що діяльність Отто Рана керувалася найвищими особами-кераманичами Німецького Рейху, зокрема Генріхом Гімmlером, який не шкодував ні коштів, ні зусиль до і під час війни у пошуках талісманів влади, за допомогою яких він міг би зміцнити свою позицію в нацистському верховному командуванні» [126, р. 7]. Єдине, що ми можемо сказати на виправдання минулого та амбіцій Рана, це те, що йому потрібна була значна фінансова підтримка для продовження своїх цінних досліджень у Європі.

Єдиною організацією в Третньому Рейху, яка могла надати йому цю послугу, було Аненербе під юрисдикцією СС. Тим не менш, перед нами постає питання: як Ран потрапив до СС і став не лише одним із найкращих

мандрівників і дослідників свого часу, але й одним із фаворитів нацистського режиму. Дослідники життя Рана (згідно з дослідженнями Греддона) виявили, що його першу книгу прочитала дочка та секретар Карла Марії Вілігута, яка розповіла Гімлеру про молодого та перспективного вченого. Варто зазначити, що сам Вілігут був духовним учителем Гімлера і провів деякий час у психіатричній клініці. Згодом Вілігут став відомим дослідником історії та однією з видатних фігур СС.

Гімлер, який на той час був надзвичайно одержимий езотеричними культурами, відчайдушно прагнув знайти в Європі якісь стародавні артефакти, що могли б дати йому всеосяжну владу. Одночасно він знайшов Рана і надав йому всю необхідну підтримку для майбутніх досліджень. Провівши певний час у європейських замках і печерах, Ран заявив, що може знайти щось видатне, але вирішив тримати це в таємниці. Ран писав у своєму щоденнику: «У печері в Сабарте я знайшов символ альбігойської епохи. Він зображував корабель мертвих із сонцем замість вітрила – священний корабель!» [170, р. 183]. Деякі з його (О. Рана) нотаток можуть підвести нас до висновку, що його подорож і дослідження точно не були марними. Він натякав, що був близький до великих археологічних відкриттів.

Подорож і дослідження Рана могли б мати великий вплив на сучасну науку, але його співпраця з лідерами СС привела його до трагічного кінця. Н. Граддон писав, що Ран почав свою співпрацю з НСДАП навіть раніше, ніж Гімлер знайшов його, але також додав: «Але факти на поверхні незмінно приховують численні звивисті шляхи до їх появи, і внесок Отто Рана в нацистську справу оповитий таємницею» [170, р. 2]. До 1939 року О. Ран вже зрозумів, що з режимом, на який він працював, щось пішло не так, і вирішив звільнитися. Очевидно, його переслідували члени нацистської партії. Як також писав Н. Граддон у своїй книзі про раптову смерть О. Рана в горах у 1939 році: «Тим не менш, мені не особливо незручно з цією позицією, оскільки я палкий прихильник філософської

школи Граучо Маркса, чий відомий вислів застерігає, що нам слід завжди остерігатися вступу до клубу, який прийняв би нас як члена» [170, р. 2]. Поділяючи ідеї та обітниці катарів (одну з яких ми згадували раніше в нашому дослідженні), Ран, очевидно, не підтримував ідеї нацистської Німеччини і був швидко придушений своїми колишніми колегами.

У 1935 році, коли Ран приєднався до СС, Гімmlер почав займатися чистками свого апарату, і шістдесят тисяч есесівців втратили свою репутацію, посади або життя. Н. Граддон писав, що Ран «потрапив у цей список небажаних членів щонайменше двічі: будучи гомосексуалістом і водночас підозрюваним у наявності єврейського походження» [170, р. 105]. Ми чітко розуміємо, що ті звинувачення були смертним вироком для того періоду німецької історії. Не дивно, що Рана звинуватили в гомосексуалізмі та наявності єврейського коріння пізніше, у 1939 році, коли він вирішив залишити СС. Ми повинні визнати, що Рана звинуватили, тому що він приєднався до групи, яку неможливо залишити без будь-яких наслідків. Зрештою, після всіх звинувачень О. Ран став одинаком, який не міг відповідати високим стандартам організації, в якій брав участь. Причина самотності Рана полягає в його сильному запереченні принципів групи, членом якої він був раніше.

Це бажання покинути СС не може заперечити той факт, що О. Ран був порівняно значним і визнаним членом нацистського Ордену. Починаючи з 1936 року, він працював у резиденції Гімmlера, замку Вевельсбург, і подорожував Європою з дозволу лідера СС. Також деякі роботи Рана, наприклад його «Двір Люцифера», сповнені антисемітських висловлювань. Н. Граддон зазначав: «Крістіан Бернадак, однак, вважає, що «Luzifers Hofgesind», опублікований в 1937 році і просякнутий виразною антисемітською ниткою, був написаний не за наказом, як дехто стверджує, а ґрунтувалася на особистих і містичних дослідженнях теології Грааля і, більше того, на щоденнику Рана, який він вів до, під час і після свого перебування у Франції» [126, р. 106]. Це не повинно відволікати від того

факту, що Ран міг бути антисемітом сам по собі, незважаючи на ідеї деяких істориків, таких як К. Бернадак, про те, що Рана змусили написати це, або що ті частини його щоденників були пізніше додані невідомими авторами.

Використовуючи лише науковий підхід, ми можемо досліджувати тільки опубліковані документи та праці, тому не можемо спиратися на припущення. У «Хрестовому поході проти Грааля» ми чітко читаємо: «Для них закон, який Єгова оголосив євреям через Мойсея, був сатанинського характеру, і якщо він містив щось хороше, наприклад, сьому заповідь, то це було зроблено для того, щоб завоювати кілька щирих душ для справи Зла» [169, р. 78]. Такі твердження Рана доводять, що в його роботах були певні антисемітські ідеї. Н. Граддон також писав, що сам Гімmlер замовив сто примірників «Двору Люцифера» після смерті його автора. Пізніше цю книгу переклали європейськими мовами, і її перекладачі стверджували, що робили переклад з іншої копії, яка не містила жодних антисемітських уривків.

Сьогодні книги О. Рана перекладені багатьма мовами і широко розповсюджені. Очевидно, що сучасні мислителі, філософи, історики вільні читати і цитувати його основні праці. Ми могли б говорити про моральний аспект цього, але ми раніше згадували, що кожен схильний вирішувати самостійно, чи морально дозволено йому використовувати праці особи, яка була колишнім членом Ордену СС, а потім вирішила піти, сказавши: «У моїй країні багато горя. Неможливо для толерантної, ліберальної людини, як я, жити в нації, якою стала моя рідна країна» [169, р. 7]. Тим не менш, водночас ми могли б сказати, що його роботи є хорошим прикладом чудових наукових історичних праць, а його суперечлива постать досі залишається цікавою і привабливою для сучасних шукачів істини. Також не слід забувати, що ми маємо справу з людиною, яка мала суперечливе минуле, і могли б порекомендувати читати його біографії та праці належним чином.

Коли ми маємо справу з роботами героїзованих і романтизованих одинаків, таких як Ран, і запитуємо себе: «Чому ми отримуємо задоволення від читання його праць? Чому мені подобається його постать?», хоча він не є найкращим прикладом науковця, нам слід шукати відповідь у «Етиці» А. Бадью, який влучно писав: «That Evil exists; that it must be distinguished from the violence that the human animals employs to persevere in its being, to pursue its interests – a violence that is beneath Good and Evil; that nevertheless there is no radical Evil, which might otherwise clarify this distinction» [82, p. 66]. Якщо ми почнемо говорити про радикальне Зло, то чітко зрозуміємо, що визначити його міри неможливо. Згідно з А. Бадью, в нашу історичну епоху ми можемо сказати, що Голокост є прикладом *Абсолютного Зла*. З одного боку, ми можемо стверджувати, що Голокост є великою трагедією минулого століття, але водночас не можемо стверджувати, що він може бути прикладом справжнього *Абсолютного Зла*, яке людський розум здатний ідентифікувати.

Ми також можемо запитати: що, якби ми могли знайти у Всесвіті щось небезпечніше за Голокост? Ті люди, які так думають, підтримують релігійну точку зору – якщо людська істота безсмертна, це означає, що відкрите питання абсолютного Зла не може бути вирішене, тому що ніхто не бачить його меж. Тут криється найбільша загроза для сучасних людей – вони повинні припинити думати про Зло з релігійної точки зору, шукаючи Абсолютне Зло, міру без міри. У сучасному суспільстві Зло все ще має свої міри, які представлені політикою. Це розуміння може допомогти нам вийти з цього кола, де сучасні люди намагаються дістатися джерел Зла.

Ми можемо стверджувати, що можемо використовувати праці суперечливих постатей у своїх дослідженнях, але водночас повинні пам'ятати про історію та політику, ідеї та переконання, які представляли такі люди, як О. Ран.

Луї-Фердинан Селін

Наступна суперечлива постать, про яку ми поговоримо в нашому дослідженні, здобула статус найбільш контраверсійного та широко обговорюваного французького автора ХХ століття. Л.-Ф. Селін досі залишається надзвичайно відомим завдяки своїм винятковим та новаторським романам у французькій літературі, але водночас він зіпсував свою репутацію як антисеміт і нацистський поплічник. Знову ж таки, ми обговоримо одвічну етичну дилему, як ми це робили і з О. Раном: чи повинен автор бути хорошою людиною? Чи повинні ми розмежовувати твори та людей, які їх створили? Чи повинні ми приймати ідею, що, читаючи та цитуючи твори цих суперечливих постатей, ми одночасно поділяємо та приймаємо їхні суперечливі думки та ідеї? Як ми вже зазначали раніше, кожен повинен вирішувати самостійно, враховуючи етичну складову та звертаючи увагу на політичний аспект творів і висловлювань окремих авторів.

