

**МІНІСТЕРСТВО НАУКИ І ОСВІТИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені М. П. ДРАГОМАНОВА**

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

Ведмедєв Володимир Михайлович

УДК 141.132+13

ДИСЕРТАЦІЯ

**Рецепція абсурдного у філософсько-антропологічному
дискурсі**

09. 00. 04 – філософська антропологія, філософія культури

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

В. М. Ведмедєв

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

Науковий керівник: **Кочубей Наталя Василівна**
доктор філософських наук, професор

Київ – 2018

АНОТАЦІЯ

Ведмедєв В.М. Рецепція абсурдного у філософсько-антропологічному дискурсі. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури. – Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова. – Київ, 2018.

Аналізується проблема рецепції абсурдного як екзистенціального феномену в філософсько-антропологічному дискурсі.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в створенні пояснювальної концептуальної моделі абсурдного у філософсько-антропологічному дискурсі.

Вперше:

- здійснено експлікацію чинників, що зумовлюють конституювання свідомістю людини певного феномену як абсурдного в його екзистенціально-антропологічному вимірі;
- встановлено, що однією з головних причин виникнення абсурдного слід вважати іманентно притаманну людині властивість до *трансцендентування, трансгресії* (виходу за межі певної сутнісної визначеності), що сьогодні, зокрема, знаходить свій яскравий прояв у трансгуманізмі;
- доведено, що серед багатьох новітніх трендів, що зародилися й набули розвитку в сучасному глобалізованому, технологізованому, програмованому світі, існує ряд таких, які слід вважати релевантним предметом абсурдистського дискурсу, тобто такими, які коректним чином піддаються опису з використанням розроблених автором засобів ідентифікації й оцінки абсурдного. Йдеться перш за все про *трансгуманізм, ідеологію й практику ювенальної юстиції, мультикультуралізм;*

- обґрунтована некоректність розповсюдженої серед фахівців однозначної – негативної або позитивної – оцінки значення абсурдного в духовній, культурній, пізнавальній, комунікативній та інших сферах життєдіяльності людини та необхідність його кваліфікації як ціннісно амбівалентного явища;

- ідентичність представлена як явище, щільно пов'язане з можливостями трансформації із застосуванням високих технологій, що часто відбувається в абсурдистському екзистенціально-ціннісному контексті.

Уточнено:

- розрізнення в екзистенціально-антропологічному вимірі таких понять як абсурд, нонсенс, нісенітниця;

- ознаки явищ, які доречно характеризувати як абсурд, з одного боку й абсурдизм – з іншого;

Отримало подальший розвиток:

- питання стосовно причин легітимації абсурдного в сучасному світі, поширення й популярності культури фриків, флешмобу, молодіжних рухів абсурдистського гатунку;

- положення, що в умовах сучасного суспільства, яке цілком обґрунтовано називається суспільством ризику, абсурдизм у певних своїх проявах становить серйозну загрозу як для існування й нормального функціонування окремих його базових інститутів, рольових статусів (сім'ї, системи освіти, системи гендерних ролей, правової системи тощо), так і для життєдіяльності особистості;

- уявлення про особливості використання абсурдизації як одного з головних інструментів технологій маніпулювання масовою свідомістю й засобу ведення інформаційних і смислових війн: простежена дія психологічних механізмів, які покладені в його основу (конформістська домінанта поведінки, когнітивний дисонанс тощо), а також наслідки, до яких

призводить його використання (стани депресії, дезорієнтованості, розгубленості, когнітивна невпевненість, руйнація здорової мотивації, пригнічення інстинкту самозбереження й волі до спротиву).

Теоретичне значення результатів дисертаційного дослідження полягає в тому, вони сприяють осмисленню причин легітимації абсурдного в сучасній культурі, його амбівалентного ціннісного значення в соціальній й особистісній сферах життя людини, проблем її рольової, гендерної, біологічної ідентифікації, а *практичне значення* – у тому, що матеріали дослідження можуть бути використані для викладання курсів з антропології, культурології, сучасної західної філософії, для підготовки експертних оцінок з відповідних питань, у процесі громадських обговорень проблем освітньої, науково-технічної, культурної й соціальної політики.

Ключові слова: абсурдне, антропологія, дискурс, нонсенс, трансгуманізм, ювенальна юстиція, маніпулятивні технології, ідентичність, трансгресія.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДОСЛІДЖЕННЯ

Статті в наукових фахових виданнях України

1. Ведмедєв В. М. Ціннісна амбівалентність абсурдного / Володимир Михайлович Ведмедєв // Науковий вісник «Гілея». – К. : Видавництво «Гілея». – 2017. – № 122. – С. 187-192.
2. Ведмедєв В. М. Абсурдне в екзистенціальній антропології Андрія Платонова / Володимир Михайлович Ведмедєв // Науковий вісник «Гілея». – К. : Видавництво «Гілея». – 2017. – № 123. – С. 151-155.
3. Ведмедєв В. М. Екзистенціальна сутність абсурдного / Володимир Михайлович Ведмедєв // Науковий вісник «Гілея». – К. : ВІР УАН. – 2012. – № 60. – С. 311-316.

4. Ведмедєв В. М. Мистецькі та позамистецькі репрезентації абсурдного / Володимир Михайлович Ведмедєв // Мультиверсум. Філософський альманах. – К. : Інститут філософії імені Г.С. Сковороди. – 2012. – № 5. – С. 203-213.

5. Ведмедєв В. М. Релігійна рецепція абсурдного і література / Володимир Михайлович Ведмедєв // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – Запоріжжя : Видавництво ЗДІА. – 2012. – № 50. – С. 173-181.

Публікації в інших наукових виданнях

6. Ведмедєв В. М. Витоки абсурду в царині права / Володимир Михайлович Ведмедєв // Держава й право: проблеми становлення і стратегія розвитку: Збірник матеріалів VI Міжнародної науково-практичної конференції 18-19 травня 2013 р. / Сумська філія Харківського національного університету внутрішніх справ. – Суми : Друкарський дім «Папірус», 2013. – С. 469-472.

7. Ведмедєв В. М. Людина. Екзистенція. Ірраціональне / Володимир Михайлович Ведмедєв // Гуманізм. Людина. Екзистенція: матеріали 25-х Міжнародних людинознавчих філософських читань 11-12 жовтня 2013 р. – Дрогобич : Дрогобицький державний педагогічний університет ім. І. Франка, 2013. – С. 165-168.

8. Ведмедєв В. М. Плинна ідентичність: конструктивізм й абсурдизм / Володимир Михайлович Ведмедєв // Особистість, стать, сім'я: виклики та відповіді філософської антропології, психоаналізу і арт-терапії (підхід філософської антропології як мета антропології): збірник наукових праць IV Міжнародної науково-практичної конференції, 30 – 31 березня 2017 р. / За ред. Хамітова Н. В. – К. : Інтерсервіс, 2017. – С. 175-178.

ABSTRACT

Vedmediev V.M. Reception of Absurd in Philosophical and Anthropological Discourse – Qualifying scientific work on the right of manuscript.

The dissertation for the degree of Philosophy Doctor, specialty 09.00.04 – Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture. – National Pedagogical Dragomanov University. – Kyiv, 2018.

The problem of reception of absurd as an existential phenomenon in philosophical and anthropological discourse is analyzed.

Scientific novelty of the acquired results lies in creation of conceptual explanatory model of absurd in philosophical and anthropological discourse.

For the first time:

- Explication of the factors, which determine constituting certain phenomenon as absurd in its existential and anthropologic dimension in human conscience is provided;
- It is indicated that inclination toward *transcending, transgression* (exceeding the limits of certain essential definiteness) as an immanently integral feature of humans, should be considered one of the main reasons of emergence of absurd, which nowadays is strongly pronounced in transhumanism;
- It is proved that among many innovative trends, which have originated and expanded in modern globalized, technologized, programmed world, there is an array of those that should be considered a relevant subject of absurd discourse, to wit they can be correctly explained using absurd notions and judgments. It is mainly transhumanism, ideology and practice of juvenile justice, multiculturalism;
- The incorrectness of univocal – negative or positive – evaluation of meaning of absurd in spiritual, cultural, cognitive, communicative and other spheres of human life and the necessity of its qualification as a value ambivalent phenomenon is substantiated.

- Identity is presented as a phenomenon closely connected with using high technology, which often happens in absurd existential and axiological context.

The author has specified:

- Differentiation in existential and anthropologic dimension of such notions as absurd, nonsense, asininity;

- The cases of appropriate use of the notion absurd discourse, which should be used to name a type of communicative interaction, where participants use terminology, ideas and judgments connected with absurd.

The following areas of research were further developed:

- The issue of reasons to legitimize absurd in modern world, expansion and popularity of freaks culture, flash mobs, youth movements of absurd nature.

- A thesis that in the context of modern society, which is soundly called risk society, absurdity in its certain forms poses a serious threat to existence and normal functioning of some of its principle institutes, role statuses (family, system of education, system, gender roles, legal system etc.) as well as human vital activity.

- The conception of peculiarities of using absurdization a one of the main instruments of mass conscience manipulation technologies and an instrument of waging information and semantic wars: the effect of psychological mechanisms which lie in its foundation (conformist dominant of behavior, cognitive dissonance, etc.) as well as consequences resulted from its usage (depressive states, disorientation, confusion, cognitive insecurity, destruction of healthy motivation, suppression of self-preservation instinct and will for opposition) are investigated.

Theoretical value of the research consists in the fact that the author's conclusions' facilitate comprehension of the reasons to legitimize absurd in modern culture, its ambivalent holistic meaning in social and personal spheres of human life, problems of its role, gender, biological identification. *Practical value* of the dissertation lies in the facts that the materials may be used in the process of teaching courses in Anthropology, Culture Studies, Modern Western Philosophy,

and preparing expert evaluations of respective questions, in the process of public discussion of problems of education, research, cultural and social policy.

Keywords: absurd, Anthropology, discourse, nonsense, transhumanism, juvenile justice, manipulation technologies, identity, transgression.

LIST OF SCIENTIST'S PUBLICATIONS ON THE DISSERTATION'S THEME

Articles in scientific specialized editions of Ukraine

1. Vedmediev V. M. Value Ambivalence of Absurd // Gileya: Scientific Bulletin. – Kyiv: Publishing house “Gileya”. – 2017. – № 122. – P. 187-192.
2. Vedmediev V. M. Absurd in Existential Anthropology of Andrii Platonov // Gileya: Scientific Bulletin. – Kyiv: Publishing house “Gileya”. – 2017. – № 123. – P.151-155.
3. Vedmediev V. M. Existential Essence of Absurd // Gileya: Scientific Bulletin. – Kyiv: Ukrainian Academy of Science. – 2012. – № 60. – P. 311-316.
4. Vedmediev V. M. Artistic and Extra-Artistic Representation of Absurd // Multiversum. Philosophical Almanac. – Kyiv: H.S. Skovoroda Institute of Philosophy. – 2012. – № 5.– P. 203-213.
5. Vedmediev V. M. Reception of Absurd and Literature // Humanitarian Bulletin of Zaporizhzhya State Engineering Academy. – Zaporizhzhya: ZSEA. – 2012. – № 50. – P. 173-181.

Publications in other scientific editions

6. Vedmediev V. M. Issues of Absurd in the Sphere of Law // State and Law: Problems of Becoming and Strategy of Development: Proceedings of 6th International research and practice conference May 18-19, 2013 / Sumy division of Kharkiv National University of Internal Affairs. – Sumy: Publishing house “Papyrus”, 2013. – P. 469-472

7. Vedmediev V. M. Man. Existence. Irrational // Humanism. Man. Existence: proceeding of 25th human studies philosophical conference October 11-12, 2013/ - Drohobych: Drohobych State Pedagogical University named after I. Franko, 2013. P. 165-168.

8. Vedmediev V. M. Fluid identity: constructivism and absurdism // Personality. Gender. Family: proceedings 4th International research and practice conference March 27-29, 2017. – Kyiv: National Pedagogical University, 2017. – P. 175-178/

ЗМІСТ

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| Вступ | 11 |
| Розділ 1. Теоретико-методологічні засади рецепції абсурдного..... | 20 |
| 1.1. Логіко-семантичний та філософсько-антропологічний підходи до визначення абсурдного | 20 |
| 1.2. Концептуально-термінологічний апарат аналізу: нонсенс, абсурд, нісенітниця..... | 29 |
| 1.3. Феномен абсурдного в ціннісному вимірі..... | 39 |
| Висновки до першого розділу..... | 52 |
| Розділ 2. Релігійно-філософська й художньо-антропологічна рецепції абсурдного..... | 55 |
| 2.1. Специфіка релігійно-філософського осягнення абсурдного | 55 |
| 2.2. Мистецькі репрезентації абсурдного (до питання про художньо-філософські антропології письменників) | 71 |
| Висновки до другого розділу | 102 |
| Розділ 3. Абсурдне в контексті новітніх трендів сучасності..... | 106 |
| 3.1. Трансгуманізм – сучасна форма трансгресії та її абсурдистські прояви..... | 106 |
| 3.2. Ювенальна юстиція: ідейні підвалини й практика..... | 127 |
| 3.3. Абсурдизація як інструмент маніпулятивних технологій та інформаційних війн..... | 141 |
| 3.4. Абсурдизм та антиабсурдизм як світоглядні й поведінкові настанови..... | 153 |
| Висновки до третього розділу..... | 167 |
| Висновки | 170 |
| Список використаних джерел | 176 |

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Інтерес до феномену абсурдного загострюється в періоди культурних та історичних зламів, у часи, коли стикаються принципово різні стилеутворюючі життєві домінанти, системи цінностей, типи раціональності. Один з таких періодів людство й окремі його складові переживають сьогодні. Ми є свідками, з одного боку, прискорення планетарного процесу глобалізації, а з іншого – переходу сучасних суспільств на технологічний, інноваційний тип розвитку. Виникли абсолютно нові явища, які не мали аналогів у минулому – трансгуманізм, мультикультуралізм, мережеві структури тощо.

У такому контексті абсурд починає розумітися фахівцями як особлива модель поведінки й мислення, яка набуває суттєвого значення в трансформації культурних форм існування людини, у реорганізації її життєвого світу. У плані зазначеної моделі поведінки й мислення абсурд виконує й деструктивні, і конструктивні функції, будучи як засобом руйнації, подолання усталеного, нормативного, так і продуктивним різновидом авангардних розвідок.

Проблемі абсурдного присвячена велика кількість праць. У той же час слід зазначити, що низка гострих проблем не знайшли поки що свого задовільного вирішення. Йдеться, зокрема, про світоглядне осмислення яскравих, значущих й одночасно загрозливих (іноді оцінюваних як ознаки прийдешньої антропологічної катастрофи) проявів абсурдного в контексті новітніх трендів сучасного суспільства (трансгуманізм, мультикультуралізм, ювенальна юстиція тощо). Усе це й робить *актуальним* завдання аналізу рецепції абсурдного в річищі філософсько-антропологічного дискурсу.

Міждисциплінарний характер та багатоаспектність досліджуваної теми потребували опрацювання значного масиву літературних джерел з різних дисциплін. Необхідність вирішення проблеми ідентифікації абсурдного в

його екзистенціально-антропологічному вимірі обумовила звернення до розробок, що стосуються його аналізу в різних галузях знання й виокремлення його різних типів.

Різні підходи до дефініції абсурдного представлені в дослідженнях О. Буреніної, М. Дюпонт'є, О. Косілової, О. Огурцова, Р. Фабіана, П. Царьова. Співвідношення абсурдного й близьких та суміжних понять (нонсенсу, нісенітници, безглуздя тощо) присвячені праці філософів, логіків, філологів: А. Байєра, Р. Барта, Ж. Дельоза, С. Івлевої, М. Ісакової, О. Коляси, В. Чарської-Бойко, К. Шкурської та інших.

Причинам сучасного поширення абсурду як явища культури та його ціннісному значенню присвятили свої дослідження О. Буреніна, О. Бур'як, О. Зеніна, К. Лобанова, Ю. Роуз (ієромонах Серафим), Ю. Шрейдер. При цьому оцінки як правило висловлюються діаметрально протилежні.

У плані інтерпретації постатей письменників абсурдистського напрямку в літературі як носіїв екзистенціальної свідомості використовувалися результати тих праць літературознавців, культурологів, філософів, психологів, у яких простежувалася спорідненість філософських-антропологічних поглядів митців з ідеями представників екзистенціального напрямку у філософії, зокрема, близькістю трагедійного світовідчуття їхніх героїв і «абсурдної людини» філософів-екзистенціалістів, вираженою в таких феноменах, як «нудьга», «тривога», «страх», «туга» тощо. Тут варто вказати на твори М. Васильєвої, М. Дмитровської, В. Кантора, Ю. Левіна, В. Піскунова, С. Піскунової, Т. Сейфріда, С. Семенової. Особливе значення мають розвідки, де застосовується психоаналітичний (Е. Фромм, Д. Шарп) та біографічний (К. Фараджев, О. Філоненко та інші) підходи до вивчення особистостей митців. Релігійно-філософська рецепція абсурдного розглядалася як класиками філософської думки, так і сучасними фахівцями, серед яких І. Євламπίєв, С. К'єркегор, Г. Кисельов, М. Мусхелішвілі, Ю. Роуз, Є. Торчинов, Л. Шестов, Ю. Шрейдер.

Окрему групу складають праці (Т. Апінян, І. Жук, С. Іванов, А. Кравченко, Т. Лютий, В. Назаров, О. Панченко, С. Юрков), присвячені розгляду специфічних форм абсурдної поведінки – антиповедінки (зокрема, юродству), які сьогодні викликають неабиякий інтерес культурологів.

Фахівцями простежувався також вплив релігійного розуміння абсурдного на інші сфери людського буття й духовної діяльності, зокрема літературну, що знайшло своє відображення в дослідженнях В. Беньяміна, В. Бичкова, С. Великовського, К. Долгова, Ф. Дюрренматта, В. Захарова, А. Камю, Л. Карасьова, С. К'єркегора, О. Лавренцової, Д. Майбороди, Ю. Манна, М. Мухелішвілі, О. Огурцова, Б. Ранга, М. Рикліна, М. Трубнікова, В. Франкла, В. Хааса, Г.-Й. Шепса, Л. Шестова, Ю. Шрейдера, та інших.

Цінний досвід дослідження феномену абсурдного нагромаджено останнім часом у царині логотерапії, екзистенціальної психології та психіатрії, яку іноді тлумачать як «терапевтичну гілку екзистенціалізму». Йдеться перш за все про роботи О. Алексейчика, А. Гінгер, С. Гінгера, А. Гронського, П. Гудмана, Р. Кочюнаса, Г. Маскольє, Л. Перлз, Ф. Перлза, Н. Салате, Ю. Тихонравова, В. Франкла. Важливе значення для нас має, зокрема, положення, що стосується п'яти фундаментальних «екзистенціальних даностей»: скінченності, відповідальності, самотності, недосконалості та абсурду.

У процесі аналізу екзистенціального значення й наслідків новітніх трендів сьогодення використані здобутки таких закордонних вчених як І. Алексєєва, І. Артюхов, В. Аршинов, М. Бондаренко, Н. Бостром, В. Буданов, Ю. Габермас, І. Дьомін, Д. Дубровський, В. Катасонов, Р. Курцвейл, В. Кутирьов, В. Лекторський, О. Оносов, П. Тіщенко, Ф. Фукуяма, Дж. Гакслі, В. Чеклецов, Б. Юдін.

Серед українських фахівців, які займалися відповідними питаннями, слід звернути увагу на праці В. Лімонченко, В. Лук'янця, Т. Лютого,

Ю. Мелкова, Л. Облової, О. Онищук, О. Петрушенко, О. Петрушина, О. Стебельської, Х. Хвойницької.

Незважаючи на значну кількість праць, так чи інакше присвячених феномену абсурдного, розробка проблематики потребує подальших серйозних дослідницьких зусиль. Наявним розвідкам часто бракує адекватного аналітичного інструментарію в плані реалізації завдання філософсько-антропологічної рецепції абсурдного, комплексності, орієнтації на виклики сучасності. Зазначене й обумовлює звернення до теми даного дисертаційного дослідження.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження є складовою частиною комплексної науково-дослідної роботи «Актуальні питання історії й теорії філософії та її викладання студентам педагогічних навчальних закладів», науковий напрям «Дослідження проблем педагогічних наук», що входить до тематичного плану науково-дослідної роботи Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, який затверджений Вченою радою університету (протокол № 5 від 29 січня 2009 року). Тема дисертаційного дослідження затверджена Вченою радою НПУ імені М.П. Драгоманова (протокол № 10 від 28 січня 2016 року).

Мета дослідження полягає в розробці концептуально-пояснювальної моделі, що покладається в основу філософсько-антропологічного дискурсу щодо абсурдного.

Досягнення цієї мети передбачає послідовне розв'язання наступних **завдань:**

- здійснити експлікацію чинників, що зумовлюють конституювання свідомістю людини певного феномену як абсурдного в його екзистенціально-антропологічному вимірі;
- уточнити зміст і значення низки взаємопов'язаних і суміжних виразів – абсурд, нонсенс, нісенітниця, безглузде, алогічне тощо, – які

зазвичай використовуються для опису зазначеного феномену, з метою вироблення потрібного термінологічного інструментарію;

- зіставити існуючі в літературі підходи щодо визначення ціннісного значення абсурдного в соціально-культурному контексті;
- розглянути особливості абсурдного в релігії як важливій царині репрезентації зазначеного явища в його екзистенціальному вимірі;
- дослідити абсурдне як одну з домінантних складових художньо-філософських антропологічних розвідок діячів мистецтва, інтерпретуючи їх як носіїв екзистенціального світовідчуття;
- проаналізувати трансгуманізм як новітню форму трансгресії, що виникає на базі сучасних науково-технологічних досягнень, та розкрити пов'язані з нею абсурдистські прояви;
- дослідити причини й характер абсурдистських явищ у царині ідеології та практики ювенальної юстиції;
- розглянути особливості використання абсурдизації як інструменту маніпулятивних технологій, зокрема в процесі ведення інформаційних та смислових війн й описати наслідки його застосування;
- з'ясувати сутність абсурдизму як світоглядної настанови й поведінкової орієнтації.

Об'єктом даного дослідження є абсурдне як екзистенціальна домінантна складова життєвого світу людини.

Предметом дослідження є рецепція абсурдного у філософсько-антропологічному дискурсі.

Теоретико-методологічні засади дослідження визначаються працями українських та зарубіжних фахівців, які так чи інакше присвячені дослідженню сутності різновидів, форм прояву, ціннісного значення абсурдного. У даному дисертаційному дослідженні було використано комплекс філософських та загальнонаукових методів.

Діалектично-історичний метод давав можливість простежити особливості еволюції досліджуваних явищ і ймовірні напрями їхньої подальшої трансформації. Герменевтичний підхід залучався автором з метою розкриття змісту текстів, які належать до певних інтелектуальних традицій – релігійної, мистецької, філософської, футурологічної.

Суттєве значення для досягнення цілей дисертаційного дослідження мали такі методи, як антропологічна реконструкція (з метою експлікації художньо-філософських антропологій митців); текстологічний і контент-аналіз (як засіб виявлення змісту основоположних документів: конвенцій і декларацій ООН, програм і маніфестів суспільних рухів, що використовуються представниками ювенальної юстиції й трансгуманізму); порівняльно-лінгвістичний метод, який передбачає встановлення особливостей уживання виразів у річищі різних мовних традицій, (для опрацювання необхідного термінологічного інструментарію); метод аналогії (дав змогу зафіксувати певні інваріанти екзистенціальної свідомості, які містяться у творах письменників абсурдистського напрямку, працях філософів-екзистенціалістів та описах фахівців у сфері екзистенціальної психології й психотерапії); історично-культурологічний підхід (уможливив культурно-контекстуальну інтерпретацію певних феноменів, зокрема юродства як специфічної форми антиповедінки).

Наукова новизна отриманих результатів полягає в створенні пояснювальної концептуальної моделі абсурдного у філософсько-антропологічному дискурсі та конкретизується в положеннях, що виносяться на захист:

Вперше:

- здійснено експлікацію чинників, що зумовлюють конституювання свідомістю людини певного феномену як абсурдного в його екзистенціально-антропологічному вимірі;

- встановлено, що однією з головних причин виникнення абсурдного слід вважати іманентно притаманну людині властивість до *трансцендентування, трансгресії* (виходу за межі певної сутнісної визначеності), що сьогодні, зокрема, знаходить свій яскравий прояв у трансгуманізмі;

- доведено, що серед багатьох новітніх трендів, що зародилися й набули розвитку в сучасному глобалізованому, технологізованому, програмованому світі, існує ряд таких, які слід вважати релевантним предметом абсурдистського дискурсу, тобто такими, які коректним чином піддаються опису з використанням розроблених автором засобів ідентифікації й оцінки абсурдного. Йдеться перш за все про *трансгуманізм, ідеологію й практику ювенальної юстиції, мультикультуралізм*;

- обґрунтована некоректність розповсюдженої серед фахівців однозначної – негативної або позитивної – оцінки значення абсурдного в духовній, культурній, пізнавальній, комунікативній та інших сферах життєдіяльності людини та необхідність його кваліфікації як ціннісно амбівалентного явища;

- ідентичність представлена як явище, щільно пов'язане з можливостями трансформації із застосуванням високих технологій, що часто відбувається в абсурдистському екзистенціально-ціннісному контексті.