Л.-Ф. Селін став блискавично популярним після публікації свого першого роману «*Voyage au bout de la nuit*» у 1932 році. Після цього роману раніше невідомий лікар із передмістя Парижа став одним із найбільш визнаних французьких авторів завдяки своєму унікальному та безкомпромісному стилю. Через чотири роки він опублікував ще один великий роман «*Mort à crédit*», де Селін розповідає про своє дитинство та дорослішання на самому початку ХХ століття. Незважаючи на те, що обидва романи сповнені ненависті, цинізму та спроб Селіна викрити найгірше у своїй нації та культурі, вони були прийняті публікою. У той же час твори Селіна критикувалися його колегами та однолітками за надмірні подробиці життя дрібної буржуазії, сленг та інноваційний для того періоду стиль письма.

У 1937 році Л.-Ф. Селін опублікував свій перший антисемітський памфлет «*Bagatelles pour un massacre*», де він почав звинувачувати євреїв у всіх найгірших речах і подіях, що відбувалися в Європі за попередній час. Ми процитуємо лише невелику частину з памфлету Селіна, де можна

побачити його ставлення: «Євреї - це чума, що просочується в кожен пору суспільства, підриваючи все гідне і добре... Вони є прихованою рукою за кожною війною, кожним фінансовим крахом, кожною моральною деградацією» [103, р. 9]. Тут варто додати, що всі ці ідеї підтримувалися представниками інтелектуальної еліти. Це сталося тому, що нацистські ідеї поширювалися по всій Європі й підтримувалися тими ж інтелектуалами, філософами та письменниками. Конспірологічні ідеї про те, що євреї відповідальні за всі трагічні події у світі, витали в повітрі у 1930-х роках. Усі ліві, комуністи та пацифісти широко критикувалися як вороги суспільства. Ось чому антисемітські твори Селіна стали такими популярними і до травня 1939 року були продані накладом 70 000 примірників.

Д. Катані пише у своїй книзі «Louis-Ferdinand Céline: Journeys to the Extreme»: «Anticipating the populist appeal of present-day anti-immigration rhetoric, 1935 also saw high-profile strikes by non-Jewish French doctors and lawyers in protest at the influx of Jewish medical practitioners into both the public and private health systems. The swift passing of a law to make it more difficult for immigrant doctors to practise or dispense medicine is a clear indication that antisemitism was not only socially widespread, but institutionally entrenched in a way that it had not been since the Dreyfus affair in the 1890s» [102, р. 170]. Отже, ми можемо зробити висновок, що, на жаль, ці антисемітські ідеї були популярними в Європі, особливо серед французьких лікарів, до яких належав і Селін. Було легко стати популярним і здобути репутацію всебічного та передового мислителя, просто публікуючи свої антисемітські заяви. Таким чином, популярність Селіна зростала. За словами Д. Катані, Селін належав до правої партії французьких націоналістів, яку організував Адрієн Аркан. Також Селін підтримував ідею співпраці між Францією та Гітлером [102, р. 173].

Другий памфлет Селіна «L'École des cadavres» («Школа трупів») перевершив у своїй ненависті перший. Тепер Селін пише про велику

єврейську владу, яка організовує війни заради збагачення та встановлення свого панування. Він говорить про змову, фіналом якої стане світова фінансова криза. Селін стверджував, що до 70% світової промисловості належало євреям, і саме вони (євреї) відповідальні за геноцид арійської цивілізації. Очевидно, що ця робота не може цитуватись в цьому дослідженні через її грубу мову та безглузді ідеї. Дослідник Д.К. Юван у своїй статті «Louis Ferdinand Céline: Literary Genius or Controversial Pariah?» писав про другий памфлет Селіна: «Він (Селін) припускає, що Франція та Захід будуть знищені, якщо вони не позбудуться єврейського впливу, і він пропагує насильство та ненависть як вирішення цієї уявної загрози» [103, р. 10]. Це тільки підтверджує той факт, що Селін справді був расистом і письменником-антисемітом.

Інше питання, чи можемо ми все ще читати та перекладати його романи різними мовами. Висновок має бути таким саме, до якого ми дійшли раніше, обговорюючи О. Рана та етичну дилему: ми не повинні відокремлювати авторів від їхніх біографій і використовувати їхні твори лише в тому випадку, якщо вони мають виняткову практичну цінність. Очевидно, ми можемо сказати, що романи Селіна належать до шедеврів світової літератури, але водночас ми не повинні забувати про його памфлети та уникати їх використання.

Наступне питання, на яке ми повинні звернути увагу - це те, що Селін співпрацював з німцями під час нацистської окупації Франції. Д. Катані пише: «If Céline's racist views are undeniable, a second moral question needs to be addressed: to what extent did he collaborate with the occupying German forces?» [102, р. 186]. Перш за все, популярність Селіна зростала швидше під час нацистської окупації Франції завдяки його антисемітській позиції. Д. Катані також зазначив у своїй книзі, що всі французькі автори були членами Опору або колабораціоністами [102, р. 187]. Не секрет, що багато хто з них просто хотів вижити в той важкий період.

Також ми не можемо знайти жодних підтверджених посилань у будь-якому історичному документі, які б доводили, що Селін дійсно співпрацював з німцями. Ми можемо стверджувати, що Селін був справді провокаційним і намагався шокувати Ернста Юнгера, з яким він зустрічався у Франції двічі в 1941 і 1943 роках. Наприклад, Д. Катані писав про першу зустріч Селіна та Юнгера в грудні 1941 року: «Згадуючи з жахом «жахливу силу (його) нігілізму», він згадав здивування Селіна, що «ми, солдати, не вийшли вішати, винищувати євреїв. Дивовижно, що будь-хто, маючи при собі багнет, не використовує його на повну» [102, с. 191]. Очевидно, Юнгер був шокований поведінкою французького автора. Хоча деякі біографи Селіна стверджували, що він (Селін) просто хотів вразити аристократичного та спокійного Юнгера, інші, як-от Катані, говорили, що це було «зіткнення особистостей, так само як і ідеологій» [102, р. 191]. Ми не можемо заперечувати лише один факт, коли говоримо про Селіна: ми маємо справу з найбільш суперечливою постаттю в історії світової культури.

Під час тривалої окупації Франції сумнозвісний уряд Віші сформував власну армію інтелектуальної еліти, яка робила внесок у нацистські ідеї. Селін не втік з окупованої країни, а вирішив залишитися і працювати разом з німцями. Важко сказати, яким чином Селін обирав, на кого працювати. Відомо, що він співпрацював з деякими лідерами СД, але ніколи не писав на замовлення і міг легко відмовитися від роботи для певних журналів та інституцій. Крім того, це не виправдовує його антисемітського ставлення. Він ніколи не працював безпосередньо з урядом Віші, але, згідно зі статтею К. Ювана, «багато хто розглядав його як співучасника нацистського порядку денного просто через його гучний антисемітизм та підтримку фашистської ідеології» [103, р. 12]. Тож після звільнення Франції Селін втік і провів багато років у вигнанні та навіть у в'язниці.

Добре відомо, що Селін провів деякий час у Данії, а потім потрапив до в'язниці на один рік і втратив свою репутацію у Франції. Попри всі проблеми, він ніколи не припиняв писати. У вигнанні він закінчив вже до 1952 року один зі своїх виняткових романів «Феєрія для іншого разу» (Fable for Another Time). У цьому романі він висловив свою гіркоту і смуток з приводу несправедливого ставлення французького уряду до інтелектуалів, які не були справжніми колаборантами. К. Юван влучно написав: «In these writings, Céline portrays himself as a victim of post-war purges and presents his conviction as part of a broader, unjust political witch-hunt against former collaborators» [103, p. 13]. У будь-якому разі, ми не можемо заперечувати той факт, що заяви Селіна проти євреїв були опубліковані раніше, і завдяки їх популярності та публікаціям французький уряд мав усі докази його (Селіна) поганої репутації.

У 1951 році Селін повернувся до Франції після амністії, але йому не пробачили його попередніх ідей. Він написав ще три романи про свій час у вигнанні та в'язниці - «Із замку в замок», «Північ» (Nord) і свій останній роман «Рігодон» (Rigodon), який він закінчив безпосередньо перед смертю. Усі романи сповнені гіркоти та відчаю через його безнадійне становище. У будь-якому разі, коли ми починаємо говорити про Селіна, слід пам'ятати, що його позиція у світовій культурі є надзвичайно сильною завдяки його визначним романам «Voyage au bout de la nuit» та «Mort à crédit». Водночас нам знову доводиться мати справу з моральною дилемою і вирішувати самостійно, чи дозволено нам перекладати та читати його романи. Необхідно згадати, що у Франції було знайдено понад 1000 сторінок раніше невідомих рукописів Селіна. Ці папери включали його втрачені романи «Війна» та «Лондон». Обидва романи були негайно перекладені різними мовами та опубліковані, що доводить сильну позицію Селіна та його великий вплив серед світових письменників і мислителів.

Думки та Ідеї

Ми змушені визнати, що ті люди, яких вважають військовими злочинцями, схильні маніпулювати масами та громадською думкою. Перш за все, ми повинні знайти найкраще визначення терміну «військовий злочинець», щоб зрозуміти, чи дозволено нам використовувати їхні твори, думки, ідеї тощо. Ідея про те, що військові злочинці можуть бути беззаперечно харизматичними лідерами, вже не викликає сумнівів у будь-якої людини, яка вивчає способи маніпуляції масами. Г. Арендт у своїй книзі «Джерела тоталітаризму» сказала: «Суспільство завжди схильне беззастережно приймати людину за того, ким вона вдає себе, так що божевільний, який позує як геній, завжди має певний шанс, що йому повірять» [75, р. 305], що доводить, що будь-який військовий злочинець може бути прийнятий сучасними людьми. Військові злочинці схильні маніпулювати, щоб відчутти свою владу та здібності. Але бути військовим злочинцем - це не лише про маніпуляції, а й про плутанину вічних етичних норм.

Г. Арендт якось описала поведінку іншого типового військового злочинця А. Ейхмана, якого викрили спецслужби Ізраїлю та засудили до смертної кари в 1961 році. Його злочини проти єврейської нації були беззаперечними, оскільки Ейхман був впливовим членом Гестапо під час Другої світової війни. Г. Арендт писала у своїй книзі «Ейхман в Єрусалимі», що він (Ейхман) не був типовим злочинцем, який брав провину на себе. Це головна відмінність між типовими та військовими злочинцями. Зазвичай військові злочинці виявлялися великими психологами, філософами, письменниками, мислителями та експертами з маніпуляції, підміни понять та виправдання самих себе.

Г. Арендт писала про типовий захист Ейхмана в суді: «Такими були справи, таким був новий закон землі, заснований на наказі фюрера; що б він не робив, він робив це, наскільки він міг бачити, як законослухняний громадянин» [76, р. 179]. Важливо розуміти, що деякі військові злочинці завжди маніпулюють якимись розмитими, таємничими для мас і нечітко

визначеними термінами, як-от наказ, війна, обов'язок тощо. Вони завжди намагаються перекласти власну провину на свого лідера (у більшості випадків), лідера, який розпочав війну і змусив їх усіх розділити відповідальність. Але це не означає, що ми збираємося виправдовувати військових злочинців. Ми вже показали за допомогою двох яскравих прикладів О. Рана та Л.-Ф. Селіна, чия відданість нацистському режиму була доведена і зробила їх одинаками.

Ми можемо легко потрапити в пастку читання романів Селіна та інтелектуальних праць Рана, тому що вони здаються глибокими та інтригуючими. Г. Арендт також зауважила у своїй книзі про Ейхмана, що він (Ейхман) легко маніпулював людьми, цитуючи ідеї Канта про мораль, намагаючись виправдати свої вчинки. Г. Арендт навела гарний приклад: «Перша вказівка на невиразне уявлення Ейхмана про те, що в цій справі було задіяно щось більше, ніж питання виконання солдатом наказів, які є явно злочинними за своєю природою та наміром, з'явилася під час допиту в поліції, коли він раптом з великим наголосом заявив, що прожив усе своє життя згідно з моральними приписами Канта, і особливо згідно з кантівським визначенням обов'язку» [76, р. 179-180]. Також Ейхман заявив, що прочитав усі основні праці Канта, і тепер він спекулював однією з головних ідей німецького філософа: категоричним імперативом.

Категоричний імператив Канта - це ще одна пастка, яку може використати будь-хто, щоб виправдати кого завгодно. Арендт згадала у своїй книзі, що Ейхман практично надав їм правильне визначення категоричного імперативу. Єдина проблема полягає в тому, що маніпулятор Ейхман не врахував, що ми не можемо використовувати ідею Канта, коли говоримо про вбивства, тому що інші не хочуть бути вбитими. Бути інтелектуалом і філософом - це провокаційний спосіб виправдання, тому що інтелектуальна людина виглядає набагато краще в очах сучасного суспільства. Для деяких сучасних людей військові злочинці можуть стати

просто інтелектуальними одинаками, які виконували накази лідерів, що були справжніми злочинцями.

Н.В. Хамітов визначив війну як «ситуацію людського буття, коли всі суперечності посилюються у всіх вимірах і набувають деструктивних форм до рівня антагонізмів» [69, с. 38]. Також Н.В. Хамітов зазначав, що війна може бути чистим антагонізмом, де одна сторона протистояння прагне знищити іншу, що означає геноцид у його завершених формах, а також антагонізмом, де одна сторона суперечності підкорюється іншій [69, с. 38]. Тут ми можемо визначити антагонізм як одне з тих протиріч, що намагається домінувати в конфлікті. У цьому випадку військового злочинця можна визначити як одного з антагоністів, який намагається здолати кожного, хто суперечить його/її переконанням. Це протиріччя може виражатися в повній відсутності толерантності та інтелектуальному хаосі.

Антагоніст може вірити, що його/її вчинки та ідеї слугують певним вищим цілям. Їхні інтелектуальні здібності становлять найбільшу загрозу для сучасного суспільства, оскільки вони (військові злочинці) виглядають привабливо, іноді вони навіть читають чудові лекції та виголошують промови, тихо просуваючи свої аморальні ідеї. Як ми могли бачити на двох наших прикладах із Селіном та Раном, вони також можуть стати видатними вченими, мислителями та письменниками, чиї роботи мають високий рівень інтелектуальної цінності. Їхня найбільша проблема — це їхня самотність, що виникає через їхню волю до влади та бажання маніпулювати іншими й керувати ними.

Інший український філософ В.І. Менжулін у своїй праці «Біографічний підхід в історіографії філософії» писав про ще одну велику суперечливу постать - Мартіна Гайдеггера, який був категорично проти використання біографій філософів для інтерпретації їхніх творів. Не є таємницею, що М. Гайдеггер, який є одним із найвпливовіших мислителів ХХ століття і чиї праці досі визнаються та цінуються, мав стосунок до

нацистської партії. В.І. Менжулін влучно написав: «Повертаючись безпосередньо до Гайдеггера, не можна ігнорувати той факт, що, принаймні після закінчення Другої світової війни, він, як мало хто з філософів, був особисто зацікавлений у тому, щоб його біографії приділялося якнайменше уваги» [40, с. 168]. Також В. Менжулін зазначав, що М. Гайдеггер сформував свою позицію про те, що біографія взагалі не має значення, у 1969 році, відразу після гучних дискусій щодо його (Гайдеггера) минулого та його співпраці з нацистським режимом [40, с. 168]. Важливо додати, що ми не можемо точно знати, якою мірою Гайдеггер співпрацював з нацистським режимом під час війни, але цей період його кар'єри широко обговорюється дослідниками його творчості. Ми можемо стверджувати, що нацизм мав величезний вплив на світогляд Гайдеггера і, безумовно, знайшов відображення в його ідеях.

В.І. Менжулін також згадував, що М. Гайдеггер був філософом, який створив ідею *Das Man* про безособове людське буття і хотів знеособити себе, щоб не дати іншим обговорювати його (Гайдеггера) чи чинить іншу інтимну зосередженість на бутті. У будь-якому разі, у випадку з М. Гайдеггером ми мусимо визнати, що його праці заслуговують на прочитання та обговорення, оскільки ми маємо справу з одним із найбільш впливових та новаторських філософів, чиї роботи не можна недооцінювати. Інша сторона проблеми - це нова моральна дилема. Якщо ми визнаємо, що Гайдеггер дійсно був поплічником нацистів, як О. Ран, чи означає це, що ми повинні припинити використовувати його праці? Це питання потребує подальшого дослідження.

Як ми бачимо з біографій, які ми проаналізували, та наших думок і ідей про етику й мораль, ми повинні самі вирішувати, чи можемо ми використовувати певні відомі твори людей із суперечливим минулим. Як ми вже робили висновок раніше, етика стає все більш розмитим і проблематичним поняттям у сучасному суспільстві. Етичні проблеми та дилеми стали вже більш індивідуальними, ніж загальними. Сучасне

суспільство вже навчилося відокремлювати біографії авторів від їхніх творів і іноді взагалі не звертає уваги на біографію.

Ми можемо зробити висновок, що переважна більшість військових злочинців були інтелектуальними одинаками, і їхня самотність мотивована бажанням служити тоталітарним режимам з особистих причин (гроші, влада, репутація) або просто бажанням вижити, що не може виправдати їхнього минулого. Військовий злочинець залишається антагоністом із поганою репутацією, і кожен повинен вирішити, чи може він популяризувати їх. Колективна пам'ять сучасних людей коротка, що допомагає підтримувати міфи про найвеличніших геніїв минулого, які жили в невідповідний час у невідповідному місці та були обмануті суспільством.

3.2. Сучасна етика – нова релігія самотніх

Починаючи розмову про сучасну етику, хотілося б одразу навести цікавий приклад з принципом дії маятника Фуко, за допомогою якого можна зробити спробу описати принципи за якими працюють етичні норми. Як відомо, основою маятника є металева куля, підвішена на довгому тросі. Якщо запустити коливання кулі, то ми будемо спостерігати обертання основи маятника через те, що ведемо спостереження з поверхні планети, що обертається [37]. Принцип роботи маятника Фуко виводиться у формулі $\omega = \Omega \sin(\varphi)$, де Ω є кутовою швидкістю обертання Землі, φ є географічною широтою, з якої ми спостерігаємо коливання, а ω – це швидкість повороту самого маятника [37]. Можна здогадатися, що на полюсі основа маятника зробить повний оборот за 24 години, на екваторі обороту не буде, а для кожної широти кут обороту залежить від її (широти) синусу [6].

Якщо говорити ще простіше мовою фізики (з якої фактично вийшла вся сучасна філософія), то у 1851 році Леон Фуко, прагнучи продемонструвати факт добового обертання Землі, запропонував експеримент. Він підвісив на досить довгому тросі (більше 60 метрів)

важку кулю. Відхиливши кулю на певний кут, він запустив коливання маятника і з часом помітив, що площина коливання з часом повертається відносно приміщення. Швидкість повороту коливань маятника визначається законом $\omega = \Omega \cdot \sin(\phi)$, де Ω - кутова швидкість обертання Землі, а ϕ - широта. Зрозуміло, що на Екваторі поворот коливань маятника буде відсутній, а на Полюсі складе добу. Насправді маятник Фуко не змінював своєї початкової площини коливань - це планета повертається навколо нього [37].

Продовжуючи аналогію між фізичним експериментом та етичними процесами, варто підкреслити, що цей експеримент став не лише блискучою демонстрацією руху Землі, але й своєрідним концептуальним образом для розуміння того, як працює людська мораль. Коли Фуко зафіксував кулю і надав їй імпульсу, він створив систему, що має одну стабільну лінію руху, однак ця стабільність є ілюзорною: змінюється не сам предмет спостереження, а простір, у якому ми його розміщуємо. Аналогічно, у етичних судженнях ми часто вважаємо, що оцінюємо події чи вчинки «самих по собі», проте насправді оцінюємо їх у координатах власної історичної ситуації, політичних обставин, міжособистісних конфліктів та вже існуючих систем норм. Етичне судження, таким чином, ніколи не буває «нейтральним», воно завжди є результатом співвідношення з контекстом, у якому ми перебуваємо. Експеримент Фуко демонструє нам цей фундаментальний епістемологічний парадокс: ми сприймаємо рух того, що нерухоме, і не бачимо руху того, що визначає саму структуру сприйняття.