Уточнено:

- розрізнення в екзистенціально-антропологічному вимірі таких понять як абсурд, нонсенс, нісенітниця;

- ознаки явищ, які доречно характеризувати як абсурд, з одного боку й абсурдизм – з іншого;

Отримало подальший розвиток:

- питання стосовно причин легітимації абсурдного в сучасному світі, поширення й популярності культури фриків, флешмобу, молодіжних рухів абсурдистського гатунку;
- положення, що в умовах сучасного суспільства, яке цілком обґрунтовано називається суспільством ризику, абсурдизм у певних своїх проявах становить серйозну загрозу як для існування й нормального функціонування окремих його базових інститутів, рольових статусів (сім'ї, системи освіти, системи гендерних ролей, правової системи тощо), так і для життєдіяльності особистості;
- уявлення про особливості використання абсурдизації як одного з головних інструментів технологій маніпулювання масовою свідомістю й засобу ведення інформаційних і смислових війн: простежена дія психологічних механізмів, які покладені в його основу (конформістська домінанта поведінки, когнітивний дисонанс тощо), а також наслідки, до яких призводить його використання (стани депресії, дезорієнтованості, розгубленості, когнітивна невпевненість, руйнація здорової мотивації, пригнічення інстинкту самозбереження й волі до спротиву).

Теоретичне значення результатів дослідження полягає в тому, вони сприяють осмисленню причин легітимації абсурдного в сучасній культурі, його амбівалентного ціннісного значення в соціальній й особистісній сферах життя людини, проблем її рольової, гендерної, біологічної ідентифікації тощо.

Практичне значення. Дисертаційне дослідження надає матеріал для викладання курсів з антропології, культурології, сучасної західної філософії, філософії мистецтва. Крім того, висновки й положення роботи можуть бути використані для підготовки експертних оцінок з відповідних питань, у процесі громадських обговорень проблем освітньої, науково-технічної, культурної й соціальної політики.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційна робота є самостійним дослідженням. Положення наукової новизни й висновки отримані її автором самостійно, усі публікації написані без співавторів.

Апробація результатів дослідження. Основні положення та висновки дисертаційної роботи обговорювалися на засіданнях кафедри менеджменту та інноваційних технологій соціокультурної діяльності Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, а також на наступних наукових конференціях: Міжнародна науково-практична конференція «Держава і право: проблеми становлення і стратегія розвитку» (Суми, 2013); 25-і Міжнародні людинознавчі філософські читання «Гуманізм. Людина. Екзистенція» (Дрогобич, 2013); IV Міжнародна науково-практична конференція «Особистість, стать, сім'я: виклики та відповіді філософської антропології, психоаналізу і арт-терапії (підхід філософської антропології як мета антропології)» (Київ, 2017).

Публікації. Основний зміст дисертаційного дослідження відображений у восьми наукових публікаціях: п'ятьох статтях у фахових виданнях, затверджених ВАК України для філософських наук, дві з яких – у виданнях, внесених до міжнародних наукометричних баз, та трьох – у збірниках матеріалів міжнародних наукових конференцій.

Структура дисертації зумовлена специфікою її предмета та логікою розкриття теми, а також поставленою метою й завданнями дослідження. Дисертаційна робота складається з анотацій, вступу, трьох розділів, які включають у себе дев'ять підрозділів, висновків і списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації – 195 сторінок, з них 174 основного тексту. Список використаних джерел становить 20 сторінок і налічує 203 найменування, з них 11 – іноземними мовами.

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ РЕЦЕПЦІЇ АБСУРДНОГО

1.1. Логіко-семантичний та філософсько-антропологічний підходи до визначення абсурдного

З'ясування питань щодо причин появи й форм прояву абсурдного в мистецтві, релігії, науці, повсякденному житті потребує, у першу чергу, більш чіткого визначення самого поняття абсурдного. У той же час, як справедливо підкреслюють численні фахівці, воно до цього часу залишається одним з найбільш розпливчастих і невизначених.

У процесі прояснення цього питання дослідники часто вдаються до докладних етимологічних розвідок, простежуючи історію походження виразу, порівнюючи типові випадки вживання його в різних мовах [16]. Прикладом такого підходу можуть бути наведені нижче міркування.

Згідно з тлумаченнями, що містяться в європейським словникам, поняття це походить з контамінації латинських слів *absonus* «какофонічний» і *surdus* «глухий» [202]. Фрідріх Клуге вважає, що це поняття «може бути зведено до загального поняття звуконаслідувального слова *susurrus* «свист» [199, с. 6] П.Черних в історико-етимологічному словнику погоджується з Ф. Клуге, вказуючи на те, що коренем цього слова є *suer* «шепочучий» [185, с.23]. Черних припускає, що саме з похідним від цього кореня словом *susurrus* схрестили надалі слово *surdus*.

Проте зразком для латинського слова послужило грецьке *'αλ-οδός* «незграбний», «негармонійний». Поняття абсурду, яке означало в ранніх грецьких філософів щось небажане, пов'язане з протилежністю Космосу й гармонії, по суті було еквівалентно поняттю Хаосу. Тим самим абсурд виступав як естетична категорія, що виражає негативні властивості світу й протилежна таким естетичним категоріям, як прекрасне й піднесене, в основі

яких знаходиться позитивна загальнолюдська цінність предмета. Крім того, поняття абсурду означало у греків логічний глухий кут, тобто місце, де міркування приводить людину до очевидної суперечності або, більш того, до явної нісенітничі і, отже, вимагає іншого розумового шляху. Таким чином, під абсурдом розумілося заперечення центрального компоненту раціональності – логіки. Поняття логічного абсурду фіксувало у стародавніх греків ситуацію неузгодженості в поведінці й в мові. Далі воно перейшло в математичну логіку й стало позначати невідповідність будь-яких дій (чи міркувань) їхнім результатам. Одним з найбільш поширених прийомів логічного абсурду можна назвати операцію приведення до безглуздості, яка полягає у виявленні суперечності основного постулату або його висновків. Цей прийом був основоположним у філософії скептиків, які поклали сумнів (у тому числі сумнів у надійності істини) в якості принципу мислення. Сутність такого прийому полягає в тому, що спочатку допускається істинність спростовуваної тези, а далі з неї виводяться сліdstва, які суперечать дійсності. У силу цього, робиться висновок про хибність вихідної тези.

Потрапивши далі в латину, грецьке слово отримало там відому сьогодні у всіх європейських мовах форму (порів. англ. Absurd; нім. Das Absurde; франц. Absurde, італ. Assurdo і т. д.). Спочатку воно, як і в грецькій мові, належало до сфери музики та акустики, маючи значення немилозвучного, невідповідного, безглузлого або просто ледве чутного (зовсім нечутного) звучання [114, с.14]. Так, Хауг у книзі «Критика абсурдизму» , займаючись дослідженням історії цього поняття, вказує на те, що слово абсурд зустрічається вже у Марка Тулія Цицерона в «Тускуланських бесідах» (46-44 до н. е.) у складі виразу «абсурдне звучання», що позначає негативну думку про музиканта, що взяв неправильну ноту [16, с. 9]. Потім слово абсурд наповнюється в латинській мові, як і в грецькому, пейоративно-

метафоричним значенням естетичної неповноцінності й одночасно значенням логічної безглуздості.

Крім того, у латинській мові поняття абсурду починає осмислюватися як категорія філософсько-релігійна. Витоки онтологізації абсурду слід шукати в працях ранніх християнських мислителів: у богословських принципах Августина. Або, ще раніше, у теологічних роздумах римського теолога та суддівського оратора Тертуліана, зокрема, у його висловлюванні: «*Mortuus est Dei filius: prorsus credibile est, quia ineptum est*». Дане висловлювання, що відбиває конфлікт між релігійною вірою і знанням, більшою мірою відомо в апокрифічній формі: «*Credo quia absurdum est*». Те, що постулювалося Тертуліаном, можна експлікувати наступним чином: «Вірю, тому що абсурдно, отже, вірю тому, що це суперечить розуму». Віра належить до того особливого стану свідомості, яка не досягається ні розумом, ні почуттям. На противагу розумінню абсурду як естетичної або логічної категорії, Тертуліан теологізує це поняття, бачить в ньому передумови божественного досвіду, що не підкоряється ні почуттям, ні розуму. Підкреслюючи розрив між біблійним одкровенням і давньогрецькою філософією, він стверджує віру саме в силу її несумірності з розумом. Крім того, для Тертуліана абсурд стає теологічною категорією, що містить іронію над філософськими спекуляціями гностиків з їхнім образом Божим, зокрема, над гностичною ідеєю проникнення у світ надчуттєвого шляхом споглядання Бога.

Таким чином, поняття абсурду, починаючи з античності, виступало в потрібному значенні. По-перше, як естетична категорія, що виражає негативні властивості світу. По-друге, це слово вбирало в себе поняття логічного абсурду як заперечення центрального компонента раціональності – логіки (зникнення сенсу), а по-третє – метафізичного абсурду (вихід за межі розуму як такого) [16, с. 9-10].

Звичайно ж, розвідки, подібні до щойно наведеної, деякою мірою є корисними. Проте тут розглядаються, головним чином, філологічні проблеми походження й сталого використання відповідних мовних зворотів. І вони не мають своїм наслідком розробку необхідних дефініцій досліджуваного явища.

О. Огурцов у відповідній статті в «Новій філософській енциклопедії» дає наступне роз'яснення терміну «абсурд»: «АБСУРД (від лат. Absurdus – безглуздий) – межа, виворіт, оборотна сторона сенсу, його перетворена форма. Спроба дати категоріальне визначення абсурду нездійснима й сама по собі абсурдна, оскільки абсурд не уловлюється в тенета ні здорового глузду, ні понять розсудку, ні ідей розуму. Абсурд парадоксальний. Розум у своєму дискурсивному русі натрапляє на контрсенси, які спочатку сприймаються як абсурд, як щось немислиме, а потім, включаючись у логіку міркування, розширюють межі знання й стають «здоровим глуздом». Розум як рефлексія основ дискурсу представлений в антиноміях і парадоксах, формуючи як абсурд те, що або складає альтернативу прийнятому сенсу (контрсенс), або знаходиться по той бік сенсу (безглуздя)» [131, с.21].

Ці зауваження та інші пояснення, що містяться в енциклопедичній статті, виглядають дещо непослідовними. Адже, з одного боку стверджується, що абсурд не піддається визначенню (сама спроба це здійснити є абсурдною), а з іншого – автором пишеться розлога стаття, де наводяться численні ознаки зазначеного явища.

У плані розгляду спроб дати визначення абсурдного доцільно звернутися й до деяких інших авторитетних видань.

Німецьке видання *Historisches Wörterbuch der Philosophie* містить статтю Р. Фабіана (R. Fabian), де зазначається «Абсурд (від латів. absurdus, не дзвінкий; латинські синоніми: а) absonus, inconcinnus, б) ineptus, ineruditus, stultus, с) abhorrens, alienus) – у звичайному значенні – безглуздий, нелогічний, такий, що переступає межі дискурсивного розуму. Так,

«зведення до абсурду» означає суперечність у твердженні таким чином, що прихована нісенітниця цього твердження буде розкрита через послідовне виведення висновків з думки, яка міститься в передумовах. У загальному значенні цей оборот мови вперше з'являється в помилково приписуваних словах Тертуліану : «Син божій був розіп'ятий; нам не соромно, тому що слід було б соромитися. І вмер син божій; це цілком достовірно, бо абсурдно. І після поховання він воскрес; це безсумнівно, бо неможливо» (*De carne Christi, V*) [197].

У К'єкегора «Абсурд» часто вживався як синонім «Парадоксу». Це означає людське втілення Христа, як факт не прийнятне для розуму, співвідношення між тимчасовістю й вічністю, які, проте, досягається як щось незбагненне й тому можуть стати предметом для віри, «бо абсурд – це прямо є предмет віри і єдине, що дозволяє в себе вірити». Утілення – це «абсурд оскільки воно містить суперечність, що те, що може стати історичним тільки всупереч усьому людському розумінню, відбулося. Ця суперечність якраз і є абсурд, в який можна тільки вірити». Інтерпретацію «*Credo quia absurdum*» в сенсі К'єкегора дає його учень й інтерпретатор Лев Шестов. Навпаки, Ніцше критикує сліпу віру: «Деякі вже прийшли до смирення, яке свідчить: вірую, тому що абсурдно, приносячи свій розум у жертву; але, наскільки я знаю, ніхто не прийшов до того смирення, яке відстоїть тільки на один крок і яке свідчить: вірую, тому що я сам абсурдний» [197].

У М. Дюпонт'є (M. Duponthieux) у *Encyclopédie philosophique universelle* наводиться наступне пояснення. «Абсурд означає те, що непринятно для розуму й здорового глузду. У цьому полягає подвійність між, з одного боку, суперечністю між раціональними законами зв'язності й логіки, і, з іншого боку, більш-менш точним відношенням до концепції миру. Таким чином, у своєму звичайному вживанні, як суперечність, цей термін дуже широкий. Точніше вживання – як хибність, без уточнення того, яким

чином вислів не відповідає раціональній істині. Абсурдними можуть бути ідея, думка, вислів» [196, pp. 13-14].

Розглядаючи абсурд у логіко-лінгвістичному ракурсі, фахівець тлумачить його як такий, що виникає внаслідок порушення логічної сумісності й зв'язності у відношеннях. Зазначається, що в широкому сенсі абсурдним є твердження, яке встановлює відношення між термінами, несумісними з погляду вимог розуму, при тому, що дотримуються структури позначення, можливі в даній мові. Згадуються міркування Е. Гуссерля, який проводить відмінність між абсурдом і нісенітницею. Тоді як у безглуздому вислові не дотримуються можливі смислові форми, тобто загальна або апріорна граматики (наприклад: «круг якесь де»), в абсурді ці форми дотримуються, але порушується другий рівень можливого сенсу, а саме рівень конститутивної логіки об'єктивності (напр., «круглий квадрат»). Абсурдне твердження, в якому сполучені елементи, що складають на вигляд єдиний смисл, але з погляду логіки необхідно несумісні; ця несумісність або очевидна, або підлягає виявленню засобами раціональної дедукції. «Не слід змішувати те, що не має сенсу (нісенітниця) з абсурдом (те, що суперечить смислу) (...), який, навпаки, складає часткову ділянку того, що наділене сенсом» (Логічні дослідження, III § 12). Подібне розрізнення стає можливим з того моменту, коли філософська думка вперше починає піддавати дослідженню структури мови, як першої умова можливості думки, навіть перш, ніж піддається розгляду логічна й раціональна когерентність, а потім - відношення до існування.

Разом з розширенням поняття логічної зв'язності й з виявленням нераціональних типів зв'язності, абсурд набуває певного ступеня відносності. Абсурдне твердження, що суперечить якій-небудь явно позначеній системі зв'язності; і одне й те саме твердження може бути абсурдним з погляду однієї зв'язної системи, а в іншій зв'язній системі воно може мати значення й сенс. Наприклад, у запропонованому З. Фрейдом поясненні психічних симптомів

сновидіння абсурдне з погляду раціональної свідомості, але цілком осмислено в специфічне логіці аналогій, властивій психічному несвідомому.

Стосовно екзистенціального аспекту зазначається, що, починаючи з ХІХ століття, від цього першого, логічного, значення починає відрізнятися значення слова «абсурд», що має екзистенціальні відтінки. У цьому плані абсурд – це те, що не підпорядковується питанню «чому», питанню про сенс існування. Цій відмінності відповідає наявність в англійській і німецькій мовах двох різних слів. Абсурдними можуть бути поведінка, світ, існування. У філософії А. Шопенгауера як абсурдне розглядається суперечність між вимогою й необхідною неможливістю її задовольнити. Конкретніше, мається на увазі суперечність між вимогою знайти основу екзистенції й необхідною неможливістю її знайти. У цьому сенсі абсурд приймає різні форми: а) вимога кінцевої мети, позірна мета окремих феноменів і дій перед лицем відсутності останньої мети; б) вимога сенсу буття й значення існування в їхньому поєднанні перед лицем абсолютної відсутності сенсу буття; у) вимога необхідності, необхідної зв'язності часткових серій феноменів перед лицем радикальної відсутності останньої причини; абсурд – це фундаментальна безпричинність [196, pp. 13-14].

У ХХ столітті абсурд стає центральною темою філософії французького екзистенціалізму (Ж.-П. Сартр, А. Камю). З прикметника «абсурдний» утворюється іменник «абсурд». Абсурд – це характеристика екзистенції в тій мірі, в якій її присутність і та виправдання не можна ні спростувати, ні довести; вони вислизають від якої-небудь концептуалізації. У такому розумінні цей термін фігурує у творі А. Камю «Людина, що бунтує» і у творах Ж.-П. Сартра, особливо в його романах («Нудота»). Абсурдний характер екзистенції пов'язаний з визнанням людської тривоги й свободи, він приводить до етики абсурду. «Цей абсурдний, позбавлений бога світ, населений людьми, які ясно думають і більш не сподіваються» («Міф про Сізіфа»).

Слід особливо підкреслити, що в наведених вище розмислах М. Дюпонт'є досить виразно окреслюються різні аспекти тлумачення абсурдного – логіко-лінгвістичний та екзистенціальний. Дійсно, говорити про абсурдність *ідеї, думки, вислову* зовсім не те саме, що вести мову про абсурдність *поведінки, світу, існування*.

Узагальнюючи викладене, можна зробити деякі коментарі.

Існуючим науковим розвідкам бракує формулювань, які можна було б вважати повноцінними науковими дефініціями абсурдного. Частіше фахівці вдаються до описів чи констатацій («такий-то автор наступним чином тлумачить абсурд»).

Спостерігається методологічно необґрунтоване, часто недоречне поєднання різних сутностей (різних предметів розгляду), між якими часом існує мало спільного, окрім самої назви. Виникає природне питання щодо того, про який власне абсурд ідеться – про засіб логічного спростування (“reduction ad absurdum”), про літературний чи театральний прийом, про тип життєвої ситуації, в яку потрапляє людина.

У міркуваннях фахівців іноді присутні суперечливі методологічні настанови, коли, з одного боку, стверджується, що абсурд не піддається визначенню, а з іншого – наводяться численні ознаки цього явища.

Автор даного дослідження не претендує на подолання складнощів (деякі з них були щойно описані), пов'язаних з проблемою визначення абсурдного. Тлумачення, до якого він схиляється, виглядає так: «Абсурд можна визначити як щось, що сприймається даним суб'єктом як алогічне, таке, що не має розумного тлумачення і зрозумілого призначення, суперечить здоровому глузду, явно відхиляється від всіх норм і стандартів і тому приводить сприймаючого суб'єкта до ментального і психологічного дискомфорту».

До сказаного необхідно додати ще один момент. Як підкреслює В. Кутирьов, «у філософській проекції мова перш за все повинна йти не про

нервово-психічний стан людей, а про об'єктивно безумний результат їхніх суб'єктивно розумних, раціональних дій. Адекватніше подібний феномен слід, мабуть, визначати як абсурд. *Абсурд – це безумство у формі розуму* [99, с. 112].

Підкреслимо, що прийняте нами визначення містить деякі суттєві моменти.

По-перше, абсурдним буде вважатися не випадок, коли немає ніякого сенсу, а випадок відсутності сенсу, коли останній мав би бути. По-друге, абсурдне існує лише в контексті певних нормативних очікувань (експектації) з боку якогось Іншого – суспільства, особи, Бога, світу, тощо. Нормативні очікування можуть стосуватися найрізноманітніших речей – справедливої реакції на вчинок, демонстрації саме тих ознак, що відповідають статусу тощо. Якщо ж очікування не виправдовуються, то виникає ефект абсурдного. Коли, скажімо, кредитор чує від боржника фразу: «Усім, кому винен, прощаю!». По-третє, абсурд обов'язково має супроводжуватися у сприймаючого суб'єкта відчуттям психологічного, ментального дискомфорту. Тільки в такому разі він буде абсурдом в екзистенціальному розумінні. Це має важливі наслідки. Певні речі, які слід вважати абсурдними в логіко-семантичному аспекті, не будуть такими в екзистенціальному вимірі. Так, хрестоматійний приклад – висловлювання: «Олександр Македонський був сином бездітних батьків» є, безумовно, абсурдним у логіко-семантичному плані. Проте воно не може вважатися таким і в екзистенціальному аспекті. Воно ніяким чином не зачіпає системи життєвих цінностей слухача.

Наведенні розмисли є аргументами на користь обґрунтування необхідності й доцільності тлумачення абсурдного як предмету саме філософсько-антропологічного дослідження, що має суттєву відмінність від його розгляду в якості предмету лінгвістичного й логіко-семантичного підходу. До цього додамо, що абсурдне розуміється нами як «одне з

невід'ємних і повноправних начал екзистенціального світу, як, скажімо, розуміється зло. Воно ні в якому разі не є чимось випадковим, історично помилковим» [25, с. 210-211].

1.2. Концептуально-термінологічний апарат аналізу: нонсенс, абсурд, нісенітниця

У попередньому параграфі вже зазначалося про невизначеність і розмитість поняття «абсурд». Існують достатні підстави твердити й про розмитість та невизначеність понять «нонсенс» і «нісенітниця». Доцільно, наскільки це можливо, розмежувати такі близькі поняття як нісенітниця, нонсенс, абсурд. У філософії ці терміни категоріально розлучаються: абсурд розуміється двома принципово різними способами: лінгвістичним і екзистенціальним. При цьому лінгвістичний абсурд прийнято іменувати «нонсенсом», а екзистенціальний – «абсурдом».

Зазначене розмежування понять потрібно здійснити й з огляду на те, що літературознавстві терміни «нонсенсу» і «абсурд» іноді представляють як тотожні, наприклад, у роботі про драматургію ХХ століття можна знайти подібний вислів: «У ХХ ст. театр абсурду зміцнює традицію комічного нонсенсу» [55, с.12]. І.Єрмакова Єрмакова в статті «Лімерик» для науково-популярної онлайн-енциклопедії ставить знак рівності між поняттями «нонсенс» і «нісенітниця» [53]. Більш обгрунтованим здається визначення, дане авторами розширеного термінологічного словника, що нонсенс та абсурд утворюють складну художню систему, яка спирається на принцип парадоксу й гри [149, с.60]. Проте, як зазначає Д. Токарєв, механічне занесення автора в представники літератури абсурду, якщо в його текстах можна знайти деякі елементи нонсенсу, не виправдано [167, с.27].

У сучасній вітчизняній і зарубіжній лінгвістиці досліджується питання про синонімічний ряд поняття «абсурд».

У «Практичному словнику синонімів української мови» Святослава Караванського міститься таке: «АБСУРД – безглуздя, нісенітниця, нонсенс, несусвітність, безглуздість, нісенітність, неподобність, недоладність, обр. на вербі груші, сон рябої кобили, таке, що й купи не держиться; (словесний) бридня, абракадабра, глупство, дурниця, чортзна-що, чорти батька-що, маячня; (у поведінці) ідіотизм, дурість; (невідповідність) парадокс; (що будить сміх) анекдота, анекдотичність, сов. анекдот» [66].

Проведений з використанням вищезгаданих синонімів кластерний аналіз показав високу узгодженість відповідей інформантів: 97 % опитаних об'єднали в одну групу слова: «ахінея», «марення», «нісенітниця», «дурниця», «мура», «словоблуддя», «тарабарщина». Як на загальну ознаку, об'єднуючи ці лексичні одиниці, інформанти вказали на розмовну, визначаючи цю ознаку так: «ці слова я використовував би тільки в розмові з другом», «ці слова не вживаються за офіційних обставин», «такі слова можна вживати лише за невимушеної атмосфери» тощо [59].

Незважаючи на щойно згадану узгодженість виразів, поширені побутові випадки слововживання свідчать, що мовець, як зазначають фахівці, розмежовує поняття «абсурд», «нонсенс», «нісенітниця», «дурість», «небилиця», «марення», «абракадабра», «тарабарщина». Абсурдність є ознака особливої ситуації, коли щось, що суперечить здоровому глузду, життєвому досвіду або логіці, допускається як можливе або має місце бути в реальності, тоді як нонсенс є абсолютно немислимою категорією «Нісенітниця» є штучними наборами несумісних слів, позбавленими всякого сенсу. «Дурість» — суперечливий або помилковий вислів. «Небилиці» – те, що суперечить устрою реального світу вислови, що описують фантазії, допустимі лише на уявному світі. «Марення», виражає сукупність ідей та уявлень, які не відповідних або спотворюють дійсність, зазвичай характеризує усну мову. «Абракадабра» і «тарабарщина» – характеристики письмової мови, розціненої читачем як безглуздий, незрозумілий набір слів.