Цікаво, що У. Еко в романі «Маятник Фуко» розмірковуючи про принцип дії маятника каже, що точка закріплення троса, на якому висить металева куля, є в момент запуску єдиною сталою та непохитною точкою у всесвіті [17].

В самому принципі дії маятника вже закладена своєрідна метафора для аналізу сучасних етичних норм. Етичні системи, так само як і маятник,

здаються сталими лише на перший погляд: їхня «площина коливання» змінюється в залежності від точки спостереження - соціального, культурного, політичного чи історичного контексту. Те, що нам видається об'єктивним рухом кулі, насправді є рухом нашої (лише нашої індивідуальної) точки відліку. Таким чином, зміна етичних орієнтирів часто пов'язана не з самою етикою як такою, а зі змінами епістемологічних координат, у яких ми живемо. Так само як географічна широта впливає на видимий кут обертання маятника, так і соціальна позиція, світоглядні установки чи приналежність до певного культурного кола визначають, якою саме ми бачимо моральну норму. Це дозволяє перейти до ширшого питання: чи існує етична константа взагалі, чи все етичне знання є лише різноманітними формами залежності від точки спостереження?

Так само працює фактично поняття етичної норми: але тут не можна ризикнути припустити, що є якесь стале поняття норми, яка є цією непохитною точкою. Наше судження про певну подію залежить від нашої власної точки спостереження за цією подією та того, з чим можна порівняти довжину троса маятника – ступенем нашої особистої залученості у подію. Тому перебуваючи в сучасності важко сказати, чим насправді є етика, чи існують певні норми, чи вони залишаються цілком індивідуальними.

Зауважимо, що У. Еко фактично звертає увагу на фундаментальну проблему сучасної етичної теорії - проблему відсутності універсального центру, фактично тієї точки відліку, у якій ми починаємо говорити про етичну норму. Якщо для фізичного маятника точка закріплення є незмінною, то для етичних систем ця точка постійно вислизає. Те, що здається моральним абсолютним для одного суспільства, в іншому може бути повністю переосмисленим або навіть визнаним шкідливим. Умовний «трос» етичної норми закріплений не в онтологічній структурі світу, а в мінливих соціальних відносинах, традиціях, ідеологіях та формах влади. Отже, коли ми намагаємося знайти «непохитну точку», на яку міг би

опертися сучасний моральний суб'єкт, ми нашо́вхуємося на нескінченний ланцюг відносностей та контекстів. У цьому й полягає парадокс етичного мислення сьогодні: моральна реальність нагадує маятник, що завжди рухається, але не має місця, яке можна визначити як єдиний центр референції.

Так само як і рух маятника Фуко, всі події та судження перебувають у постійному русі та єдиної точки не видно. Якщо розмірковувати логічно, то ми самі влаштуємо маятник та задаємо його рух, надаючи кулі імпульс. Саме тому А. Бадью в книзі «Етика» зазначає: «Будь-яка людяність корениться в ідентифікації в мисленні одиничних ситуацій. Не існує «етики» взагалі. Зрештою, не існує жодної іншої етики, ніж етики процесів, за допомогою яких ми використовуємо можливість певної ситуації» [3, с. 77].

Рефлексуючи над думкою Бадью, слід зауважити, що кожна ситуація може бути визначена за допомогою простої математики, як геометрична прогресія варіантів буття, тобто тут ми наближаємося до парадокса того, що ми часто самі не розуміємо, що насправді відбувається з нашим буттям – це лише прогресія поглядів, суспільних норм та кодів, також ця наша точка перебування у всесвіті, яку можна знов порівняти з точкою закріплення троса маятника, справжня незмінна, непохитна точка є для нас невидимою, бо земля перебуває в русі і кожне судження робить нас по суті самітниками. У цьому полягає ще один етичний парадокс: навіть коли ми прагнемо універсальної істини, наше судження завжди залишається суто індивідуальним актом позиціонування себе відносно ситуації.

Як би на це зауважив Е. Гусерль: «У розгляді трансцендентальної очевидності *ego cogito* (це слово взяте в найширшому картезіанському сенсі) ми переходимо (відкладаючи водночас питання аподиктичності цієї очевидності) від тотожного *ego* до розмаїття *cogitations*, тобто до потоку життя у якому живе тотожне Я (моє, того, хто медитує), хоч би як точніше можна було визначити цей останній вислів. До цього життя, наприклад, до

його актів чуттєвого сприйняття та уявлення або до його актів висловлювання, оцінювання, прагнення, тотожне Я може в будь-який час звернути свій рефлексивний погляд, розглянути його, а такого розкрити й описати відповідно до його змістів» [17, с. 96]. Але далі Гусерль наголошує, що наше сприйняття змістів залежить від психо-емоційного стану. Це лише залишається чистим досвідом нашої індивідуальної свідомості. Ті самі акти оцінювання, про які говорить Гусерль, відбуваються цілком в прямій залежності від кута нашого бачення певної ситуації.

Поглиблюючи гусерлівське тлумачення, варто зазначити, що феноменологічний суб'єкт завжди перебуває у потоці досвіду, який є унікальним і неповторним. Досвід не може бути відокремлений від того, хто його переживає, він завжди структурований інтенціональністю свідомості. Звідси випливає, що будь-яке етичне судження є не просто раціональною оцінкою, а частиною живого потоку *cogitationes*, який неможливо повністю впорядкувати чи стандартизувати. Так само як маятник рухається у просторі, що сам перебуває у русі, феноменологічне Я здійснює акти оцінювання у межах свого власного горизонту досвіду, який ніколи не є тотожним горизонту іншого суб'єкта. Тому в гусерлівському сенсі етика не може бути виглядом зовнішньої норми - вона є структурою переживання, яка формується в акті рефлексії та самоспоглядання, але завжди з урахуванням психоемоційної мінливості суб'єкта.

Л. Вітгенштайн мав наступну думку стверджуючи: «2.012 In logic nothing is accidental: if a thing can occur in an atomic fact the possibility of that atomic fact must already be prejudged in the thing.

2.0121 It would, so to speak, appear as an accident, when to a thing that could exist alone on its own account, subsequently a state of affairs could be made to fit. If things can occur in atomic facts, this possibility must already lie in them» [196, p. 25].

Тобто за логікою Вітгенштайна немає нічого раптового. В цьому і є парадокс сучасної етики: якщо певна подія чи факт є зумовленими можливостями буття, то чи можемо ми мати певне логічне судження, яке може впливати з тієї самої геометричної прогресії варіантів буття, які за Вітгенштайном є вже зумовленими. Якщо певна можливість вже закладена в неподільний факт, то наше судження про цю можливість знов таки буде самотнім та незалежним, але тим, що належить цьому неподільному факту (це черговий парадокс). Те саме відбувається з нашими судженнями: вони вже закладені та відбуваються раптово залежно від нашого кута сприйняття певної події, якій треба дати оцінку згідно з етичними нормами тієї географічної широти, з якої ми спостерігаємо.

Можна сказати, що Вітгенштайн пропонує нам розуміти факти світу як структури можливостей, у яких потенційність вже включена до самої природи речі. Це означає, що етичні вибори людини, її судження та оцінки не є винятковими, а логічно витікають із можливостей, що вже закладені у ситуації. Але саме тут виникає драматичне напруження: якщо можливість уже міститься в речі, то чи може суб'єкт бути справді вільним у своїй оцінці? Або ж його «судження» лише проявляє тенденції, що вже закладені у структуру факту? Це робить етичні судження надзвичайно неоднозначними: вони одночасно здаються індивідуальними й заздалегідь визначеними, суб'єктивними й залежними від об'єктивних властивостей ситуації. У цьому парадоксі і народжується феномен «самотності судження», коли суб'єкт змушений приймати рішення сам, навіть якщо структура факту ніби вже містить його майбутній вибір.

М. Фуко стверджував, що наше знання взагалі суб'єктивне і визначення правди є також розмитим, тим, що підпорядковано державністю (governmentality). Останній термін був винайдений М. Фуко і часто використовується без перекладу – «говернментальність». Фуко мав на увазі пряму залежність того знання, яке нам надається від установленної влади, рівня можливості, вигідності та необхідності надання певних знань

масам. Фуко говорив у своїй лекції на тему «Суб'єктивності та правди»: «Under the general title of «Subjectivity and Truth», it is a question of beginning an inquiry concerning the instituted models of self-knowledge and their history: How was the subject established, at different moments and in different institutional contexts, as a possible, desirable, or even indispensable object of knowledge? How were the experience that one may have of oneself and the knowledge that one forms of oneself organized according to certain schemes? How were these schemes defined, valorized, recommended, imposed?» [115, p. 87]. Для Фуко знання, а головне, самопізнання, є насправді не тим, що ми звикли розуміти як те знання, що здобувається в правдивих джерелах.

На думку французького філософа влада закладає певні схеми, певні системи знань, які їй (владі) вигідно розповсюджувати. В цю пастку потрапляє суб'єктивність та етика. Етичні норми також, на думку Фуко, встановлюються говернементальністю. Вся наша система знань, самопізнання, яке сьогодні популяризується є ні чим іншим, як черговою схемою влади. Нам дають займатися самопізнанням як раз на тому рівні знань, до яких влада надає доступ, які їй (владі) вигідні. Самопізнання та нова етика надаються нам з ціллю чергових маніпуляцій влади. Загравання мас с популярними сучасними трендами на самопізнання та суб'єктивність, а також новою етикою спрацювали парадоксально протилежним від надання сучасній людині свободи та позбавлення її від самотності.

Можна сказати, що він пропонує радикально інший погляд на природу істини: істина не існує поза дискурсом влади, а формується всередині нього. Інституції - держава, медицина, освіта, релігія - створюють режими істинності, які потім сприймаються як універсальні. У цьому контексті етичні норми також не є результатом природного розвитку моральності, а є інструментом впорядкування суб'єктів, механізмом дисципліни. Саме через це процес самопізнання стає не актом свободи, а актом підпорядкування певним дискурсивним схемам, які нам нав'язані. У

цьому сенсі нова етика, популярна сьогодні, не звільняє суб'єкта, а часто навпаки робить його ще більш залежним від нормативних структур, що приховано формуються владою.

А. Бадью приводить цікавий, на його думку, факт в розділі «Етика як релігія, що зазнала розпаду» своєї «Етики»: «Перша підозра закрадається у нас, коли ми замислюємося над тим, що самопроголошені апостоли нової етики й «права на відмінність» як раз відверто жахаються будь-якої більш-менш явної відмінності» [3, с. 84]. Далі А. Бадью наголосив, що нова етика як раз (і М. Фуко мав рацію, фактично передбачивши це 50 років тому) формує не вільні, правдиві норми, які закликані захищати демократію, ринкову економіку, свободу слова, права жінок, а навпаки її (нової етики) задача – встановлення фактично нової диктатури через «певну специфічну ідентичність» [3, с. 84-85]. Всі ті, хто не такі як вони, ці прихильники нової етики, вважаються злом і з ними ведуть парадоксальну війну називаючи останніх руйнівниками свободи слова, демократії, фемінізму та списуючи на них економічні проблеми. Фактично тут влада через етику влаштовує свій перебіг *cogitationes* Гусерля, вона відповідальна за їх рух, щоб наша справжня нерухома точка залишалася невидимою.

Сучасна етика, яка претендує на універсальність, насправді виявляється набором ідеологічних вимог, спрямованих на конструювання відповідного типу суб'єктивності. Вона не стільки захищає «право на відмінність», скільки визначає жорсткі рамки того, якою має бути ця «відмінність». У цьому полягає головний парадокс етики ідентичностей: вона говорить мовою свободи, але діє методами обмеження. Бадью вбачає в цьому небезпеку нового тоталітаризму, де моральність перетворюється на інструмент відбору «правильних» суб'єктів і виключення тих, хто не вписується у дискурсивну норму. Це співзвучно з фукіанською критикою: влада, використовуючи етичні норми, формує колективне *cogito*, яке приховує справжній рух структур влади, залишаючи суб'єкта в ілюзії автономності.

Тому сучасна етика є більш парадоксальним поняттям, ніж ми можемо помислити. М. Фуко зміг передбачити рухи, які чекають на майбутнє суспільство ще 50 років тому, кажучи, що знання, етичні норми та наше сприйняття реальності є насправді схемами влади. Остання користується тим, що сама влаштовує біг гусерлівських cogitationes та вирішує, чи буде певна річ частиною певного неподільного факту, фактично керуючи тими логічними речами, про які писав Л. Вітгенштайн. А. Бадью навів сміливий приклад того, що сучасні популяризатори нової етики є більше пророками особливої ідентичності, яка може привести до нових тоталітарних режимів управління.

Важливо підкреслити, що сучасна етика постає складною системою переплетення індивідуальних когнітивних актів, колективних дискурсивних практик та політичних механізмів влади.

Ми живемо в епоху, коли етичні судження стають одночасно надзвичайно персоналізованими та глибоко політизованими. З одного боку, суб'єкт начебто має безпрецедентну свободу у формуванні власної системи цінностей, а з іншого - ця свобода відбувається в межах дискурсів, що визначають те, що взагалі може бути предметом морального осмислення. У результаті сучасна людина опиняється в ситуації етичної самотності: її судження є унікальними, але водночас створені в просторі, який вона не контролює. Це робить сучасну етику не лише системою норм, а й феноменом екзистенційної невизначеності. У певному сенсі маятник Фуко стає метафорою не просто руху етичних норм, а самого людського існування, яке здійснює коливання між індивідуальною свободою та структурною зумовленістю, де кожен фактично приречений на самотність.

Висновки до третього розділу

У третьому розділі дисертації було проаналізовано дві складні та взаємопов'язані теми: феномен героїзації самітників-воєнних злочинців, і моральну відповідальність сучасних дослідників, які звертаються до їхніх творів; а також філософське підґрунтя «нової етики» як форми нової релігії

самотніх, інтерпретованої в межах ідей А. Бадью, М. Фуко та Е. Гусерля. Проведений аналіз дозволив виявити внутрішні суперечності сучасної культури, у якій самотність постає не лише як індивідуальний стан, але як світоглядна й етична проблема, що виявляється у ставленні до радикальних фігур минулого (часто контраверсійних фігур) й у формуванні нових систем цінностей.

Аналіз творчості Луї-Фердинана Селіна й Отто Рана показав, що сучасна культура демонструє контраверсійне ставлення до постатей, які поєднують високий рівень художньої або інтелектуальної продуктивності з участю в деструктивних, часто злочинних політичних проектах. Обидва автори (чиї твори користуються широким попитом) постають як «самітники» у двох сенсах: по-перше, як індивіди, які позиціонували себе поза масовим суспільством і протиставляли себе «мирській» культурі; по-друге, як свідомі носії ідеологічних позицій, що ізолювали їх від етичного консенсусу гуманістичної традиції. Однак саме ця їхня ізоляція часто інтерпретується як ознака геніальності або трагізму творчої постаті, що сприяє процесам героїзації. Приклади такої ізоляції були приведені вище.

Героїзація таких фігур зазвичай ґрунтується на романтизації самотності й страждання як джерела творчої сили. У культурній уяві постає образ інтелектуала-відлюдника, який начебто має право на моральні відхилення заради «вищої правди» мистецтва або пізнання. У випадку Селіна та Рана така романтизація особливо небезпечна, адже вона здатна нівелювати злочинний характер їхньої діяльності, та підмінити етичну оцінку за допомогою естетики або психологічного впливу. Сучасне суспільство, схильне до міфологізування самітника-генія, ризикує створити нові форми культурної сліпоты щодо насильства, що стоїть за їхніми біографіями.

Далі дослідник стоїть перед моральною дилемою: якщо певний автор співпрацював, чи мав зв'язки з тоталітарним режимом, або виправдовував його дії, чи морально та етично користуватися в науковій спільності

роботами такого автора. Ігнорування таких творів, з одного боку, може привести до спрощення наукового досвіду та встановлення радикальної цензури. А з іншого боку, якщо критикувати твори таких авторів, це парадоксальним чином буде навпаки сприяти їх популяризації та культурній реабілітації.

Дослідник може користуватися так званою «відповідальною дистанцією» під час використання творів таких героїзованих воєнних злочинців, про яких йшла мова в одному з розділів дослідження. Використання творів Селіна чи Рана (і не тільки, бо ці два автори є лише прикладами десятків подібних особистостей) можливе, але потрібно чітко розрізняти між історичним, культурним, філософським, етичним, естетичним значенням їх творів і моральністю певних етапів їх біографій. Сучасна людина повинна навчитися критично рефлексувати щодо творів воєнних злочинців, враховувати той факт, що їх ідеології можуть деструктивно впливати на сучасність, до чого приводить будь-яке цитування чи інтерпретація, а також переклади та публікації.

Другий розділ третьої частини дослідження присвячений черговому парадоксальному феномену сучасності – формуванню нової етики, яка може бути розглянута в якості «нової релігії». Тут ключовими методологічними ідеями знову стають ідеї М. Фуко, а також А. Бадью, який вочевидь надихався Фуко при написання свого твору «Етика». Для Бадью (як і для Фуко) суб'єкт не є сутністю «заданою наперед», а стає продуктом певної події, що руйнує усталений порядок та відкриває можливість нового способу буття, через те, що для нової етики, якої на думку Бадью взагалі не існує, або вона може мати неочевидний характер, тому не має норми, бо кожна подія є геометричною прогресією великої кількості альтернативних варіантів буття.

Бадью наголосив, що істина для людини залишається універсальною, але шлях може бути індивідуальним. Саме через це сучасна людина, перебуваючи в симуляції, змушена самотійно займатися конструюванням

власних моральних цінностей, орієнтуючись не на авторитети, а на події, які є симулякрами справжності. Саме нова етика є причиною самотності сучасної людини, але водночас дарує можливість духовного зростання, оскільки сучасна людина розвиває здатність відповідати за власні вчинки та конструювати власні події.

ВИСНОВКИ

У дисертаційному дослідженні «Соціокультурні й екзистенційні виміри самотності сучасної людини» був здійснений комплексний філософсько-антропологічний аналіз феномену самотності, який залишається одним з головних екзистенційних викликів для людини ХХ-ХХІ століття. Автор робить парадоксальний висновок, що самотність сучасної людини не зводиться у ХХІ столітті ані до суто психологічного стану, ані до певної соціальної проблеми, оскільки це багатовимірний феномен сучасності. Причина самотності сучасної людини лежить у екзистенційних глобальних трансформаціях, у структурах влади в тому числі, а також впливі цифрових технологій та кризисі моральних та етичних цінностей.

Робота обґрунтовує, що сучасна людська цивілізація, перебуваючи в стані глибокого переходу до нових формацій, обирає симулятивні та парадоксальні форми взаємодії, позбуваючись традиційних спільнот та форм міжлюдської комунікації. Соціальні мережі, системи алгоритмів та медіареальність допомагають у створенні ілюзій тотальної присутності Іншого, фактично посилюючи ізоляцію індивіда, позбавляючи його приватності, можливості спілкування в діалозі та екзистенційної автентичності. Самотність в такому разі може розглядатися не лише як втрата суб'єктності, але як форма вимушеного пристосування людини до цифрового паноптикуму соціальних мереж.

У ході дослідження доведено, що самотність сучасної людини значною мірою продукується новими механізмами влади, які діють не через пряме примушення, а через нав'язування трендів, нових норм поведінки та моралі. У цьому сенсі концепти М. Фуко говернментальність, нагляд і покарання, екзамен як інструмент дисципліни, дозволяють висвітлити механізми формування нових ієрархій та соціальних розмежувань. Екзамен у сучасному суспільстві постає не лише засобом оцінювання знань, але й інструментом відсіювання небажаних членів

суспільства, які можуть мати альтернативну думку, маргіналізації та виробництва «неблагонадійних» суб'єктів.