Слід підкреслити, що співвідношення нонсенсу й абсурду розглядається як у лінгвістичній, так і в категоріально-філософській площині. У цьому зв'язку цінний матеріал дає порівняння, зокрема, використання відповідних виразів в українській та англійській мовах. (Хоча часто порівнюється англійська з російською, висновки фахівців цілком справедливі і у випадку співставлення англійської з українською).

Дослідники підкреслюють, що суть існуючих точок зору можна звести до: ототожнення нонсенсу й абсурду, взаємозамінюваності абсурду й нонсенсу, зіставлення нонсенсу й абсурду на основі різних ознак [188, с. 15].

Дефініційний аналіз англійських та українських лексем, що репрезентують концепт «нонсенсу», дозволяє встановити зміст понять нонсенсу та абсурду й виділити декілька особливостей. Йдеться про наступне.

1. В українській мові нонсенсу та абсурд ототожнюються.

2. В англійській мові нонсенсу й абсурд розмежовуються. Абсурд - абстрактніше явище, нонсенс конкретизує безглуздя слова, мови, поведінки, розмови. Загальне для цих двох понять – безглуздість, дурість, відсутність сенсу.

3. Фразеологічний і пареміологічний фонд мови уточнює ідею безглуздя в наступних напрямках:

а) безглуздя-нісенітниця (тарабарщина, небилиці);

б) безглуздя-абсурдність (to sell the bearskin – ділити шкуру неубитого ведмедя);

в) безглуздя-марність (to bark at the moon – витрачати час даремно);

г) безглуздя-неможливість (it is very hard to shave an egg – важко поголити яйце, тобто, важко виконати практично нездійснену справу);

д) безглуздя-нереальність (when pigs fly – коли свині полетять);

е) безглуздя-умовність (if my aunt had been a man she'd have been my uncle – якби моя тітка була чоловіком, то вона була б моїм дядьком).

3. Аналіз синонімічного ряду лексем, що репрезентують ідею нонсенсу та абсурду, фразеологізмів і паремій дозволив виявити їхню істотну відмінність. Абсурд є значущою відсутністю сенсу там, де сенс повинен бути. Абсурд реальний (абсурдна людина, проект, історія, аргумент). Нонсенс неможливий і смішний [188, с.15-16].

4. Англійські словники виділяють особливу групу нонсенсу – nonsense verses, яка характеризується набором таких ознак, як комізм, ексцентричність, алогізм, стійкість до раціонального осмислення.

Таким чином, понятійний зміст концепту «нонсенсу» в англійській лінгвокультурі зводиться до наступних ознак: 1) комізм, 2) ексцентричність, 3) алогізм, 4) неможливість, 5) непередбачуваність 6) безпека, 7) мажорність. Безпека нонсенсу виявляється в характері сміху (сміх, що приносить задоволення); наявності внутрішнього балансу (у нонсенсі немає крайнощів); придуманій реальності, організованій по принципах гри. Зв'язок нонсенсу з грою простежується в характері емоційного сприйняття (те, що приносить задоволення як процес і результат), ступені активності, у частковому збігу з ознаками й функціями гри.

Істотними відмінностями нонсенсу й абсурду є характер гумористичної тональності (мажор – мінор), відповідно – принцип внутрішньої організації (гра – парадокс), опис дійсності (придумана – реальна), відношення до здорового глузду (затверджує – суперечить), відношення до явища представниками англійської культури (безпека – небезпека), (приносить задоволення – лякає), виділенням ознак усередині системи (ексцентричність – безумство) [188].

Це, як на нас, є дуже важливою обставиною. І важлива вона в тому плані, що йдеться не про те, якої мовної традиції слід дотримуватися у вживанні певних виразів (у такому разі все можна було б звести до філологічних смаків). У наведених вище спостереженнях зафіксовано те, що ми маємо справу зі здавалося б схожими, а фактично – із суттєво різними

явищами. Різними з точки зору їхнього психологічного, екзистенціального значення для особистості. В одному випадку це щось ігрове, розважальне, жартівливе, вигадане, суто вербальне (не реальне), а в іншому – щось тривожне, загрозливе, неприйнятне, таке, що не відповідає імперативним очікуванням, викликає когнітивний дисонанс.

З метою термінологічної фіксації та диференціації зазначених подібних на першій погляд, але в екзистенціальному вимірі суттєво різних феноменів і доречно вживати відмінні вирази – *нонсенс* та *абсурд*. З цією метою, власне, і проводиться розгляд відповідних моментів у даному підрозділі нашої роботи.

В річищі філософської екзистенціальної антропології предметом розгляду слід вважати той феномен, який позначається виразом абсурд. У цьому зв'язку доречно згадати відому сентенцію Лева Толстого, яку поділяв Лев Шестов, що мислителів-жуїрів не буває.

Автор цих рядків, пишучи про термінологічні звороти, звичайно ж, сподівається, що це не буде сприйнято як його намагання внести корективи в синонімічні ланцюжки повсякденного мовного спілкування. Його мета полягає лише в тому, щоб за допомогою наведених термінологічних штудій сприяти розв'язанню проблеми ідентифікації абсурдного у філософсько-антропологічному вимірі.

Як на зразок логіко-лінгвістичного опису й тлумачення нонсенсу можна вказати на докладну розвідку А. Байєра (A. Baier) «Нонсенс» [193], яка починається із зауваження Т. Гоббса з приводу природи людини. Прикметною особливістю останньої є привілей «абсурду, якого не має жодна з живих істот, окрім людини. А серед людей він найхарактерніший для тих, хто займається філософією» [37, с.94]. З обох цих точок зору філософи мають причини цікавитися нонсенсом – і нонсенсом як специфічно людським продуктом, і нонсенсом як професійною небезпекою філософа.

Підкреслюється, що в ХХ столітті обидва інтереси посилюються. Дослідження нонсенсу як специфічно людського феномену, природа якого

проливає світло на природу мови, розвивалися й заглиблювалися у зв'язку з недавніми успіхами лінгвістичної теорії, а також а рамках робіт літературних критиків, що аналізували таке вживання мови, яке з успіхом витримує ризик появи нонсенсу задля досягнення особливого ефекту. Проблема нонсенсу як філософського феномену була сформульована вченням логічного позитивізму про те, що значення має піддаватися верифікації, і висновком, що витікає звідси, що всі філософські твердження безглузді. У міру того, як наростали складнощі, пов'язані з цим висновком, на зміну вимозі верифікації прийшла набагато слабкіша вимога: щоб якийсь вираз можна було вважати осмисленим, повинні бути правила, що регулюють його вживання, деякі визнані конвенції, яких можна дотримуватися.

Утім, зростання терпимості не дає відповіді на питання, як відрізнити сенс (що не піддається верифікації) висловів метафізики від нонсенсу, в яку ця метафізика може впасти. Цей критерій не можна вивести з гасла «значення - це вживання», або навіть з розуміння значення як уживання, регульованого правилами або конвенціями, оскільки якийсь приклад явного нонсенсу може мати власні конвенції й власне вживання.

Зважаючи на це, А.К. Байєр підкреслює, що необхідно спробувати зробити спробу класифікації різних типів мовних правил або конвенцій, щоб виділити ті, порушення або зміна яких приводить до нонсенсу.

З метою перерахувати все, що можна вважати нонсенсом, разом з відповідними лінгвістичними правилами, дослідником пропонується взяти за початковий пункт якийсь абсолютно прийнятний вислів і з'ясувати, в якому напрямі й до якого ступеня інші вислови можуть відрізнитися від нього. Це дозволить накидати зразковий діапазон можливостей – від сенсу через сумнівні випадки до безперечного нонсенсу.

У цьому зв'язку дослідником виокремлюються типи нонсенсу.

Пояснюється, що метою й цієї типології, й тих більш детально-технічних ієрархій, які будують лінгвісти, є встановлення формальної або

квазі-формальної ієрархії, яка відповідатиме дійсній шкалі (осмисленості вислову): від прийнятних тверджень, що ясно розуміються, через важкі, неправильні, але якось зрозумілі вислови, аж до повністю немислимих. Шкала ця будується за допомогою спостереження над тим, що насправді розуміють ті, що користуються даною мовою, а що вони відкидають [193192, р.522].

Категоріально-філософський підхід розвивається Р. Бартом. Він аналізує поняття нонсенсу й абсурду з використанням суто логіко-семантичного й логіко-лінгвістичного понятійного інструментарію. Він принципово заперечує можливість існування нісенітничі (тобто відсутності сенсу, «сміслової порожнечі»). Наголошується, що до «не-сміслу» (nonsense) можна тільки прагнути. Виробляти смисл – справа, за Р. Бартом, досить легка, цим постійно займається масова культура. Знищити ж смисл – намір безнадійний, тому що досягти цього неможливо. «Поза-сміслове» неодмінно поглинається «не-сміслом», що має цілком визначений смисл (відомий як абсурд). Учений висловлюється з приводу творчих настанов відповідного мистецького напрямку, зауважуючи, що немає нічого більш «значущого», ніж усі спроби, від А. Камю до Е. Іонеско, піддати сумніву смисл або зруйнувати його. Власне кажучи, у смислу може бути лише протилежний смисл, а саме зворотний смисл, «проти-смісл» (contre-sens). «Нульового ступеня» сенсу не буває [5, с.288-289].

Стосовно міркувань французького філософа можна зауважити наступне. У його твердженнях з приводу специфіки мистецтва абсурду домінує яскраво виражений логіко-семантичний підхід. На що вказує використовувана термінологія: «контр-сенс», «нульовий ступень смислу», «несмісл» тощо. Абсурдне при цьому набуває значення «зворотного смислу» (contre-sens). Не спостерігається спроби осмислити його крізь призму екзистенціальних характеристик.

Ж. Дельоз в «Логіці смислу» також будує свої розмисли, користуючись логіко-семантичною термінологією. Йдеться, зокрема, про неможливість денотації несумісних об'єктів. Такі об'єкти (квадратне коло, матерія без протяжності, гора без долини тощо) не мають значення й кваліфікуються філософом як абсурдні. Водночас підкреслюється, що вони мають смисл. Отже, не можна змішувати два поняття абсурд і нонсенс [44, с.53]. Згадані неможливі об'єкти не належать, за Ж. Дельозом, ні до світу реального, ні до світу можливого, а належать до над-сущого, де не діє принцип несуперечливості.

В іншому місці, дослідник, певним чином інтерпретуючи структуралістські уявлення, стверджує, що сенс продукується нонсенсом. І все це не слід порівнювати з тим, що має назву філософії абсурду («Керролл – так, Камю – ні») [44, с. 94-95]. Як бачимо, і у випадку Ж. Дельоза домінує логіко-семантичний підхід, немає й натяку на екзистенціалістське тлумачення.

Один з найбільш радикальних варіантів логіко-семантичної інтерпретації явища абсурдного й літературного процесу взагалі міститься в роботах Е. Ключова. Фахівець інтерпретує літературний дискурс у цілому як взаємодію безреферентних та референційованих висловлювань (тобто не співвіднесених з дійсністю або співвіднесених з нею умовно). Він доходить висновку, що такий дискурс є випадком комунікативної аномалії, тобто абсурдним дискурсом. Під таким кутом зору абсурдистська література, яка допускає безліч тлумачень, руйнує часові й просторові зв'язки, постає як кульмінаційна точка літературного процесу взагалі [76].

Наведені логіко-семантичні характеристики абсурдного безумовно важливі, але недостатні через те, що не вказують на глибинний зв'язок феномену з життєвим світом людини. Тому серед фахівців спостерігається прагнення доповнити аналіз екзистенціальними компонентами. Указується, зокрема, на необхідності розрізнення (питання, що також має відношення до

проблеми критеріїв ідентифікації абсурду) категорій абсурду й нонсенсу та виокремлення відповідних течій у літературному процесі. В. Чарська-Бойко, підкреслюючи спорідненість цих двох понять, характеризує відмінності між ними. Мова йде про те, що у своїх творах письменники-абсурдисти прагнуть розвінчати якусь, на їхню думку, принципово помилкову ідею, в якій їхні сучасники «не бачать нічого такого, що б суперечило здоровому глузду». Вони, як правило, заперечують. Скажімо, Ф. Кафка будує життя своїх героїв не за людськими законами, а за бюрократичними, тобто так, як того хотіли б дипломати, юристи та інші «кабінетні» працівники. У результаті з'являється абсурдний світ, в якому неможливо жити мислячій людині. Нонсенс же відрізняється тим, що не прагне виправити або напоумити світ. Він не руйнує ідеї або сенси, не прагне викрити негативні сторони людського буття. Це якась замкнута на собі, закрита система – гра розуму. Нонсенс постає як певний літературний механізм, як гра між читачем і письменником, між героєм і читачем, між героєм і письменником. Дослідниця доходить висновку, що категорія нонсенсу – явище виняткове літературне, а абсурд – ще й філософське, етичне, психоаналітичне [181, с.216].

Додається, що література нонсенсу має свою історію. Після нетривалого розквіту за часів пізнього Середньовіччя, нонсенс був «винайдений» в Англії на початку XVII століття. У кінці ж цього століття інтерес до нього поступово згасає і тріумфально повертається в XIX столітті (Едвард Лір і Льюїс Керролл) [200].

О. Падучева різко розмежовує нонсенс і абсурд, зараховуючи перше поняття до царини мови, а друге – до сфери психіки [133, с.78].

Про зв'язок саме абсурду (а не нонсенсу) зі сферою психічного, з екзистенціально-антропологічним виміром буття людини свідчить уся практика екзистенціальної психотерапії (гештальт-терапії). Такий відомий фахівець як Ноель Салате розглядає гештальт-терапію як «терапевтичну гілку екзистенціалізму», яка торкається п'яти фундаментальних

«екзистенціальних даностей»: скінченності, відповідальності, самотності, недосконалості та абсурду [33, с. 34-36]. Іноді ці п'ять основних екзистенціальних категорій іменуються так: скінченність буття, самотність, відповідальність, недосконалість і пошук сенсу [38, с. 67-74]. Проте останнє не змінює суті.

Відповідно до нашого світосприйняття пошук сенсу як екзистенціальна даність може переживатися у двох аспектах: або як «пошук сенсу», що сприяє вивільненню енергії, або як відчуття «абсурду» із зануренням в нігілізм.

Пошук сенсу охоплює два різних, таких, що суміжними, напрями: «Який сенс мого життя?» і «Який сенс Життя в цілому?».

Кожен схиляється більшою або меншою мірою до того чи іншого екзистенціального питання. Криза цінностей, характерна для нашого суспільства, і послаблення сімейних уз ускладнюють пошук сенсу. Численні клієнти, що приходять на терапію, стурбовані саме цією проблемою. Фахівцями нерідко висловлюється думка, що дана категорія є *синтезом* чотирьох попередніх: скінченність і самотність, відповідальність і недосконалість зобов'язують кожного задатися питанням про сенс свого життя й сенс Життя в цілому.

Способи уникнути цього питання численні, хоча й не дуже ефективні. Серед них можна виділити наступні:

- Втеча в екстрим.
- Дотримання обрядів, традицій, відхід у секти. Цей спосіб передбачає відповідність правилам, повинностям, соціальним нормам і іншим формам конформізму. Фанатизм дозволяє делегувати вищій владі турботу про рефлексію: «Я повинен тільки підкорятися!».
- Творчість у всіх її формах (художній, професійній, соціальній, сімейній) дозволяє також надати своєму життю сенсу.

Усі форми терапії зачіпають пошук сенсу. Гештальт-терапія в першу чергу актуалізує фундаментальне питання: «Який сенс мого життя?». У міру того як це питання починає з'ясовуватися, з'являється друге: «Який сенс Життя в цілому?». Кожен шукає свої відповіді на ці питання: через філософію, духовність, служіння суспільству, любов і так далі [38, с. 73-74].

Таким чином, у літературі розрізнення нонсенсу та абсурду представлено в логіко-лінгвістичному та екзистенціальному (антропологічному) аспектах. У першому випадку вони можуть розрізнятися, скажімо, у залежності від факту їхнього реального існування. В. Карасик вважає, що абсурдність «є ознакою особливої ситуації, коли щось суперечить здоровому глузду, всьому життєвому досвіду, логіці, але при цьому допускається як можливе, або має місце в реальності». Нонсенс, у свою чергу, є абсолютно немислимою для реальності категорією [72, с. 391].

У другому ж випадку йдеться про їхнє відношення до життєвого світу особистості, до системи її ціннісних настанов. І різниця полягає в тому, що нонсенс стосується сенсу/нісенітності висловлювань, а абсурд – питання про сенс буття.

1.3. Феномен абсурдного в ціннісному вимірі

Фахівці однакостайні у своїй оцінці абсурдного як феномену складного, багатовимірного, неоднозначного. Ця обставина обумовлює численну низку аспектів його дослідження, серед яких питання сутності, особливостей прояву в різних царинах суспільного й особистого буття, співвідношення з подібними до нього й суміжними явищами, типології, еволюції історичних інтерпретацій, причин виникнення й поширення, засобів подолання й багато чого іншого. У залежності від дії конкретних чинників у певний час той чи інший аспект привертає більшу або меншу увагу фахівців (і не тільки фахівців). Є вагомим, як на нас, підстави вважати, що сьогодні предметом зростаючої зацікавленості дослідницького співтовариства стає комплекс

проблем, пов'язаних з оціночним – позитивним або негативним – значенням феномену абсурдного.

Такий стан справ спричинений безпрецедентним розповсюдженням явищ і форм поведінки, що так чи інакше пов'язані з абсурдом. Суспільне життя (через дію безлічі зовнішніх, внутрішніх, історичних і психологічних чинників) є тим простором, який з повним правом може бути названий «царством абсурду».

«Характеризуючи теперішню ситуацію, дослідники (Р. Барт, М. Бахтін, А. Гуревич, Ж. Делез, В. Карасик, Е. Ключев, Ф. Козирев, М. Мухомелішвілі, О. Прохвачева, А. Суховський, Р. Фарсон ... та інші) відзначають, що вона є яскравою демонстрацією крайньої суперечливості людської натури, що доводить свої думки і справи до абсурду. Можна сказати, що новий ХХІ в. ще ширше розкрив завісу в Театрі Абсурду нашого життя, і ця абсурдність наростає стрімко, глобально» [57, с. 70].

Поряд з цим у теоретичній сфері спостерігається суттєва зміна оцінки зазначеного явища – від традиційної (головним чином – негативної) до теперішньої (неоднозначної або переважно позитивної).

Можна констатувати досить різке зіткнення традиційного й новітнього підходів (парадигм) тлумачення абсурдного в аспекті його позитивного або негативного значення для життєдіяльності людини й суспільства.

Зважаючи на це, наша мета полягає в розгляді переваг і слабких сторін зазначених підходів, характеру аргументації їхніх прибічників тощо.

Перш за все, доцільно зробити деякі зауваження щодо вихідних методологічних настанов автора даної роботи, які б сприяли розумінню специфіки його міркувань стосовно заявленого предмету дослідження.

Спираючись на розробки ряду фахівців (М. Дюпонт'є, О. Огурцова та інших), присвячених сутності й класифікації різновидів абсурдного, приймається теза про існування двох принципово різних типів абсурду: лінгвістичного (логіко-лінгвістичного) та екзистенціального. М. Дюпонт'є,

звертав увагу, що можна вести мову як про абсурдність *ідеї, судження, висловлювання*, так і про абсурдність *поведінки, світу, існування* [196]. Майже всі авторські висновки й міркування мають на увазі екзистенціальний тип абсурдного. Іншими словами, дане дослідження ведеться у філософсько-антропологічному річищі.

Крім того, підкреслимо необхідність розрізнення двох речей (які часто змішуються й стають причиною непорозуміння в дискусіях), а саме – поняття абсурду й абсурдизму. *Абсурд* – це певна характеристика ситуації, події. Можна стверджувати, що абсурдність є ознакою особливої ситуації, коли щось суперечить здоровому глузду, всьому життєвому досвіду, логіці, але при цьому допускається як можливе, або має місце в реальності. Абсурд є значущою відсутністю сенсу там, де сенс мав би бути.

Абсурдизм – дещо інше. Таким словом доречно позначати відповідну лінію поведінки, особистісну схильність, настанову, суспільно-культурний рух, світогляд тощо.

Спеціалісти, яких можна було хоча б умовно віднести до прихильників нової парадигми в розумінні абсурдного й абсурдизму (О. Буреніна, Л. Калініна, О. Косілова, К. Лобанова та інші), не утворюють єдиної консолідованої наукової течії зі спільною теоретичною платформою і чіткими дослідницькими принципами. Йдеться про вельми строкате утворення. Єдине, що часом їх поєднує, є прагнення відмовитися від принципово негативної оцінки абсурду й абсурдизму та намагання знайти в цих феноменах позитивний зміст і функції. У той же час підстави для «узаконення» абсурду й абсурдизму, характер і переконливість аргументації та радикальність намірів бувають дуже різними.

О. Буреніна зауважує: «У двадцятому столітті цілий ряд чинників — криза суб'єкта, що пізнає, втрата цілісності позиції спостерігача і обумовлена цим епістемологічна невпевненість — привели до того, що абсурд, ставши надзвичайно продуктивною моделлю світу і моделлю поведінки, набув

наскрізного значення в розвитку культурних форм людського життя, у реорганізації поетичного світу, у радикальному перетворенні жанрової системи, у порушенні комунікативних постулатів. Не буде перебільшенням сказати, що абсурд і як світогляд, і як елемент поетики охопив усі сфери культури двадцятого століття, не обійшовши увагою ні літературу, ні філософію, ні науку, ні мистецтво, ні мову в цілому» [16, с. 59].

У наведених міркуваннях міститься однозначно позитивна оцінка феномену абсурду. Проте звертає на себе увагу відсутність у деяких випадках необхідної аргументації. З твердженням про безпрецедентне поширення абсурду цілком можна погодитися. А ось теза про абсурд як «надзвичайно продуктивну модель світу й поведінки» явно потребує пояснення й доведення. Чимало авторів вважає абсурд контрпродуктивним.

Загальним аргументом в обґрунтуванні позитивного значення абсурду у прихильників новітньої парадигми є посилання на факт його розповсюженості. У цьому зв'язку вказується на популярність театру абсурду, абсурдистської літератури відповідні численні течії в сфері молодіжної субкультури. Безумовно цікавими й цінними є спостереження за уподобаннями інтернет-спільноти. Розглянемо лише деякі свідоцтва «любові до абсурду».

У найбільшій на теренах пострадянського простору соціальній мережі «Вконтакте» налічуються сотні співтовариств, що об'єднують любителів абсурду. Наведемо лише частину назв цих співтовариств: Життя абсурд; Небо над абсурдом; Абсурд inside yourself; Театр абсурду; Побутовий абсурд; Камера абсурду; Абсолютний абсурд; Абстрактний абсурд; Кричати, злітати й падати до абсурду; Гумор абсурду; Інтелігентний абсурд; Зцілення абсурдом; Абсурд є істина, що прикинулася брехнею; Логіка абсурду; Абсурд навколо; Абсурд – це наше життя; Адекватний абсурд; Абсурд – я це люблю; Абсурд – джерело радості; Тунель абсурду; Література абсурду; Творчий абсурд або висока творчість; Шедеври абсурду; Абсурд реальності;

Кімната абсурду; Повний абсурд; Абсурд душі; З абсурдом по життю; Академія абсурду; Клуб любителів абсурду; Абсурдний абсурд; Імперія абсурду; Шоу абсурду; Манія абсурду; Абсурду світ! – Ти мені зрозумілий; Світ абсурду; Абсурд світу та ін [63, с.91].

Абсурд популярний не тільки у віртуальному, але й у реальному просторі. Як приклад можна привести хоч би акції так званого флешмобу й розквіт у наші дні субкультури фриків.

Флешмоб (від англ. flash – спалах, mob – натовп) – «це заздалегідь спланована масова акція, в якій велика група людей (мобери) з'являється в громадському місці, виконує заздалегідь обумовлені дії (сценарій) і потім розходиться... Збір учасників флешмобу здійснюється за допомогою зв'язку (в основному це Інтернет)» [172]. Флешмобери зустрічаються «в призначений час у визначеному місці зі своїми однодумцями для одноразового виконання разом яких-небудь *безглуздох*, але *нешкідливих* дій з метою зняття напруги, емоційної розрядки. Сценарій флешмобу повинен мати абсурдний характер, дії учасників не повинні піддаватися логічному поясненню. «Ідеальний сценарій повинен бути абсурдним, загадковим, не дуже помітним і таким, що в жодному випадку не викликає сміху. Мобери не повинні порушувати закони й моральні засади. Дії повинні здаватися випадковим глядачам безглуздими, проте здійснюватися так, ніби в цьому є сенс. У результаті випадкові глядачі... сприймають те, що відбувається серйозно, неначе в ситуації, що розігрується, є якийсь сенс, який вони намагаються відшукати. У них виникає відчуття інтересу, тривоги, нерозуміння або навіть відчуття власного божевілля... Прикладом флешмобу може служити «завмирання»: у певний момент у визначеному місці мобери різко завмирають, неначе зупинився час. У завмерлому стані вони стоять три хвилини, після чого робиться перепочинок на декілька секунд, і знову на три хвилини завмирають. Після цього всі одночасно розходяться в різні боки» [172].