Встановлено, що важливу роль у формуванні самотності відіграє культура скасування (cancel culture), що виступає певним механізмом утворення нової моралі та етики, а також системних маніпуляцій в соціальних мережах. Культура скасування допомагає паноптичному створювати атмосферу страху перед публічною ізоляцією, що змушує людину або підлаштовуватися під домінуючі наративи та тренди влади, або опинитися у вимушеному усамітненні. Особливо вразливими до цього процесу верствами населення є інтелектуали, мислителі та творчі особистості, які через свої особисті переконання вимушені вступати у конфлікт із агресивним натовпом. Самотність у цьому випадку стає необхідним екзистенційним вигнанням, що поєднує внутрішню ізоляцію з публічним осудом.

Проаналізовані ідеї Ж. Бодріяра, що допомогли виявити, що самотність сучасної людини виникла в умовах панування симулякрів і симуляції, де людина вимушена підміняти соціальні зв'язки їхніми копіями. Суспільство споживання буквально перегорнуло уявлення про соціальні зв'язки сучасної людини, перетворивши їх лише на ілюзорні маніпулятивні, часом парадоксальні, вимушені комунікації, що є просто рухом безкінечного обміну між образами. Сам тут виник сучасний феномен «самотність в натовпі», коли індивід одночасно вимушений перебувати у гіперзв'язку через перенасиченість спілкуванням в соціальних мережах, але насправді він залишається в стані відчуження.

Робота висвітлює нову культурологічну парадокальну кризу – героїзацію злочинців, зокрема злочинців воєнних, що вочевидь допомагає створювати новітній тренд романтизації дій злочинних елементів, що є однією з причин поширення принципів нової етики та моралі. Головні моральні критерії та така етична норма як відповідальність підміняються емоційними реакціями сучасної людини. Парадоксальним є те, що

більшість героїзованих злочинців постають як радикально самотні фігури і саме їхня ізольованість грає роль найпривабливішого фактору в їх особистостях. Останнє не лише дізорієнтує сучасну людину, але й наносить не виправдану шкоду сучасному суспільству, бо позбавляє його якісних моральних орієнтирів та допомагає виправдовувати злочинні дії користуючись образами інтелектуалів-самітників, які стали жертвами суспільних факторів.

Через історико-філософський аналіз встановлено, що самотність завжди супроводжувала людство, змінюючи вектори та її сприйняття в залежності від основних метанаративів епохи. В часи Античності самотність сприймалася як втрата людиною власної ідентичності, в епоху Гуманізму усамітнення вважалось конструктивним аспектом людського буття, в епоху модерну людина займалась відчуженням, а у постмодерні пришла на зміну симуляція. Самотність людини в кожну епоху є фактично дзеркалом екзистенційних та соціокультурних трансформацій. Сучасна самотність лише підсилюється новими формами влади, контролю, нагляду, покарання та цифровізацією. Знаходячись в паноптикумі соціальних мереж людина займається фактично симулюванням Діалогу з Іншим, що позбавляє її свободи думки, волі та можливості творити та співтворити.

Робимо наступний парадоксальний висновок: самотність сучасної людини – це складний амбівалентний феномен. Вона виникає через тотальний контроль влади всіх і всюди, навіть в закладах освіти, через формування трендів та в соціальних мережах, а з іншого погляду саме самотність може виступити засобом збереження суб'єктності сучасної людини та її внутрішньої і зовнішньої свободи. Саме усамітнення може стати найкращою протидією нав'язаним моделям поведінки, трендам, перевіркам, культурі скасування та новій етиці.

Практичне значення отриманих результатів полягає в можливості їх використання у філософській антропології, соціальній філософії, етиці, естетичній філософії культури та освіти, філософії права, культурології та

політології. Висновки дисертації можуть слугувати теоретичною основою для подальших досліджень феномену самотності, а також для розробки стратегій подолання її деструктивних аспектів.

Підсумовуючи, можна стверджувати, що аналіз соціокультурних та екзистенційних вимірів самотності дозволив глибше зрозуміти стан та місце сучасної людини в цифровому паноптикумі XXI ст. Самотність відображає не лише очевидну кризу сучасності, але й висупає індикатором трансформації людського буття, що потребує подальшого філософського осмислення та відповідального реагування, обґрунтування нових моральних та етичних норм.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Августин, святий. Сповідь. Переклад В.С. Бойка; передмова і примітки П.О. Ніколова; худож.-ілюстратор І.І. Ячін; худож.-оформлювач Б.П. Бублик. Харків: Фоліо, 2012. 346 с.
2. Аврелій М. Наодинці з собою. Переклад Р. Паранько. Львів: Апріорі, 2022. 184 с.
3. Бадью А. Етика. Нарис про розуміння зла. Переклад з франц. Володимира Артюха та Андрія Рєпи. Київ: Komubook, 2019. 216 с.
4. Бадью А., Рудінеско Е. Жак Лакан: Сучасність минулого. Діалог. Київ: Komubook. 2020. 116 с.
5. Бадью А. Похвала політиці. Статті та виступи. Київ : Ніка-Центр. 2019. 224 с.
6. Бергсон А. Творча еволюція. Пер. з фр. Р. Осадчука. Київ: Видавництво Жупанського, 2011. 318 с. (Серія «Лауреати Нобелівської премії»)
7. Бодлер Ш., Беньямін В. Паризький сплін. Есе. Переклад: Роман Осадчук. Київ: Комубук, 2023. 368 с.
8. Бодріяр Ж. Символічний обмін і смерть. Пер. з фр. Леоніда Кононовича. Львів: Кальварія, 2006. 249 с.
9. Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція. Пер. з фр. В. Ховхун. Київ: Видавництво Соломії Павличко «Основи». 2004. 230 с. [Електронний ресурс]. Сайт «Електронна бібліотека “Чтиво”». https://shron1.chtyvo.org.ua/Jean_Baudrillard/Symuliakry_i_symuliatsiia.pdf ? Назва з екрана.
10. Бодріяр Ж. Фатальні стратегії. Пер. з фр. Леоніда Кононовича. Львів: Кальварія, 2010. 192 с.
11. Боецій С. Розрада від філософії. Переклад А. Содомори. Львів: Апріорі, 2024. 208 с.
12. Брюкнер П. Парадокс любові. Київ: Гран-Т, 2012. 344 с.

13. Брюкнер П. Тиранія каяття. Пер. з фр. П. Тарашука. Київ: Темпора, 2013. 216 с.
14. Бубер М. Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням. Пер. з нім. Київ: Дух і літера, 2012. 272 с.
15. Гегель Г.В.Ф. Наука логіки. Енциклопедія філософських наук. Мала логіка. Київ: Видавництво Ліра-К. 2023. 372 с.
16. Гессе Г. Степовий вовк. Пер. з нім. Є. Поповича. Харків: Фоліо, 2023. 220 с.
17. Гусерль Е. Ідеї чистої феноменології та феноменологічної філософії. Пер. з нім. В. Кебуладзе. Харків: Фоліо, 2021. 348 с. (Серія «Бібліотека класичної світової наукової думки»)
18. Гусерль Е. Картезіанські медитації. Вступ до феноменології. Передмова і переклад з нім. Андрія Вахтеля. Київ: Темпора, 2022. 304 с.
19. Дайдодзі Ю. Будосьосинсю. Напутнє слово тому, хто стає на шлях воїна. Нітобе І. Бусидо. Душа Японії. Переклад І. Андрущенко. Київ: Арій, 2023. 384 с.
20. Декарт Р. Метафізичні твори. Пер. з лат. і фр. В. Андрушко, А. Баумейстер, С. Гатальська, О. Хома. Харків: Фоліо, 2020. 219 с. (Серія «Бібліотека класичної світової наукової думки»)
21. Де Сад М. Філософія в будуарі. 2-е видання. Переклад: Андрій Репа. Київ: Комубук, 2022. 272 с.
22. Еко У. Маятник Фуко. Харків: Фоліо, 2024. 607 с.
23. Еліаде М. Трактат з історії релігій. Переклад Олексія Панича. Київ: Дух і літера, 2016. 520 с.
24. Єрмоленко В. Ерос і психея. Львів: Видавництво Старого Лева, 2023. 496 с.
25. Жижек С. Як читати Лакана? Пер. з англ. П. Швед. Київ: Комубук, 2019. 168 с.

26. Жижек С. Погляд навскіс. Вступ до теорії Жака Лакана через популярну культуру. Пер. з англ. П. Швед. Київ: Комубук, 2018. 320 с.
27. Жижек С. Річ із внутрішнього простору. Пер. з англ. П. Швед. Київ: Комубук, 2022. 416 с.
28. Камю А. Міф про Сізіфа. Бунтівна людина. Пер. з франц. О.І. Жупанського. Харків: Фоліо, 2022. 446 с.
29. Кант І. Критика чистого розуму. Пер. з нім. та приміт. І. Бурковського. Київ: Юніверс, 2000. 504 с.
30. Кант І. Критика сили судження. Пер. з нім. В. Терлецький. Київ: Темпора, 2022. 906 с.
31. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду. Київ: Дух і літера, 2025. 280 с.
32. Кетрін Хейлз Н. Як ми стали постлюдством. Перекладач Євген Марічев. Київ: Ніка-Центр, 2013. 426 с.
33. Крилова С.А., Хамітов Н.В. Людина і культура: словник. Філософська антропологія, філософія культури, культурологія. Київ: КНТ, 2022. 295 с.
34. Лебон Г. Психологія натовпу. Переклад І. Андрущенко. Київ: Арій, 2024. 224 с.
35. Лютий Т. Пригоди філософських ідей Західного світу (від давнини до сьогодення). Київ: Темпора, 2019. 384 с.
36. Лютий Т. Культура принад і спротиву. Київ: Темпора, 2020. 576 с.
37. Лютий Т. 2024. URL: <https://tyzhden.ua/tsinnist-indyvidualnosti/>
38. Маятник Фуко: історія, принцип дії. URL: <https://www.fizykaua.com/post/maiatnyk-fuko-istoriia-pryntsvp-dii> (дата звертання: 15.11.25)
39. Макіавеллі Н. Державотворець. Київ: Арій, 2023. 396 с.

40. Менжулін В. Біографічний підхід в історико-філософському пізнанні. Київ: НАУКМА, 2010. 455 с.
41. Ніцше Ф. Ранкова зоря. Думки про моральні пересуди. Пер. В. Кебуладзе. Київ: Темпора, 2021. 800 с.
42. Огаркова Т., Єрмоленко В. Життя на межі: Україна, культура та війна. Київ: Дух і літера, 2025. 256 с.
43. Ортега-І-Гассет Х. Бунт мас. Пер. з ісп. В. Бурггардт. Нью Йорк: ООЧСУ, 1965. 156 с.
44. Паскаль Б. Думки. Пер. з фр. А. Перепаді, О. Хоми. Київ: Дух і літера, 2009. 704 с.
45. Платон. Бенкет. Пер. з давньогрецької У. Головач. Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2005. 178 с.
46. Платон. Держава. Пер. з давньогрецької Д. Коваль. Львів: Апріорі, 2021. 464 с.
47. Петрарка Ф. Про незнання власне й багатьох інших: вибрані твори. Перекладач Богдан Завідняк. Львів: Апріорі, 2022. 352 с.
48. Рус А. Лакан. Вступ до структурного психоаналізу. Пер. К. Поліщука. Київ: Комубук, 2022. 224 с.
49. Руссо Ж.-Ж. Вибрані трактати. Пер. з фр. О. Йосипенко, С. Йосипенко, О. Хома. Харків: Фоліо, 2019. 608 с.
50. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо. Нарис феноменологічної онтології. Пер. з фр. В. Лях, П. Тарашук. Київ: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. 835 с.
51. Северино Е. Сутність нігілізму. Пер. Ю. Олійник. Київ: Темпора, 2020. 688 с.
52. Скорофатова А. Ефект Медузи: прокляття дзеркал і мечів у шедеврах світової літератури. Проблеми гуманітарних наук: збірник наукових праць Дрогобицького ДПУ ім. І. Франка, Серія «Філологія», 57, 2024. 80–92. doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4565.2023.57.10>

53. Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. За ред. Леоніда Ушкалова. Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. 1400 с.
54. Стенлі Д. Як діє фашизм. Політика «Ми» і «Вони». Пер. з англ. Я. Войтенка. Київ: Видавнича група КА-БУКС, 2024. 200 с.
55. Сьоран Е. Силогізми гіркоти. Падіння у час. Перекладач Марія Абрамова. Київ: Дух і літера, 2024. 280 с.
56. Тибетська книга мертвих. Пер. Л. Дудченко. Київ: Арій, 2023. 192 с. (Антологія мудрості)
57. Торо Г.Д. Волден, або Життя в лісах. Пер. з англ. Я. Стріха. Київ: Темпора, 2020. 432 с.
58. Ушкалов Л. Що таке українська література. Львів: Видавництво старого Лева, 2023. 352 с.
59. Фергюсон Н. Площі та вежі. Соціальні зв'язки від масонів до фейсбуку. Київ: Наш формат, 2018. 336 с.
60. Філософія науки і культури. Словник. За ред. Н. Хамітова. Київ: КНТ, 2024. 437 с.
61. Фройд З. Вступ до психоаналізу. Нові висновки. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 2024 552 с.
62. Фройд З. Невпокій в культурі. Перекладач Юрко Прохасько. Львів: Априорі, 2023. 120 с.
63. Фромм Е. Анатомія людської деструктивності. Пер. з англ. М. Яковлев. Київ: Биг-пресс, 2012. 488 с.
64. Фромм Е. Мати або бути? Пер. з англ. Г.В. Яновська. Харків: Клуб сімейного дозвілля, 2023. 304 с.
65. Фромм Е. Втеча від свободи. Київ: КСД, 2024. 288 с.
66. Фуко М. Археологія знання. Пер. з фр. Київ: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2003. 326 с.
67. Фуко М. Наглядати й карати. Народження в'язниці. Пер. з фран. П. Тарашука. Київ: Комубук, 2023. 452 с.

68. Хамітов Н.В. Самотність в людському бутті. Досвід метаантропології. 2-е вид., виправ. і доповн. Київ: КНТ, 2017. 370 с.
69. Хамітов Н.В. Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту. 5-е вид., виправ. і доповн. Київ: КНТ, 2023. 405 с.
70. Хамітов Н.В., Крилова С.А. Людина і культура: словник. Філософська антропологія, філософія культури, культурологія. Київ: КНТ, 2022. 295 с.
71. Юнг К.Г. Архетипи і колективне несвідоме. Пер. з нім. К. Котюк. Львів: Астролябія, 2018. 608 с.
72. Юнг К.Г. AION. Нариси щодо символіки самоті. Пер. з нім. К. Котюк. Львів: Астролябія, 2024. 432 с.
73. Ясперс К. Психологія світоглядів. Пер. з нім. Київ: Юніверс, 2009. 464 с.
74. Agamben, G. (2000) *Means Without End: Notes on Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 176 p.
75. Agamben, G. (2004) *The Open: Man and Animal*. Stanford: Stanford University Press. 104 p.
76. Arendt, H. (1962) *The Origins of Totalitarianism*. Cleveland and New York: Meridian Book. 520 p.
77. Arendt, H. (2022) *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. London: Penguin. 336 p.
78. Arendt, H. (2024) *On Violence*. London: Penguin. 96 p.
79. Aristotle (1997) *The Nicomachean Ethics (Wordsworth Classics of World Literature)*. London: Wordsworth Editions. 320 p.
80. Audi, R. (1999) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 1001 p.
81. Baudrillard, J. (1994) *Simulacra and Simulation*. Michigan: University of Michigan Press. 164 p. URL:

<https://archive.org/0/items/ baudrillard.-1970.-the-consumer-society/Baudrillard.1981.Simulacra-and-Simulation.pdf>

82. Baudrillard, J. (2007) *L'esprit du terrorisme*. URL: https://www.lemonde.fr/disparitions/article/2007/03/06/l-esprit-du-terrorisme-par-jean-baudrillard_879920_3382.html
83. Badiou, A. (2001) *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*. London/New York: Verso. 166 p.
84. Barnes, J. (2021) *The Man in the Red Coat*. London: Penguin Random House UK. 280 p.
85. Barthes, R. (2020) *Roland Barthes by Roland Barthes*. London: Vintage. 224 p.
86. Barthes, R. (2020) *Mythologies*. London: Vintage. 160 p.
87. Barthes, R. (2020) *Camera Lucida*. London: Vintage. 160 p.
88. Barthes, R. (2020) *A Lover's Discourse*. London: Vintage. 240 p.
89. Barthes, R. (2020) *Selected Writings of Roland Barthes*. London: Vintage. 272 p.
90. Bauman, Z. (2000) *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press. 240 p.
91. Bauman, Z. (2001) *Community: Seeking Safety in an Insecure World*. Cambridge: Polity Press. 160 p.
92. Bauman, Z. (2003) *Liquid Love*. Cambridge: Polity Press. 192 p.
93. Bauman, Z., Donskis, L. (2016) *Liquid Evil*. Cambridge: Polity Press. 200 p.
94. Bauman, Z., Lyon, D. (2013) *Liquid Surveillance*. Cambridge: Polity Press. 160 p.
95. Beck, U. (1992) *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage Publications. 272 p.

96. Beck, U., Beck-Gernsheim, E. (2002) *Individualization*. London: Sage Publications. 216 p.
97. Bird K., Sherwin J. M. (2023) *American Prometheus: The Triumph and Tragedy of J. Robert Oppenheimer*. Bloomsbury: Atlantic books. 736 p.
98. Bonhoeffer, D. (1954) *Life Together*. Translated by John W. Doberstein. New York: Harper & Row. 128 p.
99. Buber, M. (2002) *Between Man and Man*. Translated by Ronald Gregor Smith. London: Routledge. 224 p.
100. Cacioppo, J. T., Patrick, W. (2008) *Loneliness: Human Nature and the Need for Social Connection*. New York: W. W. Norton & Company. 317 p.
101. Camus, A. (1991) *The Myth of Sisyphus*. Translated by Justin O'Brien. New York: Vintage International. 212 p.
102. *Cambridge Companion to Existentialism* (2012). Cambridge: Cambridge University Press. 392 p.
103. Catani, D. (2023) *Louis-Ferdinand Céline. Journeys to the Extreme*. Cornwall: Reaktion Books. 392 p.
104. C Youvan, D. (2024) *Louis-Ferdinand Céline: Literary Genius or Controversial Pariah?* 36 p. DOI:10.13140/RG.2.2.18371.21283
105. Crowell, S. (2013) *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press. 256 p.
106. Crowley, J. (Ed.) (2021) *Loneliness and Philosophy*. London: Bloomsbury. 312 p.
107. Deleuze, G., Guattari, F. (1987) *A Thousand Plateaus*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 610 p.
108. Durkheim, É. (1997) *Suicide: A Study in Sociology*. Translated by John A. Spaulding. New York: Free Press. 432 p.
109. Elias, N. (1985) *The Loneliness of the Dying*. Translated by Edmund Jephcott. New York: Continuum. 112 p.