Фрик (від англ. *freak* - виродок) - це «людина, що відрізняється яскравим, незвичайним, екстравагантним зовнішнім виглядом і зухвалою (часто епатажною) поведінкою, а також неординарним світоглядом, який є результатом відмови від соціальних стереотипів» [175]. Частіше всього фриками бувають люди творчих професій – художники, музиканти, поети, фотографи, письменники тощо. Для повноти картини наведемо декілька характеристик від користувачів Інтернету: «Мені незрозуміло, чому сучасна культура спеціалізується виключно на фриках? Як так вийшло, що зірками враз стають люди незрозумілої статі, загадкової орієнтації, епатажної зовнішності й поведінки... тоді як людям талановитим, але менш феєричним шлях до слави доводиться пробивати лобом?.. І поки ми любитимемо фриків, вони з'являтимуться знову й знову, у геометричній прогресії, затьмарюючи все цінне, але менш помітне... Втім, серед фриків деколи зустрічаються страшенно талановиті. Наприклад, Сьюзан Бойл, Валентин Стрикало, Марк Цукерберг... З них сміливо можна брати приклад» [31]. «Отже, хто ж такі ФРИКИ? Це люди, що перетворили своє життя на театр, а може, що просто сприймають життя як гру без правил, дивний костюмований бал або абсурдний маскарад. Це творчі незалежні індивідууми, яких не цікавить громадська думка, мислення, свідомість і тому подібне» [45].

Отже, тут ми маємо справу з явищами абсурдизму – певною лінією поведінки, стилем життя. Абсурдне ж цілком свідомо використовується як засіб, що надає можливість самоствердитися, виділитися з натовпу, кинути виклик усьому консервативному, заляклому.

Наведених прикладів уже достатньо, щоб продемонструвати актуальність і популярність абсурду.

Описані обставини й коментарі свідчать про певні речі. По-перше, поширені та яскраві прояви абсурду й абсурдизму дають підстави стверджувати, що подібні явища є *затребуваними* в суспільстві та багато в чому привабливими (причини цієї привабливості становлять для фахівців

окрему проблему). Інтернет-користувач має рацію: любов до фриків породжує фриків. По-друге, у наведених проявах абсурдного, безсумнівно, присутній елемент креативності, винахідливості, що іноді позначають виразом «творчій абсурд». По-третє, абсурдистська креативність – річ неоднозначна, суперечлива, амбівалентна, така, що часто породжує некорисливі, негативні наслідки. Показовим у цьому зв'язку є зауваження вже згаданого користувача, що галасливе, епатажне, феєричне затьмарює собою все дійсно цінне, корисне, талановите.

Звернімо увагу, що привабливість абсурдного, задоволення від нього не знайшли серед фахівців загальноновизнаного пояснення. Іноді зустрічаються досить спрощені й поверхові судження на кшталт того, що причина цього полягає в знятті емоційної напруги й релаксації. Деякі ж фахівці, маючи на те вагомні підстави, вбачають тут проблему.

О. Косілова, розмірковуючи над тим чому абсурд приносить задоволення, пропонує два варіанти пояснення: 1) негативний: обрив зв'язків, серед яких є ті, які з певних причин небажані; 2) позитивний: підштовхування думки в новому напрямі. У першому випадку абсурд «санкціонує свободу проти будь-яких звичок, проти звичного ходу думки взагалі. Тут неважливо, про яку звичку йде мова» [86]. Утім додає, що, взагалі кажучи, як пов'язані безглуздість і задоволення, питання складне. «Можливо, безглуздість здається чимось позитивним у ситуації загальної незадоволеності, розчарування. Навряд чи культурний запит на руйнування звичок може бути сильний в епохи ентузіазму. Проте діти завжди люблять безглузді твори» [86]. Насамкінець О. Косілова відверто зауважує, що не може запропонувати ніякої переконливої ідеї щодо того, що хорошого в абсурді, і тим більше сформулювати, що в ньому смішного.

Позитивний абсурд (другий випадок), тобто підштовхування думки, швидше за все, можливий тоді, коли абсурд, так би мовити, не повний. Тут, принаймні в явному вигляді нічого не обрубуються. Зате несподіваними

словами розкривається різноманіття сенсів, які взагалі-то можна подумати. Перспективи думки приносять задоволення, відрізуючи відомі шляхи, обіцяючи нові [86].

К. Лобанова зосереджує свою увагу на молоді, вказуючи на поширення серед цієї вікової групи ідей філософії абсурду. Свідомість молодих людей динамічна, конфліктна й відзначається особливою сприйнятливістю. Поєднання суперечливих рис і якостей - прагнення до ідентифікації й відособлення, наслідування й заперечення загальноприйнятих норм, конформізм і негативізм, прагнення до спілкування й відчуженість від зовнішнього світу. Дух суперечності й заперечення всього, що було «до них», властивий людині в принципі й молодій свідомості особливо. Саме ці характерні риси молоді як соціально-демографічної групи обумовлюють високий інтерес до філософії абсурду, що бере за основу нерозв'язну суперечність – абсурд та оспорує всю попередню філософію [109].

В іншому ракурсі будує своє обґрунтування затребуваності абсурду Л. Калініна [63]. Йдеться про так званий творчий абсурд. Звертається увага, що останніми роками багато вчених в різних галузях знання говорять про те, що через прагнення все раціоналізувати й знайти всьому прагматичне застосування в розвитку людини як біологічного виду відбувся перекид: ліва півкуля отримала надмірний розвиток за рахунок правої (яка відповідає за образне, творче, емоційне, інтуїтивне пізнання світу). Людське суспільство стало надзвичайно споживчим, що привело в планетарних масштабах до виснаження природних ресурсів, до воєн за джерела цих ресурсів, до знищення в цих війнах природи й людей. Дослідниця наводить зауваження Н. Маслової з цього приводу: «З погляду розвитку мозку історія 23-вікової цивілізації – це історія завоювання мисленням з домінуючою лівою півкулею панування над переважною більшістю професійних, соціальних, наукових, освітніх, виховних процесів в людському суспільстві. У сучасному постіндустріальному суспільстві переважне застосування, розуміння,

пропаганду, розвиток, підтримку і, можна сказати, «законність» отримав тип неекологічного, тобто патологічного, антропосферного мислення... Криза цивілізації кінця ХХ століття є кризою мислення, точніше, переважання типу мислення з домінуючою лівою півкулею. Криза полягає в неекологічній експлуатації однієї з частин людського органу – головного мозку» [120, с. 12-13].

Виникає потреба усунути існуючу диспропорцію мислення. Фахівці згодні з тим, що для цього потрібне однаково повно використовувати обидві півкулі мозку. Таким чином, зокрема, забезпечується рух до екологічного розвитку на основі поступової трансформації однобокості мислення. Цілісне мислення відрізняється синхронною роботою правої й лівої півкуль головного мозку, оперує їхньою сукупною динамікою на основі необхідних функцій тіла (сприйняття, подача інформації в мозок) [63, с.93-94].

Провідну роль у цьому відіграє творчий абсурд. «Зв'язок творчого абсурду з гармонізацією мислення, з урівноваженням роботи правої й лівої півкуль мозку безпосередній. Абсурд – це і є трансформація однобічності мислення, поєднання того, що раніше було не поєднано, вихід за межі розуму. В абсурді з конкретних й окремо знайомих і зрозумілих зовнішніх деталей створюється певний, якісно новий, часто важко вловимий, абстрактний сенс. Абсурд, що відволікається від конкретності й заперечує обов'язковість чітко заданого призначення кожної речі, – це протилежність процесам конкретизації й дискретизації, що обумовлюють прагматичність сучасного мислення ... Творчий абсурд є засобом вийти за межі прагматики й раціоналізму, відмовитися від стандартності, передбачуваності, лінійності буденного життя» [63, с 94].

Кажучи про затребуваність творчого абсурду, не можна не сказати про те, що звернення до нелогічних, нелінійних систем, які неможливо досліджувати в рамках суто раціональної наукової парадигми, зараз актуально й для більшості наук – точних, природних, гуманітарних. Наука

рубежу XX – XXI століття розглядає різні ділянки дійсності й свідомості як синергетичні системи: нелінійні, відкриті, мінливі, такі, що еволюціонують, в яких кожен прояв хаосу/абсурду виявляється проявом логіки якогось іншого порядку, що досягається тільки завдяки виходу за межі вже відомих постулатів і готовності приймати і пізнавати нові, раніше принципи роботи таких синергетичних систем, що здавалися абсурдними [63, с.94].

Зміна наукової парадигми в різних галузях знань, розширення горизонтів сучасної науки, її поворот від «лінійності» до «нелінійності» у жодному випадку не заперечують досягнень попереднього періоду.

Таким чином, факти говорять про те, що різні прояви творчого абсурду зараз вельми помітні і, більш того, затребувані суспільством. Взаємодія з абсурдом відводить думку від раціоналізму до інтуїтивізму, від свідомого до несвідомого, від прагматизму до «безкорисливого» сприйняття й тим самим служить гармонізації мислення. Затвердження важливої ролі випадкових, нерациональних, хаотичних, абсурдних елементів спостерігається зараз не тільки в мистецтві й інших творчих сферах життя, але й у науці. І точні, і природничі, і гуманітарні науки в даний час визнають «нелінійність» влаштування світу й синергетичний принцип організації його різних систем [63, с 95].

Узагальнюючи точки зору представників новітньої парадигми з приводу позитивних функцій абсурдного й абсурдизму у сфері суспільної й особистої життєдіяльності, слід зазначити такі: *креативна* функція, що реалізується в створенні нових культурних форм та явищ; *терапевтична, релаксаційна* функція, яка має на меті зняття психічного напруження, емоційну розрядку; функція *ствердження* и *самовираження* особистості, тобто намагання виділитися з навколишнього середовища, бути не таким як інші; *критична* функція, яка втілюється в прагненні кинути виклик усьому внормованому, традиційному; *гедоністична*, що зводиться до пошуку задоволення та інші.

Негативна або категорично негативна оцінка абсурду й абсурдизму міститься в працях таких фахівців як О. Бур'як, О. Зеніна, Д. Пучков. Ю. Роуз (ієромонах Серафім) та інших.

Поширення й захоплення абсурдом й абсурдизмом закономірно породжує протидію як у формі альтернативних теоретичних розробок, так і у вигляді комплексу практичних рекомендацій і програм подолання абсурду. Цю тенденцію доречно назвати (як це іноді й робиться) антиабсурдизмом. Звісно, що розуміння шляхів подолання залежить від розуміння сутності негативу, що пов'язується з абсурдом. У той же час у різних тлумаченнях є дещо спільне. Йдеться про переконання даної групи фахівців у загрозі, яку несе із собою абсурдизм.

Так, наприклад, Д. Пучков задається питанням чи «Є абсурд загрозою для людського буття?» і дає на нього ствердну відповідь, оскільки «саме відчуття безглуздя у всіх випадках є справжньою причиною відчаю, насильства й морального занепаду» [148, с. 155]. Автор у дусі традиційного підходу безпосередньо пов'язує абсурд із поняттям безглуздя. Він погоджується з думкою В. Франкла, що сьогодні багато представників людства мучаться відсутністю сенсу в житті, і вказує два шляхи, що ведуть людину до абсурду: «розсудливе підпорядкування загальним правилам» і «розумне слідування вимогам окремої ситуації» [148, с. 158]. Авторський текст не дозволяє ясно зрозуміти, чим одне принципово відрізняється від іншого, але в цілому думка автора полягає в наступному. Людина у своєму «індивідуальному бутті» намагається привести свій розум у відповідність зі світом, дотримуючись існуючих правил, але з неминучістю приходиться до абсурду, оскільки світ не раціональний і йому не можуть бути нав'язані правила. Незважаючи на це, вважає Д. Пучков, у людини все ж таки є раціональний спосіб подолання абсурду, який полягає в тому, щоб знайти деякі з достовірністю хороші правила й дотримуватися їх. Успіх цього

заходу, на думку дослідника, гарантується тим, що «існує певна твердість ідей» [148, с. 161], яку ніякий абсурд жодним чином не може поколивати.

Тлумачення природи абсурду й можливих шляхів його подолання в його релігійному розумінні містяться в працях ієромонаха Серафіма (Ю. Роуза). Абсурдизм, що охопив усі сфери буття людини, інтерпретується як тяжка хвороба, якій властиві періоди загострення й стадії млявого перебігу. «У всіх у пам'яті найстрашніший приклад реального абсурду – гітлерівський «новий порядок», коли з вигляду цілком нормальна, цивілізована людина ... могла бути в той самий час холоднокривним убивцею мільйонів» [60]. Гітлерівський сюрреалізм залишився позаду, але епоха абсурду зовсім не минула. Світ просто вступив у нову фазу тієї ж самої хвороби, до пори не таку бурхливу» [60].

Описуються прояви цієї недуги. «Незаможні й «пригноблені» всього світу прокидаються до самосвідомості й починають вимагати багатства й влади; імущі ж пропалюють життя в суєті, або гинуть від розчарування й нудьги, або скоюють відчайдушні злочини. Здається, світ розколовся навпіл: одні ведуть безглузде й безцільне життя, не усвідомлюючи цього, а інші цілком усвідомлено йдуть до безумства й самогубства» [60].

Причина зазначеного недугу вбачається дослідником у привабливості ідеології абсурдизму культурі власного Я. Серафім (Ю. Роуз) полемізує з А. Камю, коли іноді той змальовує людину невинною жертвою, покладаючи відповідальність за абсурд на світ. Адже абсурд слід розуміти не як зовнішнє, а як внутрішнє явище в самій людині.

Фашизм і комунізм – лише крайні форми однієї й тієї ж ідеології, яку нині сповідує весь світ, окрім, звичайно, тих, хто відкрито й беззастережно приймає Христа і Його правду.

Загальна ж ідея щодо подолання абсурду вбачається Ю. Роузом у поверненні людини до християнської віри, тобто в кардинальній перебудові світогляду й системи цінностей.

Близький до Ю. Роуза у своєму радикалізмі щодо неприйняття абсурду О. Бур'як [17], розцінюючи абсурдизм як хворобу.

Здорове – не обов'язково раціональне: здоровим може бути й інтуїтивне. Абсурдне протилежно не раціональному, а *здоровому*, доцільному, ефективному.

Чим складніше людський світ, тим абсурдніше уявлення про нього у більшості людей. Абсурдність нарастає. Відбувається ніби падіння в абсурд. У кінці – катастрофа. Після катастрофи майже все накопичене відкидається, і новий світ будується на напівпорожньому місці. Яскраві приклади такого переходу – падіння Римської імперії, падіння Російської імперії Романових [17].

Кожна епоха абсурдна по-своєму. Західне суспільство ХХІ століття навряд чи набагато абсурдніше, ніж зрілі суспільства, що передували йому. Новизна ситуації з абсурдом в ХХІ столітті полягає в тому, що в основному вичерпані ресурси, що дозволяли жити абсурдно. Людство або подолає свою абсурдність, або загине (в кращому разі всього лише значно деградує).

Іншими словами, *абсурдизм тлумачиться як глобальна загроза*. Слід особливо наголосити, що О. Бур'яком мається на увазі саме абсурдизм, а не абсурд. Про це мова піде далі.

Можна з упевненістю констатувати, що останнім часом усе більшої актуальності набуває комплекс проблем, пов'язаних з оціночним – позитивним або негативним – значенням феномену абсурдного. Це обумовлено фактом соціально-культурної легітимації даного явища в сучасному суспільстві. У процесі дослідження пов'язаних з цим обставин сформувалися дві альтернативні точки зору, у контексті яких згаданий феномен набуває або головним чином негативної, або неоднозначної чи переважно позитивної оцінки. Проведений розгляд свідчить, що «було б помилкою кваліфікувати одну з них як істинну, а іншу – як хибну. Стосовно останньої обставини, то «прихильникам» абсурду можна було б поставити в

докір неувагу до дійсно серйозних ризиків, що викликані абсурдизацією різних сфер життєдіяльності, а «критикам» – нерозуміння позитивних моментів цього феномену. Протилежність точок зору й оцінок зумовлена, як на нас, неоднозначним, ціннісно амбівалентним характером абсурдного» [28, с. 191].

Подальше дослідження комплексу відповідних проблем доцільно зорієнтувати в напрямку більш чіткого формулювання оціночних критеріїв і конкретизації в залежності від сфер прояву абсурдного – мистецтва, економіки, управління, культури тощо.

Висновки до першого розділу

Проведений у розділі аналіз дозволяє констатувати, що ідентифікація абсурдного становить собою проблему. Це проблема в авторській інтерпретації набуває вигляду питання: «Як свідомість людини конституює певний феномен в якості абсурдного в його екзистенціально-антропологічному вимірі?». Можна вважати доведеним, що лінгвістичний та логіко-семантичний підходи з відповідними визначеннями абсурдного є непридатними для вирішення цього завдання. Указівки на те, що певний вислів не має сенсу або на якоесь твердження, яке містить у собі приховану суперечність, не спрацьовують, оскільки вони не торкаються екзистенціального світу людини.

Автором запропонований перелік конститuant, що спонукають свідомість визначати певний феномен як абсурдний. По-перше, абсурд має бути реальним, а не тим, що оцінюють виключно як плід гри розуму.

По-друге, абсурдним вважається не випадок, коли немає ніякого сенсу, а випадок відсутності сенсу, коли останній мав би бути. По-третє, абсурдне існує лише в контексті певних нормативних очікувань (експектації) з боку якогось Іншого – суспільства, особи, Бога, світу, тощо. Нормативні

очікування можуть стосуватися найрізноманітніших речей – справедливої реакції на вчинок, демонстрації саме тих ознак, що відповідають статусу тощо. Якщо ж очікування не виправдовуються, то виникає ефект абсурдного. По-четверте, абсурд обов'язково має супроводжуватися у сприймаючого суб'єкта відчуттям психологічного, ментального дискомфорту. Тільки в такому разі він буде абсурдом в екзистенціальному розумінні. Це має важливі наслідки. Певні речі, які слід вважати абсурдними в логіко-семантичному аспекті, не будуть такими в екзистенціальному вимірі, якщо вони ніяким чином не зачіпає системи життєвих цінностей слухача. По-п'яте, у філософській проекції не можна вести мова про нервово-психічні відхилення людей, а виключно про об'єктивно безумний результат їхніх суб'єктивно розумних, раціональних дій. У цьому зв'язку абсурд постає, за влучним виразом одного філософа, як «безумство у формі розуму».

Важливим моментом у розв'язанні проблеми ідентифікації абсурдного є опрацювання відповідного термінологічного інструментарію. На підставі наведених у тексті розділу спостережень зафіксовано те, що, використовуючи такі вирази як «абсурд», «нонсенс», «нісенітниця», ми маємо справу зі здавалося б схожими, а фактично – із суттєво різними явищами. Різними з точки зору їхнього психологічного, екзистенціального значення для особистості. В одному випадку («нонсенс») це – щось ігрове, розважальне, жартівливе, вигадане, суто вербальне (не реальне), а в іншому – щось тривожне, загрозливе, неприйнятне, таке що не відповідає імперативним очікуванням, викликає когнітивний дисонанс (тут дисертант дотримується практики вживання виразів, що властива англійській традиції). З метою термінологічної диференціації зазначених подібних на перший погляд, але в екзистенціальному вимірі суттєво різних феноменів і доречно вживати відмінні вирази – *нонсенс* та *абсурд*. В річищі філософської екзистенціальної антропології предметом розгляду слід вважати той феномен, який позначається виразом *абсурд*.

Слід підкреслити справедливість точки зору тих фахівців, які констатують явище своєрідної легітимації абсурдного в сучасному культурному просторі (акції флешмоберів, субкультура фриків, формування інтернет-співтовариств абсурдистського спрямування). Систематизувавши причини згаданого явища необхідно зазначити, що воно не є випадковим, а пов'язано з реалізацією певних функцій у сфері суспільної й особистої життєдіяльності, серед яких слід зазначити такі: *креативна* функція, що реалізується в створенні нових культурних форм та явищ; *терапевтична, релаксаційна* функція, яка має на меті зняття психічного напруження, емоційну розрядку; функція *ствердження* и *самовираження* особистості, тобто намагання виділитися з навколишнього середовища, бути не таким як інші; *критична* функція, яка втілюється в прагненні кинути виклик усьому внормованому, традиційному; *гедоністична*, що зводиться до пошуку задоволення та інші.

Останнім часом усе більшої актуальності набуває комплекс проблем, пов'язаних з оціночним – позитивним або негативним – значенням феномену абсурдного. У процесі дослідження пов'язаних з цим обставин сформувалися дві альтернативні точки зору, у контексті яких згаданий феномен набуває або головним чином негативної, або неоднозначної чи переважно позитивної оцінки. Проведений розгляд свідчить, що було б помилкою кваліфікувати одну з них як істинну, а іншу – як хибну. Стосовно останньої обставини, то «прихильникам» абсурду можна було б указати на неувагу до дійсно серйозних ризиків, спричинених абсурдизацією різних сфер життєдіяльності, а «критикам» – на нерозуміння позитивних моментів цього феномену. Протилежність точок зору й оцінок зумовлена, як на нас, неоднозначним, ціннісно амбівалентним характером абсурдного.

РОЗДІЛ 2.

РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКА Й ХУДОЖНЬО-АНТРОПОЛОГІЧНА РЕЦЕПЦІЯ АБСУРДНОГО

2.1. Специфіка релігійно-філософського осягнення абсурдного

Дослідження абсурдного в царині релігії для нас є важливим перш за все тому, що в цій сфері зазначене явище знайшло глибоке освоєння саме в його екзистенціальному вимірі.

Самобутність сакральної форми абсурдного час від часу ставала предметом розгляду теологів, філософів, психологів, мистецтвознавців, письменників, драматургів. Простежувався і її вплив на інші сфери людського буття й духовної діяльності, зокрема філософську й літературну. У цьому зв'язку слід назвати праці В. Беньяміна, В. Бичкова, С. Великовського, К. Долгова, Ф. Дюрренматта, В. Захарова, А. Камю, Л. Карасьова, С. К'єркегора, О. Лавренцової, Д. Майбороди, Ю. Манна, М. Мухелішвілі, О. Огурцова, Б. Ранга, М. Рикліна, М. Трубнікова, В. Франкла, В. Хааса, Г.-Й. Шепса, Л. Шестова, Ю. Шрейдера, та інших.

У той самий час можна стверджувати, що досвід релігійного осмислення абсурдного ще залишається належним чином не оціненим. Особливо це справедливо, якщо приймати до уваги соціально-духовний контекст сучасної епохи. Недостатньо дослідженими є й практичні соціально-культурні форми, що мають у своїй основі матриці поведінки, пов'язані з релігійною абсурдністю (скажімо, юродство).

Окремий комплекс питань стосується проблеми коректності й продуктивності теологічних інтерпретацій корпусу художніх творів, які прийнято зараховувати до сфери літератури абсурду. Зважаючи на наявність зазначених недостатньо досліджених моментів і некоректних трактовок, слід

зосередитися на з'ясуванні окремих аспектів специфіки релігійної, зокрема, християнської рецепції абсурду

Намагаючись прослідкувати коріння абсурдного в європейській культурі, дослідники вказують на появу християнства й абсурду як одного з його основоположних принципів. Напруження в європейській свідомості було пов'язано з тією логікою, яку репрезентувало це релігійне вчення. Для античної людини світ був упорядкованим і цілісним, таким, де нонсенс й абсурд являли собою помилки й аномалії, що підлягали з'ясуванню й усуненню. Новий час характеризується дуже часто як наступник Античності в термінах логічності, розумності, порядку, раціональності.

Точка зору щодо тотальної розумності, раціональності Античності поділяється не всіма дослідниками й піддається критиці.

Так, Е. Доддс у книзі «Греки й ірраціональне» [48] вказує на кілька сфер виявлення ірраціонального в житті стародавніх греків. Це й поведінка в побуті, і релігійні ритуали, і художня творчість.

Е. Доддс аналізує поведінку героїв «Іліади» і «Одіссеї» Гомера. Зокрема, поведінку Агамемнона, коли той викрадає наложницю Ахілла й пояснення Агамемноном своєї поведінки. Це пояснення можна звести до зовнішнього втручання – позбавив його розуму Зевс [48, с.13] Інший досвід зовнішнього впливу на психічний стан людини також зустрічається в текстах Гомера, коли на героя впливає енергія богів. В «Іліаді» типовим прикладом цього є енергія, яку передає Афіна своєму протеже Діомеду під час битви. Е. Доддс називає цю енергію – *menos* – надприродним досвідом. Люди, які отримали божественну енергію поводять себе незвично, здатні на великі подвиги. Учений говорить, що поеми «Іліада» та «Одіссея» вважаються дослідниками «нерелігійними», але читач постійно стикається з віруваннями героїв, з почуттями їхньої постійної, буденної залежності від надприродного.

Е. Доддс робить висновок, що «іраціональні імпульси й відповідні їм вчинки відокремлюються від людської особистості та описуються як дещо, що має джерело поза особистістю людини. Ці вірування в божественне (зовнішнє) утручання в поведінку людей пов'язане, на думку Е. Доддса, з культурою сорому, з необхідністю рахуватися із суспільною думкою.

У післягомерівські часи, коли змінюється соціально-історична ситуація в Греції, перш за все, це дорійське вторгнення, економічна криза 7 ст. до н.е., криваві соціально-політичні конфлікти 6 ст. до н.е., культура сорому замінюється на культуру вини. Іраціональне вже виступає як Найвища сила, перед якою людина повністю безпомічна й залежна від неї. Надприродне отримує моральне забарвлення й пов'язується зі справедливістю. Головною функцією надприродного є покарання. Страх і тривожність збільшуються. Боги карають не тільки за гріхи, але за успіх у справах земних. Боги заздрають. Тогочасна релігія стає релігією страху. Перш за все – це страх перед нечистотою. Страх забруднитися. Нечистота виступає чимось зовнішнім стосовно людини. Це може бути спілкування з гріховним по-незнанням, або успадкування скверни від вчинку далекого предка. Тому магічний ритуал очищення нечистоти набуває в ті часи великого значення. Крім того, соціально-економічні зрушення в суспільстві приводять до проявів індивідуалізму в тогочасному суспільстві, де сімейна солідарність, влада батька була ще абсолютною. Влада батька ототожнювалась з владою бога Зевса. Але свідомством того, що патріархальна сім'я руйнувалась, безмежна влада батька ставилась під сумнів, є той особливий жах, з яким греки ставились до злочинців проти батька й ті особливі релігійні санкції, які застосовувались до порушників. Про зрушення в суспільстві говорить і те, що в діалозі «Закони» Платон пропонує допускати до людей тільки тих муз, які покращують людей, у праці «Держава» Платон заявляє, що міф про Кроноса й Урана треба оповідати особливим людям і в час соціальних містерій, у той самий час приховувати зміст цих міфів від юнаків.

Неусвідомлюваний конфлікт батьків і дітей, негідні мрії викликають у людей почуття провини, яке набувало релігійної форми.

Таким чином, у зв'язку зі змінами в суспільстві вияви й форми ірраціонального змінюються. У нових суспільних умовах людина по-іншому вибудовує зв'язок зі світом, тому ірраціональне кожного разу набуває іншого культурного сенсу. Якщо в Гомерівських міфах незрозуміла, позбавлена сенсу поведінка героїв розглядається як кара богів, у більш пізні часи з ускладненням соціального життя, незахищеністю людини, люди намагалися убезпечити себе від кари богів за допомогою різноманітних ритуалів очищення й ритуальні дії були необхідною й буденною часткою їхнього життя. Таким чином, хоча ірраціональне, незбагненне й мало негативну оцінку, але можна зробити висновок, що ірраціональне було способом життя греків. Пізніше, у класичну епоху, ірраціональне втрачає свій однозначно негативний сенс (оцінку). Платон устами Сократа в «Федрі» говорить «найбільші блага для нас, виникають від несамовитості». «Ті зі стародавніх, хто встановлював значення слів, не вважали несамовитість безчинством або ганьбою».

Платон встановлює чотири типи божественної несамовитості: пророчу, ритуальну, творчу, еротичну [48, с.100]. Крім того, Платон намагається провести границю між звичайним божевіллям (чого ще не було раніше, всі види психічних розладів мали для греків надприродне походження) і божественною несамовитістю [48, с. 101], розрізняє сакральні й соціальні типи ірраціонального.

Щодо пророчої несамовитості (шаленства), то покровителем цього виду одержимості вважається Аполлон. Платон наводить три приклади пророчої одержимості, два з яких пов'язані з Аполлоном. Він розрізняє пророчу одержимість, яка направлена на знання майбутнього або прихованого теперішнього (сьогочасного) і пов'язана з індивідуальним даром вибраних.

І Діонісійський досвід, який пов'язаний з колективними ритуальними діями, які супроводжуються танцями й споживанням вина. Цей ритуал використовувався як засіб психічного лікування, його соціальна функція була в основному катарсичною, він очищував людину від згубних ірраціональних руйнівних імпульсів.

Третій тип божественної несамовитості Платон визначав як «одержимість музами» і вважав його результатом впливу на людину кращих поетичних вірців. Таким чином, творчість вважається чимось надрозумним, як ненормальний стан психіки (змінена свідомість), як одкровення.

Щодо четвертого типу ірраціонального, то його Платон у «Федрі» називає «найкращим». Це одержимість Еросом, Платон вважає, що цей вид досвіду об'єднує в людині божественне й тваринне [48, с. 117-127].

Можна побачити, що аналізуючи твори Платона, Доддс приходять до висновку, що Платон бачив і розумів важливість ірраціональних та афективних елементів у житті тогочасного суспільства. В «Державі» душа трактується як те, що складається з кількох частин. Афекти розглядаються не як зовнішні (як кара, заздрість богів і т.д.), а як необхідна частина життя душі.

Таким чином, оцінка античного світу в категоріях упорядкованості, логічності, зрозумілості, раціональності буде не зовсім вірною. Проте, вона досить поширена. Наприклад, Д. Майборода в статті «Діалогіка абсурду» пише: «Для античної людини увесь світ був впорядкований і єдиний, що не означає рівнозначності його елементів. Ідея ієрархії світу обумовлювалась уявленням, що деякі істоти більш дочасні до універсального порядку (законів), інші менше (красиві речі – більш ніж потворні; люди більш, ніж речі; боги більш, ніж люди). Хаос, безлад, які все ж іноді мають місце (наприклад, внаслідок нерозумного потягу до насолод, слави, багатства, успіху й т. ін.), повинен переборюватися впорядковувальною діяльністю людини (як того, хто організує порядок у відповідності с умоглядним його

осягненням, повертає речам їхню сутність). У світі універсального порядку нонсенс та абсурд представляють собою помилки, і їхнє виявлення та усунення є сенсом життя людини» [113, с. 352].

М. Каган в «Лекціях з історії естетики», говорячи про життя суспільства стародавніх греків, характеризує як благо наростання раціональної впорядкованості світу, яка досягає своєї вершини в класичний період: «Поступово, з відокремленням «демона» (сутності) від безпосереднього й конкретного існування речі йде збільшення впорядкованості уявлень людини про дійсність». І далі: «Зростання впливу людини на соціальне й природне середовище отримало відображення в уявленнях людини про розумну, раціональну впорядкованість світу». [104, с.28].

В інтерпретації ж ранніх отців Церкви сфера божественного поставала як щось принципово непідвладне людській логіці. Абсурд же відігравав роль відповідного маркеру цієї надприродної логіки, яка є незбагненною для людського розуму. Віра – саме той механізм, що дає людській істоті можливість якимось чином долучитися й примиритися з неприйнятими, лякаючими й часом руйнівними для неї феноменами. Тертуліан був схильний до того, щоб вимірювати силу віри саме її несумірністю з принципами розуму: «Син божій був розіп'ятий; нам не соромно, тому що слід було б соромитися. І вмер син божій; це цілком достовірно, бо абсурдно. І після поховання він воскрес; це безсумнівно, бо неможливо» (De carne Christi, V).

Ф. Франкл, фундатор логотерапії (напряму, що аналізує проблему втрати людиною сенсу життя), таким чином інтерпретує феномен релігійного. Головною рушійною силою людського життя є не насолода чи влада, а прагнення до сенсу буття. Водночас має місце не тільки прагнення здобути сенс, а й прагнення знайти граничний сенс, «надсенс». Йдеться про смисл того цілого, у рамках якого набуває змісту людське існування, тобто про сенс Всесвіту, сенс історії, сенс буття. І цей сенс є *трансцендентним*

щодо людського існування. Стан людини, згідно з ілюстраціями В. Франкла, багато в чому нагадує стан тварини, яка не в змозі збагнути події у світі людини. Не може мавпа зрозуміти дії експериментатора, який робить їй болісну ін'єкцію з метою отримати сироватку. Міркування людини залишаються для неї незбагненими як і причина її страждань. «Чи не слід нам припустити, зауважує вчений, – що в більш високому вимірі існує ще один незбагнений для людини світ, в якому тільки й набувають сенсу – надсенсу – її страждання?» [174, с. 335]. (Не слід, звісно, вбачати в наведених міркуваннях щось на кшталт теологічного аргументу з метою довести існування надприродного світу. Мова не про це). Релігійна віра і є врешті-решт утіленням прагнення до надсенсу, сподіванням на нього. Ніякої відповіді на питання щодо надсенсу дати неможливо. Людині доводиться змиритися з неможливістю досягнути його.

У такому разі перед нею постає складне двоєдине завдання. З одного боку, треба виразити граничний сенс саме як надсенс. Сама лише згадка про нього була б явно недостатньою: *потрібно якимось його відтворити*. Продемонструвати, що в якомусь місці людський розум натикається на межу своїх можливостей. Яким же чином можна говорити про *невимовне*, репрезентувати *неуявне*? З іншого боку, необхідно знайти спосіб екзистенціальної асиміляції, освоєння *несумірних щодо людського єства сутностей*.

«Розв'язання першої проблеми полягає у відображенні вищого сенсу («невимовного») через протилежність, через алогічність, нісенітницю, парадокс. Зараз важко щось з упевненістю твердити стосовно того, наскільки використання алогічного й парадоксального було свідомим прийомом у ранніх отців Церкви та укладачів Біблії. Що ж до другого завдання, то засобом його розв'язання постає віра. Віра не гносеологічна (тобто прийняття за істину того, що не має достатніх аргументів на свою користь), а віра екзистенціальна. Вірувати означає робити прийнятним те, що принципово не

може бути прийнятним, освоювати таке, що є чужим, що відторгає» [27, с.175].

Вважається, що починаючи з часів схоластики, поняття абсурдного поступово втрачає свої права у світосприйнятті європейської людини. У новоєвропейській культурі з її загостреним протиставленням тріади «Істини, Добра, Краси» тріаді «Абсурду, Зла, Потворного» остання витісняється на периферію історичного світовідчуття.

У XIX – на початку XX ст. С. К’еркегор, а пізніше Л. Шестов знову повертаються до осмислення проблематики абсурдного. Мислителі піддають докладному розгляду біблійні постаті Йова та Авраама. Йдеться про невідворотність прийняття абсурдного і, як наслідок, необхідність віри

Біблійні оповіді піддаються й суттєво іншій інтерпретації. Таку можна знайти в працях Ю. Шрейдера й М. Мусхелішвілі [123; 124]. У нашому дослідженні ми використовуємо результати їхніх робіт. Указані автори аналізують так звану «Йов-ситуацію», тобто пропонують певну реконструкцію біблійної історії про страждання Йова. Особливість інтерпретації полягає в тому, що страждання Йова розуміються не як випробовування на міцність віри біблійного героя, а як випробовування його людського ества абсурдом. Абсурд ситуації Йова зводиться до того, що він піддається покаранню, не будучи винним.

Це руйнує уявлення Йова та його друзів про те, що Бог є гарант справедливості в підвладному йому світі – добро закономірно винагороджується, зло карається – саме такого роду справедливість приймається ними як критерій сенсу подій, що відбуваються у світі. Вона спочатку представляється безперечною й самому Йову, і його друзям. Для них справедлива подяка за гріхи й заслуги є знак того, що існування Бога як сутності, що перебуває поза світом, робить цей світ осмисленим. Така знакова функція справедливої подяки за добро й зло. У цьому уявленні можна знайти явний відгомін архаїчного магізму, заснованого на вірі в те, що

світ сакрального влаштований на принципі детермінізму: певні дії людини викликають строго певні реакції божества. У давньобіблійному монотеїзмі буквально уявлення про те, що Бог підкоряється магічному ритуалу – тобто фактично управляється людиною, вже подолано. Бог поза світом, їм не можна управляти за допомогою магічних дій. Навпаки, людина, як творіння Бога, зобов'язана підкорятися Його Заповіту. Це не означає, що Бог управляє людиною як маріонеткою — Бог не може змусити людину виконувати встановлений Богом закон. Але й людина не управляє Богом, вимушуючи Його шляхом виконання закону забезпечувати виконуючому очікувану нагороду.

Книга Йова вчить, що навіть готовність служити Богові прагненням до праведного життя може виявитися не такою далекою від язичницьких спроб змусити в Бога благодіяння. Можна, звичайно, визнати, що служіння Богові шляхом досягнення праведності є глибший ступінь релігійності, ніж спроба маніпулювати Богом шляхом жертвопринесень і магічних ритуалів. Але книга Йова свідчить, що й ця глибша релігійність — ще не те, що хоче від людини Бог. Праведність Йова є передумова всієї ситуації, в яку він потрапляє [123]. Спочатку Йов є наче підтвердження принципу Божественної справедливості — він багатий і безнапасний. З силогізму «праведний, отже, винагороджений» починається книга Йова. І тут принципово важливе заперечення Сатани Богові, вихваляючому Йова: «хіба дарма богобоязливий Йов?» (Йов 1,9). Сатана, заперечуючи Богові з приводу щирості помислів Йова, висуває протилежну версію, глузливо відповівши, що легко бути праведним, коли ти багатий і щасливий. З цього й починаються випробовування Йова. Він утрачає майно, потім дітей, і, нарешті вражений лютою проказою так, що сидить на попелищі й черепком зіскрібає гній.

Сатана як справжній «адвокат диявола» вивертає наведений вище силогізм навиворіт «винагороджений, тому й праведний». Це виявляється невірним щодо Йова, але само по собі таке вивертання принципу, по якому

людина може, нібито маніпулювати Богом шляхом слідування Його заповідям, наочно демонструє небезпеки початкового силогізму, що затверджує неминучість винагороди хороших учинків і добромисності як принцип всесвіту. Парадокс полягає в тому, що людина, що живе за такою максимою, праведником не є. Суть у тому, що очікування неминучої нагороди за праведність рівнозначно взяттю на себе прерогативи Божого суду: людина заздалегідь вважає себе такою, що знає як учинити, щоб добитися від Бога бажаної винагороди, замість того, щоб з трепетом чекати, яку долю призначить їй Бог. Це тим більше так, коли людина сподівається на винагороду в поцейбічному житті, вважаючи сенс свого життя в ньому самому.

Йов і його друзі релігійно мають рацію, розуміючи, що його добробут (багатство, щасливі нащадки), що виходить від Бога – є знаком Його благовоління. Йов у своїй слухняності Богові заходить достатньо далеко, коли благословляє Бога після втрати майна й дітей, і навіть після того, як Сатана уразив його «проказою лютою». Отже, Йов не приймає «магічних» силогізмів Сатани. Йов страждає не стільки від виразок, скільки від покинутості Богом, від того, що у своїх нещастях він не чує голосу Бога, не виявляє Його присутності, не розуміє Його намірів.

У цьому полягає абсурдність того, що відбувається для самого Йова. Ця ситуація абсурдна й для його друзів, що знали про праведність Йова. Але, на відміну від Йова, друзі, що відвідали його, цілком приймають магічну установку «праведність вабить нагороду», причому в цьому, земному житті. Оскільки висновок цього силогізму помилковий, то за невблаганними законами логіки посилка його також помилкова. Отже, вважають друзі, Йов зробив якийсь гріх, який не хоче усвідомити. У цьому вони марно намагаються переконати й самого Йова. Ця суперечка екзистенціально значуща для обох сторін, бо прийняти протилежну думку для кожної сторони означає визнати абсурдність світу, неможливість зрозуміти суще. Правомірно

припустити, що друзі такі наполегливі у своїй аргументації не тому, що вони жадають підтримати Йова, – хоча таким мотивуванням вони можуть виправдовувати свою жорстокість у цій суперечці.

Пояснити наполегливу безсердечність Еліфаза та інших друзів, що прийшли на згарище Йова, здавалося б, для того, щоб поспівчувати його стражданням – утішити його, можна лише одним. Суть позиції Еліфаза полягає в затвердженні непорушності магічного силогізму. Апофеоз його першої промови поміщений у вірші: «Пригадай же, чи гинув хто безневинний, і де праведні бували викорені?» (Йов 4,7). Сумнів у цьому підірвав би основну смислоутворюючу опору Еліфаза — упевненість у тому, що Божественна справедливість повністю виявляється в поцейбічній реальності, є законом цієї реальності, тобто законом у пантеїстичному розумінні.

Іншими словами, пафос друзів Йова, для виразу якого їм знадобилося 13 розділів присвяченої йому книги, ґрунтується на затвердженні пантеїстичного світосприймання: Йов не повинен нарікати на те, що трапилося з ним, бо це було неминуче, бо він винен, але не хоче цього визнати. На думку друзів, сенс світу ґрунтується на законах, що є невід'ємною частиною цього світу, а спроби Йова це заперечувати, наполягаючи на своїй невинності, роблять світ абсурдним. От чому друзі Йова озброїлися так проти нього.

Але Йов у своєму екзистенціальному досвіді виявляє помилковість магічного силогізму та його сатанинських трансформацій. Як і його друзі, він усіма силами душі чинить опір абсурдності ситуації, в яку він виявився зануреним. Він не приймає її осмислення через відновлення в правах відкиданого силогізму — принципу поцейбічної справедливості, наполягаючи на своїй невинності. Абсурд для Йова полягає не в порушенні вбогого силогізму, але в мовчанні Бога. Йов волає до Бога, щоб переконатися в його присутності, яка він до того відчував у благоволінні Бога. Для Йова

пошук сенсу (розуміння суцього) полягає не в тому, щоб відстояти дійсність простенького силогізму, але в тому, щоб відчутти присутність Бога. Останньою в суперечці слідує промова Еліуя, який оспорує й Йова, і його друзів, але з іншої позиції. Він говорить про незбагненну справедливість Бога — «Бог великий, і ми не можемо пізнати Його» (Йов 36, 26). Але цікаво, що Йову не дається можливості відповісти Еліую, бо після закінчення його, наче сам «Господь відповідав Йову з бурі» (Йов, 38, 1). Деякі коментатори вважають весь текст, пов'язаний з Еліуєм, про присутність якого раніше не згадувалося, пізнішою вставкою.

Про те, що Йову потрібні від Бога не визнання невинності, але лише прояв Його присутності, свідчить упокорювання Йова, що покався, перед лицем Бога (Йов 39, 33-35). Пережиті їм страждання сповнені сенсу, бо в них знехтуваний язичницький принцип магічної маніпуляції Богом заради отримання земних благ.

У наведених міркуваннях з приводу суті біблійної історії міститься принципово відмінне від Тертуліано-к'єркегорівсько-шестовського розуміння як ролі християнської віри, так і фундаментального покликання людини. Одним з головних екзистенціальних орієнтирів існування останньої є пошук сенсу у світі, в якому вона живе, подолання абсурдних ситуацій, які з нею трапляються. Біблійний герой не мириться з навколишнім безглуздям, намагаючись будь-що («Просіть – і буде вам дано, шукайте – і знайдете, стукайте – і відчинять вам». – Мт. 7,7) знайти сенс. Йов витримує випробування абсурдом.

Окремим аспектом освоєння абсурдного в царині релігійного є його втілення в особливі поведінкові форми. Йдеться, зокрема, про таке самобутнє явище православного християнства як юродство. Останнє є, так би мовити, парадоксальністю християнства, що втілена в її практичних, життєвих формах. У працях фахівців зазначене явище знайшло різнобічне висвітлення – і як явище середньовічної культури, і як реалізація ігрового начала, і як

особлива форма антиповедінки. Тип індивідів, що втілювали такий спосіб життя, іноді позначається фахівцями терміном «абсурдні люди». Звичайно ж, було б помилковим прямолінійно тлумачити юродство як бунтарство, хуліганство чи епатаж. Для опису даного феномену скористаємося характеристиками, які містяться в працях С. Іванова й С. Юркова.

«Юродом, – пише С. Іванов, – іменується людина, яка публічно симулює божевілля, прикидається дурнем або шокує тих, що оточують нарочитою розгнuzданістю. Проте різного роду екстравагантність може бути названа юродством лише в тому випадку, якщо її свідки вбачають за нею не просто душевне здоров'я або строгу моральність, а ще й іншу реальність. У контексті православної культури ця реальність – божественна» [58]

У літературі з приводу появи юродства висловлюється думка, що зараховує його до біблійних часів [54] Зазначається, що біблейські пророки й були, по суті, першими юродами старовини. Так, Ісая, передбачаючи полонення єгиптян, три літа ходив голий і босий (Іс. 20:2), Єремія якийсь час носив на шиї ярмо й відправив його через послів, що приходили до Седекії, до сусідніх царів (Єр. 27 і 28). Єзекїль лежав сто п'ятдесят днів на лівому боці й сорок днів на правому, мечем поголив голову й бороду, одну частину волосся спалив серед міста, іншу порубав мечем, а третю розвіяв за вітром (Єзек. 4:4 – 6, 12; 5:1 – 3)

Якщо не брати до уваги біблійних персонажів, то слід підкреслити, що історичним корінням даний феномен йде достатньо глибоко; його безпосереднє джерело – юродство візантійське (яке налічує всього шість імен юродів), прототипом якого, у свою чергу, можна вважати грецький кінізм. Духовним же його джерелом є широко відомі на російському ґрунті «Патерики» Скитський і Алфавітний, «Луг Духовний», «Лавсаїк» і «Лествиця», що були в обігу в православних монастирях ще до XV сторіччя. Релігійну санкцію юродства його апологети вбачали також у деяких положеннях Нового Заповіту (головним чином, в апостольських посланнях).

Перші випадки юродства відмічені на Русі дуже рано (Ісакій Печерський, дата смерті – 1090 р.), проте час широкого розповсюдження й затвердження цього виду подвижництва припадає на XIV – першу половину XV сторіч, а пік підйому – на XVI століття. З відомих 247 імен юродів російською церквою канонізовано 36 (у Європі за період з VII по XVI століття канонізовано лише четверо), що свідчить про надзвичайну їхню популярність у народному й церковному середовищі.

Вихід юрода за рамки світу має на увазі утвердження ним нового, сакрального світопростору, в якому він себе й розташовує, і який він будує за правом наявності свого індивідуального зв'язку з вищим світом. Релігійна екзальтованість вилучає його зі становища буденного соціального оточення й ставить в опозицію повсякденному світу умовностей. У цьому «поцейбічному» світі місця для юродства немає. Усією своєю поведінкою подвижник демонструє приналежність іншій сфері буття, він – «не від світу сього». Він є маргінальним у світі, що підтверджується й вибором місця звичайного перебування – церковна паперть, «нульова» смуга, межа між мирським і церковним. Щодо наявного світу культури поведінка юродства виглядає «перевернутою» і блюзнірською, але, по суті, вона такою не є. Навпаки, з погляду юродства, сам світ уявляється таким, що відійшов від початкових православних установок і цінностей, і в цьому сенсі є «перевернутим», аномальним. Викриття неправди, самовдоволення світу є основною метою подвижника (утім, співвідношення пріоритетів «активної» і «пасивної» сторін служіння мало свою еволюцію, «активна» сторона висувалася на перший план лише в міру зміцнення інституту юродства). Не просто незгода зі світом (у цьому випадку виявилася б достатньою проповідницька діяльність, яка, втім, не набула поширення на Русі через побоювання ересі), а підкреслено «перевернута» у ставленні до нього

поведінка, з тим, щоб дати зрозуміти – не юродство порушує норму, а сам світ ненормальний до протилежності божественній істині.

Саме зона крайнощів, екстремалізм є точкою докладання активності подвижника; компроміси, етичне примирення йому незнайомі. Його поведінка тримається на крайнощах і парадоксі, викритті всього, що традиційно вважається недоторканим і навіть священним, – це не тільки руйнування знакової системи, але обернення її у власний антипод (Василь Блаженний кидає камені в будинки добродійних людей і цілує стіни будинків, де творяться «кощуни», розбиває чудотворний образ Божої Матері, на дощці якого, під святим зображенням ховалося зображення біса). Якщо для антисвіту сміхової культури була характерне усвідомлення своєї недостовірності, умовності у відношенні до світу нормативного, що й давало можливість для самоосміювання, то юрод діє «серйозно», звинувачуючи сам «нормальний» світ, який виступає для нього хаосом перевернутих зв'язків і співвідношень як реальність, а не штучне ігрове відтворення. Фігура юродивого не комічна, а трагічна, бо під загрозу потрапляє реальний сенс, а не той, що конституюється як умовність, як об'єкт сміхової гри. Тому й «театр» юрода розігрується в самому житті, функція виконавця ролі й сама роль зливаються [191]. Ця «перевернута» поведінка й серйозність, на наш погляд, і надають юродству сутнісних рис абсурдної моделі існування.