110. Elias, N. (1991) *The Society of Individuals*. Oxford: Blackwell. 304 p.
111. Foucault, M. (1988) *Madness and Civilization*. New York: Vintage Books. 320 p.
112. Foucault, M. (2005) *The Hermeneutics of the Subject*. New York: Picador. 592 p.
113. Foucault, M. (2020) *Ethics. The Essential Works 1954–1984*. London: Pinguin Books. 334 p.
114. Foucault, M. (2020) *Aesthetics, Method, and Epistemology. The Essential Works 1954–1984*. London: Pinguin Books. 528 p.
115. Foucault, M. (2020) *Power. The Essential Works 1954–1984*. London: Pinguin Books. 528 p.
116. Foucault, M. (2020) *The History of Sexuality. Volume 1. The Will to Knowledge*. London: Pinguin Books. 176 p.
117. Foucault, M. (2020) *The History of Sexuality. Volume 2. The Use of Pleasure*. London: Pinguin Books. 304 p.
118. Foucault, M. (2020) *The History of Sexuality. Volume 3. The Care of the Self*. London: Pinguin Books. 288 p.
119. Foucault, M. (2020) *The History of Sexuality. Volume 4. Confessions of the Flesh*. London: Pinguin Books. 416 p.
120. Foucault, M. (2020) *Society must be defended*. London: Pinguin Books. 356 p.
121. Frankl, V. E. (2006) *Man's Search for Meaning*. Boston: Beacon Press. 200 p.
122. Fromm, E. (1947) *Man for Himself*. New York: Rinehart & Company. 256 p.
123. Fromm, E. (1956) *The Art of Loving*. New York: Harper & Row. 128 p.
124. Fromm, E. (1994) *Escape from Freedom*. New York: Farrar & Rinehart. 305 p.

125. Gallagher, S. (2005) *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press. 312 p.
126. Guignon, C. (2008) *Existentialism: Basic Writings*. Indianapolis: Hackett. 384 p.
127. Graddon, N. (2008) *Otto Rahn and the Quest for the Holy Grail*. Kempton: Adventures Unlimited Press. 379 p.
128. Han, B.-C. (2015) *The Burnout Society*. Translated by Erik Butler. Stanford: Stanford University Press. 80 p.
129. Han, B.-C. (2017) *The Agony of Eros*. Translated by Erik Butler. Cambridge, MA: MIT Press. 96 p.
130. Han, B.-C. (2017) *Psychopolitics: Neoliberalism and New Technologies of Power*. London: Verso. 96 p.
131. Heidegger, M. (1962) *Being and Time*. Translated by John Macquarrie, Edward Robinson. Oxford: Blackwell. 589 p.
132. Heidegger, M. (1966) *Discourse on Thinking*. Translated by John M. Anderson, E. Hans Freund. New York: Harper & Row. 96 p.
133. Heidegger, M. (1971) *Poetry, Language, Thought*. Translated by Albert Hofstadter. New York: Harper & Row. 256 p.
134. Hume D. (2011) *The essential philosophical works*. Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited, Wordsworth classics of world literature. 860 p.
135. Illouz, E. (1997) *Consuming the Romantic Utopia*. Berkeley: University of California Press. 312 p.
136. Illouz, E. (2007) *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*. Cambridge: Polity Press. 144 p.
137. Jaspers, K. (1971) *Philosophy of Existence*. Translated by Richard F. Grabau. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 96 p.
138. Kant, I. (1992) *The Conflict of the Faculties*. Translated by Mary J. Gregor. Lincoln: University of Nebraska Press. 208 p.

139. Kant, I. (2006) *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Translated by Robert B. Louden. Cambridge: Cambridge University Press. 256 p.
140. Kant, I. (2021) *Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf*. Berlin: Independently published. 98 p.
141. Khamitov, N. (2023) *The War in Ukraine and the New Humanism: David versus Goliath*. Sofia: KIBEA Publishing. 124 p.
142. Kierkegaard, S. (1987) *Either/Or. Vol. I–II*. Translated by Howard V. Hong, Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press. 848 p.
143. Kierkegaard, S. (1989) *The Sickness unto Death*. Translated by Alastair Hannay. London: Penguin Classics. 176 p.
144. Laing, O. (2016) *The Lonely City*. Edinburgh: Canongate Books. 336 p.
145. Laing, R. D. (1965) *The Divided Self*. London: Penguin Books. 240 p.
146. Lasch, C. (1979) *The Culture of Narcissism*. New York: W. W. Norton & Company. 304 p.
147. Levinas, E. (1969) *Totality and Infinity*. Translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press. 307 p.
148. Levinas, E. (1978) *Existence and Existents*. Translated by Alphonso Lingis. The Hague: Martinus Nijhoff. 112 p.
149. Levinas, E. (1987) *Time and the Other*. Translated by Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press. 120 p.
150. Lyotard, J.-F. (1984) *The Postmodern Condition*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 110 p.
151. Marcuse, H. (2023) *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry Into Freud*. London: Taylor & Francis. 224 p.
152. May, R. (1969) *Love and Will*. New York: W. W. Norton & Company. 352 p.

153. May, R. (1977) *The Meaning of Anxiety*. New York: W. W. Norton & Company. 288 p.
154. Mijuskovic, B. L. (2012) *Loneliness in Philosophy, Psychology, and Literature*. New York: iUniverse. 406 p.
155. Nancy, J.-L. (1991) *The Inoperative Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 160 p.
156. Nancy, J.-L. (1997) *The Sense of the World*. Translated by Jeffrey S. Librett. Minneapolis: University of Minnesota Press. 184 p.
157. Nancy, J.-L. (2000) *Being Singular Plural*. Stanford: Stanford University Press. 256 p.
158. Nancy, J.-L. (2007) *Listening*. Translated by Charlotte Mandell. New York: Fordham University Press. 88 p.
159. Nietzsche, F. (1911) *The Dawn of Day*. Translated by John McFarland Kennedy. New York: The MacMillan Company. 370 p.
160. Nietzsche, F. (1974) *The Gay Science*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Vintage Books. 448 p.
161. Nietzsche, F. (2005) *Thus Spoke Zarathustra*. Translated by Graham Parkes. Oxford: Oxford University Press. 352 p.
162. Palahniuk Ch. (2006) *Fight Club* London: Vintage. 248 p.
163. Pascal, B. (1995) *Pensées*. Translated by A. J. Krailsheimer. London: Penguin Classics. 384 p.
164. Plato (1998) *Symposium and The Death of Socrates*. London: Wordsworth Editions. 240 p.
165. Plessner, H. (2019) *Levels of the Organic Life and the Human*. Translated by Millay Hyatt. New York: Fordham University Press. 464 p.
166. Putnam, R. D. (2000) *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster. 541 p.
167. Rahn, O. (2006) *Crusade Against the Grail: The Struggle between the Cathars, the Templars, and the Church of Rome*. Rochester: Inner Traditions. 234 p.

168. Rahn, O. (2008) *Lucifer's Court: A Heretic's Journey in Search of the Light Bringers*. Rochester: Inner Traditions. 256 p.
169. Ratcliffe, M. (2008) *Feelings of Being: Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*. Oxford: Oxford University Press. 352 p.
170. Ratcliffe, M. (2015) *Experiences of Depression*. Oxford: Oxford University Press. 288 p.
171. Ricoeur, P. (1992) *Oneself as Another*. Translated by Kathleen Blamey. Chicago: University of Chicago Press. 408 p.
172. Ricoeur, P. (2004) *Memory, History, Forgetting*. Translated by Kathleen Blamey, David Pellauer. Chicago: University of Chicago Press. 624 p.
173. Rosa, H. (2013) *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*. New York: Columbia University Press. 504 p.
174. Rosa, H. (2019) *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World*. Cambridge: Polity Press. 592 p.
175. Scheler, M. (1961) *Man's Place in Nature*. Translated by Hans Meyerhoff. Boston: Beacon Press. 96 p.
176. Scheler, M. (2005) *The Nature of Sympathy*. Translated by Peter Heath. London: Routledge. 320 p.
177. Schopenhauer, A. (2004) *Essays and Aphorisms*. Translated by R. J. Hollingdale. London: Penguin Classics. 304 p.
178. Sennett, R. (1998) *The Corrosion of Character*. New York: W. W. Norton & Company. 176 p.
179. Sennett, R. (2012) *Together: The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation*. New Haven: Yale University Press. 336 p.
180. Sloterdijk, P. (1987) *Critique of Cynical Reason*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 560 p.
181. Sloterdijk, P. (2011) *Spheres I: Bubbles*. Los Angeles: Semiotext(e). 624 p.
182. Sloterdijk, P. (2013) *You Must Change Your Life*. Translated by Wieland Hoban. Cambridge: Polity Press. 504 p.

183. Storr, A. (1988) *Solitude: A Return to the Self*. New York: Free Press. 224 p.
184. Taylor, A. (2020) *Loneliness: An Existential Perspective*. London: Routledge. 224 p.
185. Taylor, C. (1989) *Sources of the Self*. Cambridge: Harvard University Press. 624 p.
186. Taylor, C. (1991) *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 142 p.
187. Taylor, C. (1995) *Philosophical Arguments*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 320 p.
188. Taylor, C. (2004) *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press. 215 p.
189. Taylor, C. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 896 p.
190. Taylor, C., Dreyfus, H., Kelly, S. (2015) *Retrieving Realism*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 160 p.
191. Taylor, S. (2019) *The Psychology of Pandemics*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing. 182 p.
192. Tillich, P. (1952) *The Courage to Be*. New Haven: Yale University Press. 200 p.
193. Turkle, S. (2011) *Alone Together*. New York: Basic Books. 384 p.
194. Vermeulen, T., van den Akker, R. (2017) *Metamodernism*. London: Rowman & Littlefield. 216 p.
195. Vermeulen, T., van der Akker, R. *Notes on Metamodernism*. URL: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.3402/jac.v2i0.5677>
196. Wittgenstein, L. (1922) *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd. 162 p.
197. Yalom, I. (1980) *Existential Psychotherapy*. New York: Basic Books. 544 p.

198. Zizek, S. (2014) *Event*. London: Allen Lane, an imprint of Penguin. 192 p.
199. Zizek, S. (2015) *Trouble in Paradise*. London: Penguin. 288 p.
200. Zizek, S. (2017) *Against the Double Blackmail. Refugees, Terror and Other Troubles with the Neighbours*. London: Allen Lane, an imprint of Penguin. 128 p.
201. Zizek, S. (2019) *Like A Thief In Broad Daylight*. London: Allen Lane, an imprint of Penguin. 240 p.