Маска безумства необхідна подвижникові і як спосіб неординарного включення в соціальне середовище (можна вказати «пасивну» його сторону – упокорювання власної пихатості), що дозволяє балансувати між порядком і хаосом, діяти парадоксально. Як ревнитель чистоти православної віри, він – утілення святості, як джерело зла й спокушання – гріховний більше за будь-кого іншого. Головне ж – божевілля дає право на безкарне руйнування. Божевілля дозволяє робити те, що не наслідуються робити інші. Юрод не просто влаштовує видовище, «театр», не просто «грає», а грає із забороненим, зі страхом, цим він і цікавий натовпу.

Саме страх додавав сенсу розгулу на релігійних святах. Присутність страху, що есплікується поведінкою юродивого, витісняє комізм і надає його образу жахливості. Він приголомшує, шокує, лякає, прагне «збудити» байдужих видовищем дивним і чудернацьким. Зрозуміло, у рамках цього видовища може знаходитися місце й сміху, юродство провокує до нього, оскільки сміх – гріховний. Але його мета – змусити ридати над смішним, розкрити трагічний сенс, який прикритий сміхом і зрозумілий тільки обраним. Це не баланс між трагізмом і комізмом – трагічна сторона, що містить у собі сенс, є безумовно домінуючою, заради неї й затівається «спектакль». Сміх у даному випадку потрібний для побудови антитетичного полюса, що означає всі дії як гру. Крім функцій маскування сенсу, створення елементарного видовища, гра підкреслює віддаленість подвижника від серйозності світу й вироблюваного ним дійства [191].

Маючи на увазі викладене вище, можна сформулювати декілька узагальнюючих положень

У царині релігії (вище мова йшла головним чином про християнство) абсурдне знайшло своє глибоке й різнобічне освоєння не в лінгвістичному чи логіко-семантичному аспекті, а саме в екзистенціальному вимірі. Воно репрезентоване і як важливіша складова віровчення, і як принцип специфічних форм повсякденної поведінки.

З усією гостротою було сформульовано питання про *над-сенс* як ключовий структурний елемент життєвого світу людини, що виявилось сполучною ланкою між релігійною свідомістю, з одного боку, та уявленнями й методами логотерапії – з іншого.

Абсурдне постало як специфічна форма освоєння сфери божественного, що принципово непідвладне людському розумінню, людській логіці, як спосіб екзистенціальної асиміляції, освоєння *несумірних щодо людського єства сутностей*.

Біблійні розповіді про Авраама та Йова з достатньою впевненістю можуть бути розцінені як еталонні приклади існування людини в абсурдній ситуації.

На підставі зіставлення альтернативних точок зору філософів можна твердити, що в християнстві містяться неоднозначні інтенції щодо ставлення людини до абсурдного. З одного боку, про йдеться про невідворотність його прийняття і, як наслідок, необхідність віри (С. К'єркегор, Л. Шестов), з іншого – настанова на його подолання (М. Мусхелішвілі, Ю. Шрейдер та ін.) як суворого випробування, яке спіткало людину.

Крім того, у християнстві сформувалися специфічні форми абсурдної поведінки – антиповедінки (зокрема, юродство), які сьогодні викликають неабиякий інтерес культурологів, психологів та інших фахівців.

Насамкінець слід зазначити потужний вплив релігії на перебіг сучасного дискурсу стосовно новітніх трендів сучасного світу – ювенальної юстиції, трансгуманізму, гендерної політики, мультикультуралізму. Цей дискурс часто ведеться в контексті абсурдистських уявлень та оцінок. І часто саме релігійні діячі уособлюють у цих гострих дискусіях виваженість, здоровий глузд, відповідальність за збереження цивілізаційних надбань. Про це частково йтиметься в третьому розділі даної роботи.

2.2. Мистецькі репрезентації абсурдного (до питання про художньо-філософські антропології письменників)

Предметом розгляду в даному розділі є репрезентації абсурдного в його художньо-естетичних формах. Досліджується як джерела його появи в певній галузі, так і характер утілення.

Звернення до творчості та постатей митців, яких можна віднести до абсурдистського напрямку, є для нашого філософсько-антропологічного дослідження принципово важливим з огляду на певні обставини.

Перш за все слід підкреслити, що видатні представники, зокрема, абсурдистської літератури є яскравими та самобутніми носіями екзистенціальної свідомості, абсурдного світовідчуття як визначальної риси такого типу свідомості.

Зазначена свідомість є за своєю природою філософсько-художньою. А з цією обставиною нерозривно пов'язаний специфічний спосіб мислення її носіїв. А. Камю розглядав спосіб здійснення авторської філософії в художніх образах як метод найбільш адекватного відображення дійсності. Він вказував, що метод усіх великих романістів, які, на його думку, обов'язково мали бути романістами-філософами (серед них Камю згадував Бальзака, Сада, Мелвілла, Стендаля, Достоєвського, Пруста, Мально, Кафку) полягає в тому, що «радіше писати образами, аніж розмірковуваннями, є показовим для певного спільного для них мислення в переконаності щодо марноти будь-якого пояснювального принципу й впливає з повчального оповіщення чуттєвої видимості» [64, с.79]

У зв'язку з цим при розгляді творчості тих митців, які були обрані нами як предмет аналізу, наше завдання полягає в з'ясуванні філософсько-художньої антропології (вона здебільшого має імпліцитний характер), що була основою їхньої літературної творчості.

Це теза має для нашого дослідження основоположне значення й пояснює ту обставину, чому в процесі розгляду питання про філософську рецепцію абсурдного дисертант звертається до літературної творчості. Іншими словами, йдеться про глибинний зв'язок філософського теоретизування, літературної творчості й феномену екзистенціального.

О. С. Філоненко з цього приводу писав: «Класична європейська традиція зберігала в собі розділення філософії й літератури. Філософія розумілася як понятійне мислення, для якого словесна оболонка була допоміжна й обумовлена прагненням до прозорості. Філософський твір не вимагав для свого розуміння спеціальної уваги до слова й цілком допускав

переказ, що не тільки не виключав, але й підтверджував раціональність і логічність висловлюваного. Думка була справою філософа, слово – літератора. Звичайно, думка була виражена в слові, філософи іноді писали витончено, іноді погано, але це ніяк не позначалося на значущості їхніх творів. Та й літератори не раз приходили до розуміння свого покликання в душі відповіді Маларме на питання Дега про те, чому в нього не виходять вірші, хоча думки досить цікаві: «Вірші пишуться не думками, а словами». Акценти зрозумілі... Проте, поява некласичної філософії в ХІХ столітті супроводжувалося вельми не випадковими експериментами в літературі філософських творів» [170].

Зокрема, для С. К'єркегора, що стоїть у витоків екзистенціалізму форма метафізичного трактату виявилася недостатньою для критики Гегеля. Потрібно було занурювати читача в трагедійну безодню випробувань Аврама Богом на горі Морія, створювати в його душі той досвід, про який і роздумує екзистенціальна філософія. До його створення, у всій одиничності й унікальності, може бути причетна тільки література, і тут загальним і тотожним не обійдешся. У Ніцше це рух філософії до літератури утвердився як максима філософської самосвідомості [170].

Що стосується дослідження репрезентації абсурдного в мистецтві, то предметом уваги фахівців сьогодні є майже всі його різновиди. Перш за все це, звісно, театр («театр абсурду») і література («література абсурду»). Проте все наполегливіше здійснюються спроби зафіксувати й описати зазначене явище й у царині інших його видів – у музиці, живописі, архітектурі тощо.

Літературно-філософський дискурс щодо феномену абсурдного, початок якого припадає на 50-60 рр. минулого століття і який прийнято пов'язувати з іменами А. Камю, Ж.-П. Сартра, М. Еслліна та інших, у процесі свого розгортання був позначений кардинальними змінами. Відбулася, з одного боку, експансія інтелектуальної активності далеко за межі початкового предметного поля. З другого боку, безпрецедентно зросла

строкатість точок зору, оціночних критеріїв, інтерпретацій, методів опису, форм аргументації, що використовуються в процесі дискурсу. Подібне явище є неоднозначним: суттєве збагачення наших сьогоднішніх уявлень про абсурдне часом супроводжувалося помітним падінням обґрунтованості, дослідницької строгості й аргументаційної коректності. Так, поряд з безсумнівним віднесенням до абсурдистських праць оберіутів (Д. Хармса, О. Введенського, М. Заболоцького) проводилися беззастережні інтертекстуальні й типологічні паралелі між ними й творчістю О. Пушкіна (В. Шмід), Ф. Достоєвського (М. Йованович, С. Кесседі), А. Чехова (Т. Венцлова, І. Длугош), О. Блока (Д. Стелльман) [16, с.43]. І діапазон авторів абсурдистських творів починав охоплювати постаті від О. Пушкіна до сучасних В. Соловйова й В. Пелевіна.

Не торкаючись конкретних художніх засобів відтворення абсурдного в мистецтві, звернемо увагу на питання про джерела його появи в цій сфері. Огляд дослідницьких розвідок дозволяє сформулювати декілька припущень.

По-перше, у мистецтві знайшли відображення домінуючі настрої певної епохи, відповідні світоглядні й філософські настанови. У такому разі спеціалісти, як правило, ведуть мову про зв'язок так званої «філософії абсурду» з естетикою конкретних видів мистецтв. По-друге, у художніх творах репрезентовано унікальний, іноді трагічний, особистісний досвід їхніх авторів. Щоденники Ф. Кафки, Д. Хармса, самоспостереження Е. Йонеско, бібліографічні розвідки стосовно постаті М. Гоголя й т.п. дають вагомні аргументи на користь даної тези. По-третє, абсурдизм, зокрема в літературі, є наслідком розвитку іманентно властивих їй начал. Е. Ключев інтерпретує літературний дискурс у цілому як взаємодію безреферентних та референційованих висловлювань (тобто не співвіднесених з дійсністю або співвіднесених з нею умовно). Він доходить висновку, що такий дискурс є випадком комунікативної аномалії, тобто абсурдним дискурсом. Під таким кутом зору абсурдистська література, яка допускає безліч тлумачень, руйнує

часові й просторові зв'язки, постає як кульмінаційна точка літературного процесу взагалі [76]. По-четверте, вважається, що система абсурдистських прийомів репрезентує цілком свідомий (і навіть іноді заявлений) намір професійної мистецької спільноти окреслити й забезпечити свою творчу нішу. Це може бути обумовлено як мотивами художнього новаторства, намаганнями пошуку нетрадиційних шляхів, так і вельми корисливими міркуваннями здобуття популярності й професійного престижу за будь-яку ціну. В одному випадку засоби абсурдизації мають на меті розхитування усталених канонів розуму, логіки, порядку. Шляхом створення епатажних і шокових ситуацій досягається активізація креативного потенціалу людської свідомості, розширюються її межі. У другому випадку відбувається дещо інше. О. Бур'як інтерпретує це як спосіб творчого виживання. Якщо суспільство стабільне, а його мистецький прошарок є чисельним і талановитим, то невдовзі літературні теми, сюжети, прийоми виявляються вичерпаними. І вичерпаними авторами талановитими. Тим часом з'являються нові творчі особистості, які теж бажають видавати свою продукцію, знаходячи в цьому, крім іншого, засіб свого існування та кар'єрного злету. Інші види діяльності їх не приваблюють. Виникає потреба привернути до себе увагу, вдаючись до чогось незвичайного. Звідси – експерименти з художніми формами й злам моральних бар'єрів [17]. Абсурдизм і епатаж тут неодмінно стають у пригоді.

Переходячи до розгляду творчості конкретних представників абсурдистського напрямку в літературі, перш за все слід звернутися до праць такого загально визнаного класика абсурдистської літератури як Ф. Кафка, маючи на увазі його твори «Процес», «Замок», «У виправній колонії» та інші. Сьогодні існують кілька гідних уваги інтерпретацій й описів специфіки відтворення абсурдного у творах видатного письменника (Г. Гессе, А. Камю, М. Мамардашвілі, Ю. Шрейдер тощо). Проте перш ніж перейти до власне

екзистенціально-абсурдистського тлумачення, зауважимо, що поряд з ним досить поширеними є соціологічний та психоаналітичний підходи.

Звертаючись до специфіки останніх, зазначимо, що ідея соціологічної інтерпретації творчості письменника полягає в тому, щоб зрозуміти його твори як прямий або опосередкований символ соціальності. Деякі дослідники при цьому використовують поняття соціально-історичного контексту, інші – поняття хронотопу, що належить М. Бахтіну. У цьому зв'язку спокусливою видається теза, що основою прозрінь Ф. Кафки була ситуація розпаду Австро-Угорської імперії в результаті Першої світової війни. Проте, як слушно зауважує В. Кантор: «У творчості Ф.Кафки важко знайти мотив, який відсилав би нас до цього історичного процесу. Безумство розпаду Австро-Угорської імперії змалював зовсім інший художник» [65, с.68]. Звісно, йдеться про Ярослава Гашека та його відомий роман «Пригоди бравого солдата Швейка». Усі абсурдні й безглузді ситуації, в які потрапляє Йозеф Швейк, він проходить без будь-якої шкоди для себе, він з успіхом долає всі суди, комісії, процеси (персонажі кафкіанських творів знаходяться зовсім в іншій ситуації). Тому поширену характеристику роману Я. Гашека як «яскравої сатири на військову автократію Австро-Угорської імперії» [9, с.110] можна вважати недалекою від істини. У той самий час характеристика на кшталт щойно наведеної стосовно творів Ф. Кафки (перш за все – стосовно «Процесу», «У виправній колонії» тощо) викликала б небезпідставні сумніви. В. Кантор, прагнучи пов'язати твори письменника з епохою, намагається відійти від установлення прямолінійних залежностей, а звертається до більш глибоких цивілізаційних зрушень, що мали місце в зазначену епоху. Звісно, йдеться не про соціально-політичну та економічну кризу в європейських країнах на початку ХХ століття, а про суттєвий культурно-особистісний злам епохи. Змінився сам соціально-психологічний тип людини. Епоху символізує вже не трагічний герой, а непомітний, пересічний індивід, «людина без властивостей» (Р. Музіль), що у свою чергу

було ознакою занепаду бюргерської культури, що панувала протягом двох століть. Закінчувалася епоха індивідуалізму, гинули цінності незалежно-особистісної культури. Т. Манн описував саме цей кінець бюргерства [65, с.68]. Наслідком цього було виникнення так званих масових суспільств («Повстання мас» Х. Ортега-і-Гассет). Цей злам і породив феномен Ф. Кафки.

Одним з класичних і найбільш відомих варіантів психоаналітичної інтерпретації є фрагмент роботи Е. Фромма «Забута мова», присвячений роману письменника «Процес» [176]. За Е. Фроммом, для того, щоб зрозуміти даний твір, його слід читати так, нібито нам розповідають сон, в якому зовнішні події, що відбуваються в просторі й часі, відображають думки й почуття сплячої людини. Сон починається з того, що прокуриста Йозефа К. затримали. В останньому слові Е. Фромм убачає ключовий елемент. «Затримали» може позначати арешт, а може – затримку в особистісному розвитку людини. Подія має подвійний сенс, де останньому значенню віддається перевага. Дослідник на користь цього наводить певні уривки з тексту роману. Так, з бесіди із судовим «інспектором» прокурист дізнається, що він, незважаючи на затримання, може виконувати свої службові обов'язки й вести звичайний спосіб життя.

У такій дрібниці, як зауваженні письменника, що в день арешту куховарка не принесла Йозефу К. сніданок, вбачається глибинний сенс. Герой твору характеризується як людина з «настановою на отримання». Він є залежним від інших, які мають турбуватися про нього й захищати його. Він має бути приємним, щоб оточення – особливо жінки – не позбавило його свого піклування й давало все, що потрібно. Усі подальші події роману, за Е. Фроммом, свідчать про те, що у своєму скрутному становищі прокурист К. у пошуках допомоги покладається виключно на інших і є неспроможним сам собі зарадити.

Замальовки з буденного життя пана К. (пусте одноманітне буття – контора, пивниця, відвідини жінки) свідчать про глибинний внутрішній особистісний розлад, що відбувається з ним. Він неясно відчуває, що його життя проходить повз, і він швидко деградує. Фінал життєвого шляху кафкіанського персонажа є закономірним: замість того, щоб зарадити самому собі він шукав допомоги там, де її не могло бути, використовуючи свої «зв'язки», «тямущих» адвокатів, жінок тощо. Проте все було марним.

Е. Фромм помічає й деякі складнощі, які виникають у процесі запропонованої ним інтерпретації. Так, розглядаючи два типи свідомості – авторитарну, носіями якої є судді, шахраї-адвокати, й гуманістичну, що уособлюється в постатях священика й інспектора суду, він звертає увагу, що священик є одночасно й тюремним капеланом тобто представником системи. Проте такі невідповідності вважаються несуттєвими.

У царині сучасних літературних досліджень предметом психоаналітичних інтерпретацій стають не тільки тексти й персонажі творів письменника, але й він сам. Це ґрунтується на поширеній упевненості фахівців у тому, що саме життя цього незвичайного письменника містить багатий клінічний матеріал. Однією з ґрунтовних праць, де реалізується зазначений підхід, є дослідження канадського психоаналітика юнгіанського спрямування Дарела Шарпа «Незримий ворон. Конфлікт і трансформація в житті Франца Кафки» видана в 1980 році.

Дослідник, послідовно проводячи психоаналітичний підхід, докладно вивчає дитячі роки письменника, його складні й іноді ворожі стосунки з батьками, суперечність між професійною освітою (Ф. Кафка здобув ступінь доктора юридичних наук у Празькому університеті) і заняттями літературною творчістю. Аналізується ставлення творця до дітей, шлюбу, родинних стосунків. Вважається, що суттєвий відбиток на психіці митця залишила хвороба (туберкульоз).

Особлива увага приділяється Д. Шарпом символам, які виникають в уяві письменника, зокрема символів ворона. У щоденнику митця містяться роздуми, де він порівнює свій внутрішній стан зі станом інших людей і говорить про «незримого ворона», який постійно кружляє навколо його голови. Творчість Ф. Кафки розглядається як спроба розв'язати конфлікт із батьками, які намагалися примусити сина жити за прийнятими навколишнім середовищем законами, прищепити йому форми спілкування за принципом «вічне дитя». Не оминає дослідник увагою й думки про самогубство, які постійно переслідували творця.

Психоаналітичний підхід у сучасному літературознавстві, зокрема стосовно такої унікальної особистості як Ф. Кафка, дозволив багато в чому по-новому поглянути на мотиви й обставини виникнення такого феномену, яким є його творча спадщина.

Перейдемо до власне екзистенціально-абсурдистського тлумачення, звертаючись до роману Ф.Кафки «Процес».

Йозеф К. – щасливий службовець, прокурор банку. Що таке прокурор – це не дуже зрозуміло. Ясно одне, що Йозеф К., успішний службовець банку, людина, що належить до привілейованого прошарку, користується довірою начальства, пошаною товаришів по службі, отримує за роботу солідну плату. Несподівано над ним виникає загроза незрозумілого «процесу».

З першого погляду, навіть для байдужого читача, це якісь бентежні пригоди, які ставлять перед тремтячими й затягненими персонажами такі проблеми, які ніколи достеменно не окреслиш. У «Процесі» Йозеф К. є звинуваченим. Але не знає в чому. Він, певна річ, захищається, але сам не відає від чого. Адвокати вважають його становище скрутним. Тим часом він не нехтує коханням, поживком і читанням газет. Потім його судять. Але в залі суду надто темно. Він багато чого не розуміє. Він лише припускає, що його засудили, але майже не цікавиться, який йому винесли вирок. Уряди-

годи він навіть сумнівається в наявності вироку й продовжує жити звичним життям. Через тривалий час до нього з'являються двоє добре зодягнених і увічливих панів і запрошують іти за ними. З величезною чемністю вони його допроваджують до глухого передмістя, кладуть головою на камінь і перерізають горлянку.

Герман Гессе з притаманною йому художньою майстерністю описує стан героїв Ф. Кафки: «Хто вперше потрапляє в цей поетичний світ, у це незвичайне, своєрідне змішання єврейських теологічних досліджень і німецької поезії, – той раптом виявляє, що заблукав у царстві видінь, то абсолютно нереальних, то наділених фантастичною надреальністю ... Ці твори нагадують страшні сні ... Вони з незвичайною точністю, навіть педантизмом змальовують світ, де людина й інші тварини підвладні священним, але невиразним, недоступним для розуміння законам; вони ведуть небезпечну для життя гру, вийти з якої не в силах. Правила цієї гри дивні, складні і, мабуть, відрізняються глибиною й сповнені сенсу, але повне оволодіння ними протягом одного людського життя неможливо, а значення їхнє, немов би за примхою невідомої сили, що панує тут, постійно змінюється. Відчуваєш себе зовсім поруч з великими, божественними таємницями, але лише здогадуєшся про них, адже їх не можна побачити, не можна помацати, не можна зрозуміти. І люди говорять тут з причини якогось трагічного непорозуміння повз один одного, нерозуміння, схоже, є основним законом їхнього світу. У них живе непевна потреба захищеності, вони безнадійно заплуталися в собі й раді б коритися, та не знають кому. Вони раді б творити добро, але шлях до нього перегороджений, вони чують поклик таємничого бога – і не можуть знайти його. Нерозуміння й страх утворюють цей світ, багатий істотами, які населяють його, багатий подіями, багатий чудовими поетичними знахідками й притчами про невимовне» [32]

Ряд авторів у зв'язку з творчістю письменника звертаються до проблеми, що полягає в необхідності для людини захищати й відтворювати

певні екзистенціальні підвалини свого перебування в цьому світі. М. Мамардашвілі, розмірковуючи над причинами катастроф, які спіткали людство в ХХ столітті, і, можливо, спіткають у майбутньому, писав про так звану *антропологічну катастрофу*. Мається на увазі не зіткнення Землі з астероїдом, непомірне зростання народонаселення чи економічні або ядерні катаклізми, а дещо, що відбувається із самою людиною й цивілізацією в тому сенсі, що життєво важливі підвалини процесу буття необоротно руйнуються. Осмислюючи цю ситуацію, дослідник говорить про принцип трьох К – Картезія, Канта й Кафки. З кожною з цих ключових фігур європейської культури фахівець пов'язує певну систему екзистенціальних настанов.

За Р. Декартом, людина – створіння, здатне сказати «я мислю, я існую, я можу» (М. Мамардашвілі вважає, що таке формулювання більше відповідає дійсному змісту *cogito ergo sum*). І існують можливість та умови світу, який вона може розуміти, в якому по-людському діяти, за щось відповідати й щось знати. Створюються такий світ, що ти маєш змогу щось здійснювати, незважаючи на те, які існують перешкоди й обставини. Якщо принцип першого К не реалізується, то неминуче поширюється нігілізм, тобто принцип «тільки не я можу» (можуть усі інші – інші люди, Бог, обставини, природні необхідності тощо). Можливість в такому разі пов'язана з припущенням про наявність певного самодіючого механізму [115, с.109].

Значення другого К (філософії І. Канта) полягає у тому, що він визначає умови, за яких обмежене в просторі й часі людське створіння в змозі здійснювати акти пізнання, моральні вчинки, давати оцінки, отримувати задоволення від пошуку тощо. У світі реалізуються умови, за яких зазначені акти взагалі мають сенс (завжди локальний). Тобто припускається, що світ міг би бути й таким, коли б вони не мали сенсу [115, с.109].

І, нарешті, ситуація третього К (Ф. Кафка). Тут стан справ є принципово відмінним від двох попередніх випадків. На першій погляд

остання ситуація є цілком людиноподібною, але в дійсності вона – потойбічна для людини: тут лише імітується те, що мертво. У даному разі діє не Homo sapiens, тобто той, хто розуміє добро й зло, а «людина химерна». Ситуація третього К, ситуація абсурду не характеризується людською сумірністю. Вона схожа на кошмар поганого сну, де будь-яка спроба розуміти себе, будь-який пошук істини скидався б на пошук туалету. Такими постають кафкіанські персонажі, Пошук для них – суто механічний вихід із ситуації, автоматичне розв’язання – знайшов не знайшов. Тому химерна людина не трагічна, а безглузда, смішна, особливо у своїх псевдопіднесених помислах. Це звичайна гримаса якогось потойбічного «високого страждання». Неможливо серйозно сприймати ситуацію, коли людина всього тільки шукає туалет, а їй здається, що це істина чи справедливість. Таким є пан Йозеф К. в «Процесі». Коли людина знаходиться в одній ситуації, але намагається її осмислити за допомогою термінів, що відповідають іншій, вона з неминучістю проходить шлях пана К. з кафкіанського «Процесу».

Розрізняючи сумірні й не сумірні людині ситуації, М. Мамардашвілі зауважує: «З точки зору загального сенсу принципу трьох «К», уся проблема людського буття полягає в тому, що будь-що потрібно ще (знову й знову) перетворювати на ситуацію, яка піддається осмисленій оцінці й розв’язанню, наприклад, у термінах етики й особистісної гідності..» [115, с.110]. Моральність у цьому зв’язку не тотожна торжеству певної моралі («ідеальна людина», «гарне суспільство» тощо), а передбачає здатність відтворювати ситуації, до яких можливо застосувати категорії моралі.

Останню думку М. Мамардашвілі можна сприймати як формулювання певного *екзистенціального імперативу*, що спонукає людину відтворювати фундаментальні підвалини свого перебування у світі.

Подібний до цього лейтмотив пронизує праці Ю. Шрейдера й М. Мусхелішвілі [123; 124], які обґрунтовують тезу про необхідність пошуку сенсу буття й подолання ситуацій абсурду як *фундаментальне покликання*

людини. Дослідники роблять предметом свого розгляду так звану «Йов-ситуацію», порівнюючи біблійну історію про страждання Йова (про біблійного героя йшлося в попередньому параграфі) з історією кафкіанського Йозефа К.

Герой кафкіанського роману «Процес» Йозеф К являє природну аналогію з Йовом. Вважається, що архетип Йов-ситуації проявляється в нових історичних умовах з відповідними змінами, але відчуття незаслуженого покарання незмінно залишається. Змінюється в залежності від особистих домагань рівень відліку втрат. Змінюється й уявлення про невинність. Для Йова останнє означає праведність, богобоязливість, утримання від лихих учинків. Для Йозефа К. достатньо й того, що нічого поганого за ним не помічено. Існує й ще один важливий компонент Йов-ситуації – адекватне осмислення людиною тої ситуації, в яку вона потрапила. Герой Ф.Кафки як і Йов був підданий випробуванню абсурдом (для читача, правда, неясно з якою саме метою). Йозеф К. – людина, що несподівано для себе перетворилася з успішного службовця банку на звинувачуваного на якомусь абсолютно незрозумілому процесі. Незрозуміло в чому полягає його провина, незрозумілою є й суть звинувачення. Проте присутнє стійке відчуття неминучості обвинувального вироку. Йозеф К. втрачає розуміння того, що відбувається. Ситуація подібна до біблійної історії. Але поведінка персонажів різна. Дослідники ретельно порівнюють існуючі розбіжності.

Йозеф К. живе минулим, не будучи в змозі відсторонитися від туги за комфортним життям прокуриса. У випадку з Йовом нема й натяку на можливість та бажання повернути колишнє життя. Йозеф К, діючи звичними для себе методами, всіляко намагається ухилитися від нових обставин, позбавитися їх. Біблійний герой же прагне осмислити своє нове становище. Сцена в соборі, де відбувається зустріч і суперечка Йозефа К. зі священником, вважається кульмінаційною в романі, після неї швидко настає розв'язка. Найбільш яскравим епізодом зустрічі є притча про брамника, який не

дозволяє селянину пройти через браму закону, а потім каже, що брама була призначена саме для селянина й нікому більше вона не потрібна. Ця притча інтерпретується дослідниками як повчання про нестачу відваги у героя («Стукайте – і відчинять вам»), яка саме й дозволяє подолати абсурд. Ще одну суттєву відмінність становить розуміння Йозефом К. світу як принципово абсурдного. Не такого, що загрузнув у гріху, а такого, що був створений абсурдним, тобто створений лихим Творцем. Це – звинувачувальний вирок Богу, що не підлягає оскарженню. Згадаємо, що Йов та його друзі вважають абсурд несумісним з існуванням Бога. Відмова від смислоутворюючої функції – причина провалу героя.

Ідеться, таким чином, про обвинувачувальний вирок кафкіанському герою, де мотив екзистенціальної імперативності звучить більш виразно, ніж у М. Мамардашвілі.

Можна твердити, що в «розглянутих працях М. Мамардашвілі, Ю. Шрейдера й М. Мусхелішвілі вимальовуються контури особливого напрямку у вивченні спадщини Ф. Кафки – екзистенціально-абсурдистського підходу. Відмітною рисою останнього є інтерпретація творчості письменника в ракурсі буттєвого виміру існування людини, що віддзеркалюється шляхом звернення до низки відповідних категорій – *страх, турбота, тривога, рішучість, смерть, відчай, сенс буття, абсурд, жах, кошмар* тощо» [23, с. 315]. Останнім часом даний напрям стає дедалі все більш поширеним і популярним серед фахівців-мистецтвознавців. І існують вагомі підстави вважати, що в рамках такого підходу досягається більш гнучка й глибока трактовка творчості Ф. Кафки, ніж в царині інших підходів.

Наголошуючи на специфіці екзистенціального тлумачення, слід застерегти від непорозуміння, коли цей напрям надто зближується з психологічним тлумаченням. Різниця полягає в тому, що зазначені вище поняття (надія, турбота, страх тощо) набувають не психологічного, а онтологічного характеру. Вони розглядаються не як суб'єктивні, а як

об'єктивні, бо виникають і зникають незалежно від нашої волі, віддзеркалюючи фундаментальні характеристики людського буття.

Необхідно зазначити, що екзистенціальні характеристики існують у комплексі. Така обставина створює іноді значні складнощі в тлумаченні творчості Ф.Кафки. Це у свою чергу обумовлює те, що фахівці, вивчаючи його літературну спадщину, зосереджуються на якомусь одному екзистенціальному феномені – *страху, абсурді, надії, турботі* тощо. Такий шлях є цілком виправданим. Тому дедалі частіше з'являються праці, де наголос робиться на різних екзистенціальних мотивах Ф.Кафки – надії, жаху, турботі тощо.

Так, В. Кантор вважає, що «саме жах – основне почуття, яке володіє Кафкою» [65, с. 72]. Цей жах примушує ховатися в нору (новела «Нора»), це жах перетворення в шкідливу комаху-паразита («Перетворення»), жах несправедливого й незбагненого суду («Процес»), жах відторгнутої всіма людини («Замок»). Але чому саме жах вважається домінантою духовного світу кафкіанських персонажів? Річ у тому, що у світі Ф.Кафки панують анонімні, безособові сили, і людина замість Буття стикається з Ніщо. Вона не знаходить собі розради в цьому світі й приречена бути іграшкою в руках незбагнених сил. У працях С. К'єркегора й М. Гайдеггера міститься глибокий аналіз зв'язку Ніщо з таким екзистенціальним станом як жах. Невизначеність того, від чого нас охоплює жах, не є просто нестачею визначеності, а принциповою неможливістю щось визначити. І жах призводить до якогось заціпенілого спокою. Замість трагічного героя, готового кинути виклик титанічним силам, з'являється заціпеніла від жаху людина: немає змоги боротися з Буттям, адже воно зникло, а змагатися з Ніщо безглуздо й неможливо. Звичайно, у творах Ф.Кафки ми не знайдемо героя на ім'я Ніщо. Це абстрактне філософське поняття. Проте мотиви анонімності, безособовості, незбагнених сил звучать дуже виразно. Марними є всі наполегливі спроби героя роману «Замок» землеміра К. пробитися до

чиновників Замку. Намагаючись зустрітися з начальником канцелярії Кламмом, К. зауважує, що для нього найважливішим є те, він має зустрітися з ним особисто, лицем до лица. Але саме цього він і не може зробити, тобто углядіти *лице*. Могутність канцелярії в її безособовості, безликісті: у чиновників є лише імена.

Особливий ракурс жахливого вимальовується його поєднання з такими станами людини як кошмари. Одним з перших, хто почав тлумачити твори Ф. Кафки як запис кошмарів був Х. Л. Борхес. Він же глибоко проаналізував зв'язок цього феномену з літературною творчістю [11]. Його ідеї використовує літературознавець В. Кругліков [95], докладно фіксуючи характерні риси зазначеного психологічного стану людини – деформацію просторово-часових зв'язків, заціпеніння, заляклість нашого мисленого зору, переживання страждань, надприродне й жах у його сприйнятті. Останній ознаці надається особливого значення: «відчуття жаху і є кошмар» [11, с. 337]. Жах – це шоківий удар по свідомості, яка внаслідок цього втрачає здатність аналітичної роботи над своєю цілісністю. А заціпеніння – безпосередня форма переживання жаху. Фахівець формулює свої висновки як такі, що стосуються, з одного боку, особливостей творів Ф.Кафки, а з іншого – вражень читача, яким є сам літературознавець. Посилаючись на враження від тексту «У виправній колонії», він зауважує, що читач відчуває страждання, душевні тортури. Отримати задоволення – можливість для мазохіста.

Наведені вище міркування не мали на маті представити більш-менш докладний огляд фахових робіт у річищі екзистенціальної інтерпретації творчості Ф. Кафки. Йшлося лише про виявлення специфіки такого підходу. Узагальнюючи викладене зазначимо, що в рамках згаданого напрямку існує можливість більш конкретного й гнучкого тлумачення творчої спадщини письменника, оскільки світоглядні відчуття автора й враження читача щільно пов'язуються з архітектонікою творів і художніми прийомами митця.

Розглянемо специфіку репрезентації феномену абсурдного у творчості іншого представника абсурдистської літератури Германа Мелвілла. У М. Трубнікова є літературно-філософське есе «Притча про Білого кита», що навіяна романом Г. Мелвілла «Мобі Дік». Автор есе ставив питання: до якого жанру слід віднести роман? Зіставивши низку більш-менш прийнятних визначень (роман жахів про кровожерливу тварину, пригодницька повість, белетризована історія й теорія китобійного промислу, пасквіль, роман-передбачення), розглянувши низку аргументів, він доходить висновку, що перед читачем притча, а більш конкретно – книга-попередження, книга-проповідь, своєрідна Книга Нового Завіту, але вже не між Богом і Людиною, а між Людиною й Світом [169, с.82]. Тут доречно згадати визначення А. Камю : «Дійсно абсурдний твір» [64 с. 86]. (У нас також щодо цієї оцінки сумнівів не виникає.) У самого М. Трубнікова (на відміну від Б. Парамонова) вираз «абсурдний твір» не зустрічається, проте багато в чому його характеристики роману Г. Мелвілла співпадають із характеристиками А. Камю стосовно кафкіанських «Процесу» і «Замку». Примітна обставина: у нас роман можна побачити в серії «Морські пригоди».

Сам сюжет роману фантастичний, хоча поданий у супроводі дуже точно виписаних подробиць життя китобійного судна. У деякому відношенні це навіть щось на зразок виробничого роману. Ернест Хемінгуей, до речі, хвалив у романі Мелвілла саме ці сторінки, а символічний, можна сказати містичний, план роману не викликав у нього інтересу. Так, у романі йде полювання на китів, цілком реальне заняття, важке, небезпечне, і опис деталей китобійного промислу здатний викликати чималий інтерес. Але капітан китобійця «Пекод», людина з дивним для англійця ім'ям Ахав, ставить незвичайне, фантастично забарвлене завдання – знайти й убити величезного білого кита, ось цього Мобі Діка. Це вже не китобійний промисел, а якась метафізична подорож. Багато китобоїв бачили цього незвичайного білого кита, і пробували загарпунити його, але нічого ні в кого

не вийшло. Білий кит, який поєднує з величезними розмірами й незвичайним забарвленням хитрість і підступність, з усіх сутичок виходив переможцем. Жертвою страшного кита був і сам Ахав, що втратив ногу в одному з полювань на Мобі Діка. І — ось капітан Ахав завданням свого життя вважав перемогу над цим фантастичною й у той самий час цілком реальною істотою.

Тепер для Ахава Мобі Дік не просто кит, а втілення світового зла. Знайти й уразити це зло — ось завдання для Ахава.

До розуміння роману «Мобі Дік» є ключ — це Біблія. Відома біблійна розповідь про пророка , що опинився в пащі кита. Йшлося про справжнього кита. Але є в Біблії інший кит. Не справжній кит, а величезна істота, що носить ім'я Левіафан. Саме так називають Мобі Діка Ахав і сам автор. Цей Левіафан з'являється в іншій знаменитій книзі Біблії — Книзі Йова. Тут уже не стільки реальна істота, скільки метафора Божественної величі.

У книзі Йова йдеться, як уже говорилося в попередньому розділі, що Сатана побився об заклад з Богом, прагнучи, відірвати від Бога найревнішого Його шанувальника, найправеднішу людину. Вибір Бога впав на безгрішного Йова, на якого для випробування віри Бог посилав найнестерпніші нещастя. Йов нарікає, але не відрікається від Бога.

У словах Бога, звернених до Йова, і йдеться про Левіафана. Важливо, що тут, у цих словах міститься закодований сюжет роману про Мобі Діка. Збігаються навіть деталі: китобоям відомо, що в Білого кита в одній із сутичок з людьми була зміщена щелепа. Але справа навіть і не в таких виразних деталях: набагато важливіше, що в проекції на біблійний текст виявляється правильна міра діянь Ахава. Він постає як суб'єкт, що кидає виклик якщо не самому Богу, то встановленому Ним світопорядку. А цей світопорядок аж ніяк не ґрунтується на чеснотах і не на кінцевому торжестві добра: він ірраціональний і позаморальний. Сам Бог поза мораллю. Його не можна зрозуміти, користуючись людськими мірками. Всім змістом свого роману Мелвілл говорить те, що пізніше підкреслив Жорж Батай: будь-яка

зустріч з Богом є трансгресія, вихід за межі людських моральних і всяких інших уявлень.

У цьому зв'язку треба згадати й Альбера Камю, згідно з яким абсурдний не світопорядок і не людина, абсурд виникає лише в момент їхньої зустрічі. Ось цей світ і представлений у Мелвілла в образі Мобі Діка, Білого кита, якого не загарпунити герою Ахаву, не витягнути вудкою й не проколоти голкою щелепу його (Про це й говорить Йову Бог). Екіпаж «Пекоду» гине разом зі своїм божевільним капітаном. Людина прагне створити зону добра й розуму на кордоні абсурду. У романі це – місце на березі океану, в якому плаває нездоланий Білий кит.

Андрій Платонов – ще один яскравий носій екзистенціальної свідомості, абсурдистського світовідчуття. На рубежі ХХ – ХХІ століть можна спостерігати прикметне явище, що отримало назву «повернення до Андрія Платонова». У різних країнах на Заході й Сході (Німеччина, Нідерланди, Італія, Швеція, США, Японія, Корея та інші) видаються твори й біографії видатного письменника, здійснюються екранізації й театральні постановки, розгортається дослідницька робота з вивчення його спадщини, особистості й творчого шляху – виникають дослідницькі центри, проводяться представницькі форуми, формується міжнародна інформаційно-комунікативна мережа. Само це явище не опинилося поза увагою фахівців, які заговорили про особливості й причини рецепції щодо творчої спадщини й особистості митця [30].

У всій цій колективній дослідницькій роботі з вивчення особистості й самобутнього доробку письменника спостерігаються певні тенденції. Можна зафіксувати поступове подолання вузькості підходу, що жорстко пов'язував творчість митця з конкретними реаліями радянської дійсності відповідного періоду та непростими обставинами його життєвого шляху. Домінуючим стає прагнення розглянути діяльність А. Платонова в широкому контексті

новітньої світової літератури й на тлі філософсько-естетичної думки кінця XIX – першої половини XX століття.

Подібна оцінка справедлива й стосовно місця письменника в загальному *філософсько-культурному* контексті його епохи й сьогодення. Останнє пов'язано з особливостями філософсько-антропологічних підвалин його світогляду, які знайшли втілення в його літературній спадщині. Іншими словами, справа не вичерпується літературознавчим або суто історичним інтересом. Мова йде про культурно-філософську значущість Андрія Платонова, яка обумовлюється наступними обставинами:

- по-перше, художньо-філософським проникненням у глибинні шари масової народної свідомості на одному з найдраматичніших зламів цивілізаційного розвитку людства. Визначальним прагненням, що пронизує всю творчу діяльність письменника, досягнути фундаментальні, онтологічні основи явищ, пов'язаних з людським існуванням;
- по-друге, значущістю постаті А. Платонова як яскравого та дуже своєрідного носія екзистенціальної свідомості, екзистенціального світовідчуття. При цьому екзистенціальна свідомість за своїми витокami й можливостями філософського й естетичного досягнення людини й буття розуміється як феномен загальнолюдський, наднаціональний і в значній мірі – надісторичний;
- по-третє, певною спорідненістю філософських поглядів А. Платонова з ідеями представників екзистенціального напрямку у філософії й літературі, зокрема, близькістю трагедійного світовідчуття платонівських героїв й «абсурдної людини» філософів-екзистенціалістів, вираженою в таких феноменах, як «нудьга», «тривога», «страх», «туга» тощо. Ця обставина призвела до появи численних і змістовних робіт, які мають на меті з'ясування даного зв'язку.

Сьогодні сформувалися декілька підходів до тлумачення специфіки світоглядних основ творчості письменника. Йдеться, зокрема, про вивчення впливу ідей філософа М. Федорова на А. Платонова (С. Семенова), трагікомічний спосіб сприйняття дійсності (Е. Меншикова), про «підсвідому релігійність» митця (Л. Карасьов), настанову «епістемологічної невпевненості» щодо сутності буття й людини (О. Кеба), примітивізм та дитячий погляд на світ (Х. Гюнтер, Л. Карасьов), про екзистенціально-антропологічні інтерпретації світогляду письменника (К. Баршт, Х. Гюнтер) тощо. Проте до більш-менш повної картини світоглядних підвалин творчості митця ще далеко. До того ж ситуація ускладнюється тим, що одні й ті ж самі мотиви у творах письменника набувають у фахівців прямо протилежного пояснення.

Ураховуючи зазначене вище, автор має на меті проаналізувати абсурдне як домінанту екзистенціального світосприйняття А. Платонова, визначальну категорію його антропології. При цьому увага зосереджується на порівнянні існуючих варіантів пояснення природи абсурдного для визначення релевантного його тлумачення.

Серед численних напрямів вивчення підвалин світогляду А. Платонова історично першим про себе заявив соціально-реалістичний підхід (найчастіше у своєму прямолінійному й вульгаризованому вигляді). Тобто твори письменника вважалися віддзеркаленням дійсності перших років соціалістичного будівництва. Відображенням, звісно, крізь призму особистісної позиції митця. При цьому інтерпретатори вважали само собою зрозумілим те, як саме А. Платонов сприймав навколишню реальність. Так з'явилися висновки, що письменник у своїй повісті «Котлован» створив соціальну притчу, абсурдистську утопію, філософський гротеск, сатиру на тогочасне життя. Нещадній критиці були піддані тоталітарна держава та нова ідеологія. Виразно описане жахливе внутрішнє переродження людини за

таких умов. Лейтмотив твору вбачається в думці автора про відсутність надії, що в майбутньому на місці котловану виросте «місто-сад».

Країну наче охоплює масовий психоз загальної слухняності, безглуздої жертвності й сліпоти. Лише герой твору Воцев (який чомусь розглядається інтерпретаторами як виразник світоглядної позиції самого А. Платонова) випадає із загального ритму праці. Він замислюється й сумнівається в людській правоті того, що відбувається. Герой повісті не рухається відповідно до «генеральної лінії», а шукає свою дорогу до істини. Він так і не знаходить її. Показовим є епізод зі смертю дівчинки Насті. Воцев міркує: «Навіщо йому тепер потрібний сенс життя й істина всесвітнього гатунку, якщо немає маленької вірної людини, у якій істина була б радістю й рухом?» [139, с. 200-201]. А. Платонов прагне осмислити, що ж саме спонукає людей продовжувати рити яму з такою старанністю (що, на погляд неупередженого спостерігача, виглядає цілковитим абсурдом). Це нове рабство ґрунтується на засадах нової віри – релігії Котловану у викладі Й. В. Сталіна.

Не обходиться стороною й характерна для героїв письменника ускладненість розумової діяльності. Це розглядається як наслідок зведення багатой людської особистості до функціонування в якійсь вузькій площині й жорсткій підпорядкованості системі. Особистість звільняється від думки.

Закономірний висновок подібних міркувань полягає в тому, що в тоталітарній державі людина втрачає головне – здатність думати, співчувати, залишатися особистістю.

Як бачимо, примітивізація й абсурдизація існування в такій інтерпретації набувають дуже спрощеного тлумачення: особистість в умовах тоталітарної дійсності деградує, спрощується. А письменник просто запротоколював цей факт, так би мовити, «дзеркально відобразив». Недолік такого підходу полягає в тому, що не враховано ні особливості світогляду митця, ні культурно-філософський контекст його діяльності. Тому сучасні фахівці схиляються до більш широких і гнучких інтерпретацій.

Новий етап у вивченні спадщини Андрія Платонова пов'язаний з прагненням дослідників подивитися на творчість письменника в контексті європейської філософської думки. У різних за жанром публікаціях, починаючи з 90-х років ХХ століття, міститься думка про можливість зіставлення художньо-філософського мислення письменника з філософією екзистенціалізму. Наведемо декілька міркувань з цього приводу.

Відзначаючи, що з екзистенціальною філософією Андрія Платонова зближує розуміння трагічності людського буття, С. Семенова виявляє спорідненість світовідчуження платонівських героїв з екзистенціальними персонажами. Відчуття «сорому» і «страху» платонівських героїв дозволяють дослідниці провести паралель з аналізом відчуттів «туги» і «тривоги», проведеним Ж.-П. Сартром. «Людина, що намагається самоправно пропонувати й затверджувати дією свою систему цінностей у світі, який позбавлений обґрунтування, карається за таке самоправство відчуттям туги» [155, с. 30], - пише дослідниця.

Представлення екзистенціальної проблематики в мові повісті «Котлован» з'ясовує в роботі «Від синтаксису до сенсу й далі» Ю. Левін. Аналіз лексики повісті дає фахівцю право стверджувати, що в її тексті знайшли вираз основні тези екзистенціалізму. Відзначаючи, що до найбільш уживаних слів належать такі, як «життя», «відчуття», «істина», Ю. Левін підкреслює, що «це саме ті категорії, покликані замінити «померлого бога», до яких намагається трансцендуватися екзистенція» [103, с. 173]. Визначаючи основні екзистенціали повісті («марність», «сирітство», «забуття», «виснаження», «втома», «слабкість», «терпіння», «знемога», «мука», «нудьга», «туга», «сором», «горе»), дослідник зазначає, що їхнє лексичне наповнення відображає крах спроб героїв повісті вийти за межі нестерпної «емпіричної реальності», щоб знайти істину.

Правомірність використання терміну «філософія існування» щодо художньої філософії А. Платонова відстоює М. Васильєва: «Пройшовши

складний шлях розвитку й відбувшись як зрілий мислитель до кінця 1920-х років, Платонов у своїй творчості почав розвивати ідеї, що виявляють спорідненість із майбутньою філософією екзистенціалізму» [19, с. 20]. Дослідниця позначає основні проблеми платонівської «філософії існування», у вирішенні яких письменник виявляється близьким до філософа-екзистенціаліста А. Камю: проблема відносин людини й природи, проблема істини існування, що стає зрозумілою «уві сні, у момент глибокого потрясіння, у хворобливому маревному баченні, перед обличчям смерті» [19, с. 16]. Особливо значущим в осягненні істини для платонівських героїв є сон, що спрямовує людину до витоків існування, коли людина складала єдність із природним світом.

Оцінюючи наведені й не згадані тут розробки, присвячені даній проблематиці, слід наголосити на їхній важливості в розкритті місця Андрія Платонова в контексті світового філософсько-літературного процесу, зокрема, на встановленні спорідненості з екзистенціальною філософією й літературою. У той самий час необхідно підкреслити наступне.

Принциповим для нас є переконання, що не слід ототожнювати художню філософію письменника з теоретичними системами екзистенціалістів (А. Камю, Ж.-П. Сартра, М. Гайдеггера). Говорячи про певну схожість філософсько-світоглядних підвалин, доречно вести мову не про подібність положень і висновків, а про спільність проблем і, до деякої міри, характеру їх розуміння.

Автор даної роботи виходить з того, що доцільно тлумачити характерні ознаки свідомості платонівських героїв («самотність», «нудьга», «сирітство», «страх», «туга», «тривога», «сором», відчуття «граничної ситуації», «абсурд» тощо) як певні інваріантні *екзистенціальні домінанти*, що набувають глибоко своєрідного втілення в думках, почуттях і діях людей відповідної історичної епохи й культурного ареалу.

Виокремлюючи із зазначеного комплексу екзистенціальних домінант абсурдне розглянемо питання про найбільш релевантне, як на нас, його тлумачення.

Німецький дослідник Х. Гюнтер у роботі «Світ очима «злидених духом» звернувся до вивчення мотивів дитячості, невігластва, юродства, які виразно проглядаються в творах А. Платонова. Було підкреслено, що письменник застосовує різні варіанти перспективи «злидених духом». Дитячий погляд на світ зустрічається не лише в оповіданнях для дітей («Волчек», «Залізна стара», «Микита»), але й у вигляді невігластва людини з народу («Чевенгур», «Про запас», «Зневірений Макар»), а також у формі юродства («Юшка»). Така наївна перспектива, зниження розумового й мовного рівня відповідають, на думку фахівця, тенденції до *примітивізму*, яка дала себе взнаки в російській і західній літературах модерну. «Розум» офіційної мови трансформується й розчиняється у А. Платонова в «наївній мудрості» простих людей, в їхньому дитячому погляді на світ [43, с. 105-109]. Також додається, що літературні конструкти примітиву за радянських часів набували критичної функції [83].

Феномени примітиву в західній літературі й у А. Платонова заслуговують на те, щоб бути розглянутими більш докладно.

Примітивізм не слід співвідносити виключно з живописом, як це іноді робиться. Усе більшої інтенсивності набувають дослідження цього феномену в царині літератури. Тут предметом уваги фахівців стала творчість митців доволі різних течій й історичних періодів. Сьогодні вже досить докладно проаналізовані під цим кутом зору твори письменників-модерністів – Дж. Г. Лоуренса, Е. Хемінгуея, Ш. Андерсона, Г. Стайна, Дж. Конрада, представників Гарлемського Ренесансу. Метою досліджень були вивчення й опис тої літературної форми, якої зазначений феномен набував в працях конкретного письменника.

Одним з найбільш яскравих прикладів «романтичної» концепції примітиву в літературі модернізму вважається творчість Е. Хемінгуея. Сучасна західна дослідниця С. Павловська інтерпретує примітивістські мотиви видатного письменника як «пошуки справжнього». Драматичний та шалений розвиток західної цивілізації, обмеження, що накладаються на особистість, нездатність і небажання адаптуватися до навколишнього середовища спонукає героїв Е. Хемінгуея прагнути примітиву, чогось природного, справжнього. Особливість концепції, що реалізується у творах митця, пов'язана з певним місцем, де можна відчувати себе «як удома», знайти почуття єдності з природою, стати вільним. Йдеться про певні конкретні географічні ареали – Іспанію, Африку, штат Мічиган в Америці [83, с. 93].

У романі «І сходить сонце» події розгортаються в Іспанії. Феномен примітиву конструюється письменником за допомогою протиставлення постатей відірваних від свого коріння експатріантів і тореадора Педро Ромеро. Герой роману Роберт Кон – людина, що повністю підкорилася жінці. Його переслідування Бретт Ешлі не личать справжньому чоловіку. Він утратив чоловіче начало й перетворився на жалюгідне створіння, що заслуговує лише на презирство. Педро Ромеро є втілення справжнього буття примітиву. Ритуал вбивства бика постає як прояв фундаментально важливого зв'язку з життям, природою. Тореадору не заважають сумніви, не мучать докори сумління, не турбують питання про сенс буття. Він діє відповідно до природного стану речей – так як підказують інстинкти, його тіло. Це – зразок справжньої природної людини, уособлення первісної краси й життєвої енергії.

Намагання долучитися до подібного життєвого досвіду робить привабливим для письменника «чорний континент» – Африку. Саме тут збереглися незаймані західною цивілізацією острівці первісного. І в сучасній людини Заходу з'являється можливість зануритися в природну стихію буття, віродити своє втрачене чоловіче єство, скажімо, під час сафарі – певного

різновиду ритуалу смерті. Про подібне сприйняття свідчить, зокрема, твір «Зелені пагорби Африки». «Чорний континент» – саме те місце («незіпсований простір») де біла людина може перевірити й довести своє чоловіче єство [83, с. 94].

Дещо подібне можна знайти й у іншого письменника-модерніста Ш. Андерсона. Його твори виразно репрезентують неприйняття оточуючої американської дійсності. Життя бомонду великих центрів країни Нью-Йорку й Чикаго пусте й позбавлене справжнього сенсу. Життєва енергія білих вичерпала себе. Утіленням природної людської гармонії, розкнутості є для письменника негри. Вони щасливі, їхнє життя не зіпсовано впливом цивілізації, над ними не нависає тягар соціальних забобон. Це здорові життєрадісні натури. У збірках своїх ранніх оповідань Ш. Андерсон змальовує тяжіння підлітків до відповідних форм життєсприйняття, їхнє прагнення «навчитися бути негром».

Звернімо увагу, що фахівці підкреслюють амбівалентний характер ставлення самих письменників-модерністів до примітиву. З одного боку, він сприймається як «здорова» альтернатива «хворому» західному суспільству, а з іншого – розцінюється як загроза цивілізованості, раціональному й духовному началу в людині [83, с. 98].

Якщо врахувати все викладене вище й підійти до творчості А. Платонова під кутом зору реалізації (незважаючи на те, наскільки свідомо це робилося) у ній інтенцій примітивізму, то можна зафіксувати низку унікальних, лише письменнику властивих елементів. Його герої не мандрують саванами Африки, не спостерігають бої тореадора з биком, не прагнуть перевертлитися в негрів. Немає і явного протиставлення цивілізації й варварських проявів життя. Натомість визначальну роль відіграють феномени дитячості, сирітства, наївного, спрощення, релігійності, юродства, абсурдного. На це, як зауважувалося, частково звернув увагу у своїй роботі Х. Гюнтер.

Отже, від описаного вище типу примітивізм А. Платонова відрізняється тим, що має антропологічний, екзистенціальний, так би мовити, характер. Є таким, в якому втілюються химерні форми існування, абсурд життя. Якщо можна вести мову про примітивізм письменника в стильовому аспекті, то є всі підстави констатувати й *примітивізм його антропологічних поглядів*.

При цьому залишається недостатньо з'ясованим питання про те, що спонукало А. Платонова вдатися до таких засобів зображення.

Фахівцями пропонується декілька варіантів пояснення, серед яких згадуються: вплив потужного модерністського напрямку в літературі; пошук прийнятної в тогочасних умовах форми критики радянської дійсності; утілення підсвідомої релігійності письменника тощо. Є й інші, нетрадиційні варіанти пояснення.

Наведемо приклади інтерпретації творчості А. Платонова в термінах дитячості, наївності, релігійності. Змістовні й цікаві, на наш погляд, розробки в цій царині належать Л. Карасьову.

Дослідники як правило звертають увагу на дуже своєрідний художній світ цього письменника. Особливо в тій його репрезентації, якої він набув у «Котловані», «Чевенгурі» та деяких інших творах митця. Згідно з думкою Л. Карасьова, свідомість А. Платонова є «анонімно-релігійною», «підсвідомо релігійною». Звертається увага на таку дивну особливість творів письменника, як майже цілковита відсутність сміху або його аномальні «нелюдські» прояви (Священний у «Ювенільному морі»). На те, що платонівські «саморобні», «невідомого призначення» люди неприродно багато плачуть, соромляться, сплять. На те, як вони вкрай невміло думають і говорять. До цього додається своєрідне «нестатеве» ставлення до жінки та багато ще подібних речей. Взагалі створений А. Платоновим світ постає як химерний, безглуздий, як одне суцільне відхилення від нормального стану речей.

Пояснення цьому дослідник убачає в намаганні письменника послідовно провести принцип особливого первісного погляду на світ – *погляду дитини*. Принциповим слід вважати те, що йдеться не просто про певну незвичну систему художніх засобів, а про поєднання особистісної міфології А. Платонова, його мрій та проектів з підсвідомою релігійністю. Це створило певний домінуючий ретротип, який спричинив появу дивовижних образів «Котловану», «Чевенгуру», «Залізної старої». Слова Христа: «Поправді кажу вам: коли не навернетесь і не станете, як ті діти, – не ввійдете в Царство Небесне!» (Мт. 18:3) становлять собою код для розуміння платонівського світу, системи його глибинних цінностей.

Дитяче пронизало собою доросле, зробивши його іншим, недоладним, безглуздим. Плач – природний для дитини – перетворюється у А. Платонова на звичайний стан дорослої людини, й поведінка останньої постає як дивна, незрозуміла. Достатньо поглянути на речі очами дитини, і все стає на свої місця. Проте графіка творів вибудовується закономірно: логіка ідеї («коли не станете, як ті діти») утілюється в логіку почуттів. Природно, що дослідник згадає тут один з прихованих орієнтирів письменника, а саме ту цінність, яку має в християнстві «слізна жалість» (С. Аверинцев). Подібної ж інтерпретації набувають відсутність сміху, сором, сон. Люди-сироти (дорослі, що давно втратили батьків і пам'ять про них) плачуть переважно вночі, як це й належить дітям, що бояться темряви.

Не є випадковою відсутність у героїв А. Платонова сміху. Така обставина частково пояснюється обірваним дитинством: таким людям ніколи було рости, а «треба було одразу ж насупитися й битися». Це особлива риса дитячо-дорослої свідомості, образ якої сконструював письменник. І, знову ж, вимальовується виразна паралель зі Святим письмом, де сміх ототожнюється зі злом. Тут проявляється певна недостатність християнської чуттєвої культури, яка відторгає від себе дещо життєве значуще для людини (згадаємо яскраве художнє втілення цього мотиву в романі «Ім'я Рози» У. Еко).

Окремо аналізується Л. Карасьовим спорідненість світовідчуття платонівських персонажів з духом апокрифічного Євангелія від Фоми.

Помилкою було б, звісно, вважати, що в героїв творів письменника все відбувається як у справжніх дітей. Навпаки, їм властиві певні риси саме трансформованої дитячо-дорослої свідомості. Євангельський заповіт здійснився лише частково: дорослі «зменшилися», але не повернулися, не позбулися дитинства. Звідси – уся абсурдність їхнього становища.

Свідомість самого ж А. Платонова розглядається Л. Карасьовим як така, що «мимо волі «пригадує» або навіть сама «винаходить» те, що було встановлено й відрефлексовано в християнстві» [69, с. 42]. Подібну тезу можна прийняти як дослідницький орієнтир у процесі аналізу творів й інших письменників.

Дуже важливу символічну роль відіграє вікова категорія людини. Порівнюючи численні особливості описів героїв і сюжетів у Ф. Достоєвського й А. Платонова, дослідник наводить низку цікавих і глибоких характеристик. Якщо спростити ситуацію, то у Ф. Достоєвського ми маємо справу з *людиною-підлітком*, а в А. Платонова – саме з *дитиною* [68, с. 35-36]. Мається на увазі до деякої міри зовнішній вигляд героїв. Проте головне полягає в особливостях їхньої поведінки й психології. Підліток – той, хто перебуває в стані становлення, орієнтації на майбутнє життя. Дитина ж є немов би оберненою назад. Вона занадто близька до своїх витоків. Численні персонажі Ф. Достоєвського високі й худорляві. Герої А. Платонова переважно мають низький зріст. Підліток – це той, хто тягнеться вгору, головне в ньому – голова. Дитина ж, навпаки, живе життям живота, вона пам'ятає про утробний зв'язок з матір'ю. Цим пояснюється не випадковість, з точки зору фахівця, наявність або відсутність інтересу до обличчя персонажів, до того, що є вгорі. Людина Ф. Достоєвського має завжди ретельно змальоване обличчя (колір очей, волосся тощо). У героїв А. Платонова є тіла, а обличчя немає. Митець майже ніколи не згадує про цю

деталь зовнішності. У цьому проглядається певна спорідненість із К. Малевичем, на картинах якого зображені тіла, а замість облич однотонні плями.

Персонажі Ф. Достоевського часто голодують. Проте їжа для них – другорядна річ. Вона потрібна, щоб ясно мислити, щоб не паморочилося в голові від недоїдання. Інша ситуація в А. Платонова – його люди їдять як маленькі діти, іноді все, що завгодно, навіть землю, намагаючись заповнити внутрішню пустоту [68, с. 36].

Щойно наведені спостереження й міркування заслуговують на серйозну увагу, оскільки вони органічним чином (якщо порівнювати з численними іншими тлумаченнями) вписуються в річище так званого антропологічного повороту [203] в царині гуманітарних досліджень, який останніми роками стає все більш впливовим, розкриваючи свої значні дослідницькі можливості.

Було б некоректно в контексті реалій сьогодення ставитися до творчої спадщини видатного й самобутнього письменника виключно як до літературно-історичних свідчень вже досить далекої від нас епохи. Значно більш виправданим є розуміння її як далеко ще не оціненого досвіду проникнення й осмислення глибинних процесів у масовій свідомості, що супроводжують критичні, переламні етапи цивілізаційного розвитку. І однією з домінант, що визначає перебіг цих процесів, є тенденція до абсурдизації соціальних проектів, цілей, повсякденного буття.

Результати компаративних досліджень різних історичних періодів і різних культурних ареалів дають підстави стверджувати про наявність певних екзистенціальних інваріантів, що проявляються в контексті зазначених кризових процесів – «самотності», «нудьги», «сирітства», «страху», «порожнечі», «турботи», «тривоги», «сорому», «граничної ситуації», «абсурду» тощо.

Своєрідність екзистенціального світосприйняття А. Платонова полягає в тісному переплетінні абсурдного з примітивним. На основі порівняльного аналізу можна твердити, що «примітивізм А. Платонова має принципово іншу природу, ніж примітивізм представників західної літератури, будучи явищем антропологічного, екзистенціального гатунку. Ця обставина знаходить своє втілення в намаганні письменника провести принцип особливого первісного погляду на дійсність – *погляду дитини*. Результатом цього є виникнення світу химерних форм людського буття, світу абсурду» [21, с.155].

Висновки до другого розділу

На цьому етапі дослідження було розглянуто особливості освоєння абсурдного в релігійній і мистецькій сферах. У розділі, зокрема, зазначено, що досвід релігійного осмислення абсурдного ще залишається належним чином не оціненим. Особливо це справедливо, якщо приймати до уваги соціально-духовний контекст сучасної епохи.

Маючи на увазі викладене вище, можна сформулювати декілька узагальнюючих положень.

У царині релігії (вище мова йшла головним чином про християнство) абсурдне знайшло своє глибоке й різнобічне освоєння не в лінгвістичному чи логіко-семантичному аспекті, а саме в екзистенціальному вимірі. Воно репрезентоване і як важливіша складова віровчення, і як принцип специфічних форм повсякденної поведінки.

З усією гостротою було сформульовано питання про *над-сенс* як ключовий структурний елемент життєвого світу людини, що виявилось сполучною ланкою між релігійною свідомістю, з одного боку, та уявленнями й методами логотерапії – з іншого.

Абсурдне постало як специфічна форма освоєння сфери божественного, що принципово непідвладне людському розумінню,

людській логіці, як спосіб екзистенціальної асиміляції, освоєння *несумірних щодо людського єства сутностей*.

Біблійні розповіді про Авраама та Йова з достатньою впевненістю можуть бути розцінені як *еталонні приклади* існування людини в абсурдній ситуації.

На підставі зіставлення альтернативних точок зору філософів можна твердити, що в християнстві містяться неоднозначні інтенції щодо ставлення людини до абсурдного. З одного боку, про йдеться про невідворотність його прийняття і, як наслідок, необхідність віри (С. К'єркегор, Л. Шестов), з іншого – настанова на його подолання (М. Мусхелішвілі, Ю. Шрейдер та ін.) як суворого випробування, яке спіткало людину.

Крім того, у християнстві сформувалися специфічні форми абсурдної поведінки – анти поведінки (зокрема, юродство), які сьогодні викликають неабиякий інтерес культурологів, психологів та інших фахівців.

Насамкінець слід зазначити потужний вплив релігії на перебіг сучасного дискурсу стосовно новітніх трендів сучасного світу – ювенальної юстиції, трансгуманізму, гендерної політики, мультикультуралізму.

Залучення дисертантом у процесі розгляду питання про філософську рецепцію абсурдного матеріалів літературної творчості не є випадковим. Це обумовлено тією обставиною, що екзистенціальна свідомість за своєю сутністю є свідомістю художньо-філософською. Іншими словами, йдеться про глибинний зв'язок філософського теоретизування, літературної творчості й феномену екзистенціального.

Форма метафізичного трактату виявилася недостатньою для екзистенціального мислення й комунікації – для того, щоб занурювати читача в трагедійні випробування персонажів, створювати в його душі той досвід, про який і роздумує екзистенціальна філософія. До його створення, у всій одиничності й унікальності, може бути причетна тільки література.

Звернення до творчості згаданих у розділі представників мистецтва визначається їхньою культурно-філософською значущістю, яка обумовлюється наступними обставинами:

- у ракурсі філософсько-антропологічного бачення всі вона постають як яскраві й самобутні носії екзистенціальної свідомості, абсурдного світовідчуття як визначальної риси такого типу свідомості. При цьому наявні вагомні підстави для того, щоб екзистенціальна свідомість за своїми витокami й можливостями філософського й естетичного осягнення людини й буття розумілася як феномен загальнолюдський, наднаціональний і в значній мірі – надісторичний;

- існує певна спорідненість філософських-антропологічних поглядів митців абсурдистської течії в літературі з ідеями представників екзистенціального напрямку у філософії й літературі, зокрема, близькістю трагедійного світовідчуття їхніх героїв й «абсурдної людини» філософів-екзистенціалістів, вираженою в таких феноменах, як «нудьга», «тривога», «страх», «туга» тощо. Ця обставина призвела до появи численних і змістовних робіт, які мають на меті з'ясування даного зв'язку;

- виправданим є розуміння творчої спадщини письменників як далеко ще не оціненого досвіду проникнення й осмислення глибинних процесів у масовій свідомості, що супроводжують критичні, переламні етапи цивілізаційного розвитку. І однією з домінант, що визначає перебіг цих процесів, є тенденція до абсурдизації соціальних проєктів, цілей, повсякденного буття;

- результати компаративних досліджень різних історичних періодів і різних культурних ареалів дають підстави стверджувати про наявність певних *екзистенціальних інваріантів*, що проявляються в контексті зазначених кризових процесів – «самотності», «нудьги», «сирітства», «страху», «порожнечі», «турботи», «тривоги», «сорому», «граничної ситуації», «абсурду» тощо;

- описані у творах екзистенціальні стани персонажів дають підставу дослідникам (М. Мамардашвілі) говорити про художню репрезентацію такого феномену як антропологічна катастрофа (руйнація людського в людині).

РОЗДІЛ 3. АБСУРДНЕ В КОНТЕКСТІ НОВІТНІХ ТРЕНДІВ СУЧАСНОСТІ

3.1. Трансгуманізм – сучасна форма трансгресії та її абсурдистські прояви

Одним з найбільш жваво обговорюваних фахівцями й широкою громадськістю трендів сучасності є, безумовно, так званий *трансгуманізм*. Зазначене явище дуже складне, вкрай суперечливе й таке, що має багато в чому непередбачувані, далекосяжні й глобальні за своїм характером наслідки. Трансгуманізм як ідеологія (різновид світогляду), що зачіпає фундаментальні проблеми людського буття та масштабна технологічна діяльність став можливим лише на новітньому етапі науково-технічного розвитку на межі XX – XXI століть.

У контексті досліджуваної в даній дисертації проблематики трансгуманізм розглядається в його оціночному вимірі. А оцінки тут сформувалися діаметрально протилежні – від захоплено-оптимістичних до похмуро песимістичних. Якщо палкі симпатичні зазначеного феномену вбачають у ньому реальний шлях до створення в найближчому майбутньому надлюдини та земного (і не тільки земного) раю, то супротивники розцінюють його не інакше як беззаперечний симптом виродження людини, тяжку (а за певних умов і невиліковну) форму глобального соціального безумства.

У палких дискусіях спостерігається одна вельми прикметна обставина. Як прихильники та й супротивники досить часто в суперечках використовують абсурдистську (тобто пов'язану з абсурдом) термінологію, що є свідченням релевантності відповідних уявлень та оцінок. Прихильники в принципі не відкидають можливість наявності окремих випадків появи абсурдних явищ у процесі реалізації такого складного й грандіозного проекту як трансгуманізм. У той же час рішуче заперечується абсурдність самої ідеї.

Опоненти ж наполягають на абсурдності трансгуманізму як у принципі, так і в деталях.

Трансгуманізм у його екзистенціально-антропологічному вимірі інтерпретується в даній роботі як сучасна форма реалізації трансгресивного спрямування й потенцій особистості. У зв'язку з цим необхідно зробити деякі пояснення стосовно останнього.

Автор «трансгресивної концепції особистості», польський філософ і педагог Ю. Козелецький розуміє трансгресію як подолання меж можливостей і досягнень особистості. Унаслідок цього особистість створює нові цінності – винаходи, відкриття невідомих закономірностей, нові способи розв'язання проблем тощо. Ю. Козелецький та його послідовники розрізняють два види трансгресії. Трансгресія типу Р (приватна) полягає в подоланні меж досягнутого чи пізнаного окремим індивідом. Натомість трансгресія типу Н (історична) полягає у впровадженні змін, які сягають далеко за межі особистого світу окремої людини. «Особистісні трансгресії виконують важливі розвиваючі функції. Трансгресивний характер має тільки такий розвиток індивіда, який супроводжується свідомим наміром здійснення змін. Джерелом трансгресивних дій є індивідуальна ієрархія потреб індивіда. Трансгресивні зміни обох типів можуть бути як творчими, так і експансивними; можуть мати як конструктивний, так і деструктивний характер. Ю. Козелецький називає три групи людських потреб, а саме: вітальні, суспільні й особисті, кожна з яких може активізувати трансгресивні дії. Трансгресія є результатом потреби, пов'язаної з постійним прагненням людини до підтвердження і збільшення власної цінності» [153]. Діяльність індивіда, мотивована цією потребою, може проявлятися у двох аспектах. По-перше, як суперництво з іншими з метою підвищення власної цінності. По-друге, як прагнення до вдосконалення – і не тільки щодо вимог соціуму, але також стосовно внутрішніх, прийнятих індивідом стандартів досконалості. Посилення цієї потреби веде до трансгресивних дій, які можуть мати творчий

характер. Мислення людини та її творча діяльність за Ю. Козелецьким є найбільш специфічним різновидом трансгресії. Явище трансгресії відбувається в чотирьох площинах (просторах): матеріальній, пізнавальній, соціальній (суспільній) та внутрішній (суб'єктивній). Матеріальна площина (простір) охоплює речі і явища, що оточують людину. Шляхом різного виду техніко-технологічної творчості людина створює штучне середовище. Пізнавальна площина (простір) має символічний характер. Її сутність у тому, що людина відкидає застарілий спосіб мислення і створює новий, здійснює відкриття, збагачує різні галузі знання тощо. Соціальна площина (простір) пов'язана з формуванням нових видів суспільних контактів, реформуванням суспільно-політичних систем тощо. Унутрішня площина (простір) складається зі структур, станів, психічних свідомих і несвідомих процесів. Виокремлення чотирьох площин (просторів) трансгресії є важливим з пізнавальної точки зору, оскільки це дає змогу краще зрозуміти процес «подолання себе», а отже процес творчості [153].

Нами в цілому приймаються наведені пояснення сутності трансгресивного. Звернемо увагу на наслідки дії цього чинника, що можуть бути як конструктивними, так і деструктивними. У даному розділі простежуються його абсурдистські прояви. Раніше ми вже мали нагоду вказати на тісний зв'язок трансгресії з виникненням абсурдного [24, с.166].

З метою стислого викладення основних ідей трансгуманізму можна скористатися енциклопедичною довідкою, яка міститься на сайті трансгуманістичного руху. Там сказано: «Трансгуманізм – філософський рух, який затверджує: людина не є останньою ланкою еволюції, вона може вдосконалюватися до нескінченності. Можна й потрібно ліквідувати старіння й смерть; значно підвищити розумові й фізичні можливості людини; вивчати як досягнення й перспективи, так і потенційні небезпеки використання науки, технологій, творчості та інших способів подолання фундаментальних меж людських можливостей.

Трансгуманісти вважають, що ми живемо в епоху перехідного етапу від звичайної людини до постлюдини: нанотехнологія, біотехнологія, інформаційні технології, штучний інтелект, завантаження свідомості в пам'ять комп'ютера, кріоніка, генна інженерія, нейрофармацевтика, створення нейропротезів і прямих інтерфейсів «машина-мозок» – усе це до 2030-2050 років дозволить створити постлюдину, здібності якої принципово відрізнятимуться від здібностей сучасних людей. Трансгуманісти хочуть не «залишитися людьми», а стати досконалішими істотами.

Трансгуманісти закликають протистояти вченням та організаціям, що мають цілі, протилежні ідеям трансгуманізму — «поверненню до природи», націоналізму, етатизму, фашизму» [171].

Ця ідеологія на теренах пострадянського простору й на Заході набула соціально-організаційного оформлення й сформульована у вигляді проекту

Так, у лютому 2011 року було створено так званий стратегічний суспільний рух. Метою цього руху є «створення міжнародного науково-дослідного центру кіборгізації з метою практичного втілення головного технопроекту – створення штучного тіла й підготовки людини до переходу в нього» [116]. Досягнення цієї мети розбите на етапи, головні з яких наступні (проект «Аватар»): Штучна копія тіла людини (2015-2020), штучна копія тіла людини, в яку пересаджується мозок (2020-2025), штучна копія тіла людини, в яку переноситься свідомість (2030-2035), тіло-голограма (2040-2045). Таким чином, людина позбавляється від страждань, хвороб, старіння і, нарешті, досягне давно омріяного *безсмертя*: штучне тіло, або механічне, або голографічне, або якесь інше набагато «міцніше» природного, а свідомість можна буде пересаджувати за бажанням у що завгодно. Вихід у космос, безмежне освоєння Всесвіту буде полегшено тим, що людині вже не потрібні будуть ті умови, яких вимагає її біологічна форма існування. Трансгуманісти вважають себе спадкоємцями ідей М. Федорова, В. Вернадського, К. Ціолковського. Усе це припускає, що розвиток

інформаційних технологій до 2030 року досягне точки *сингулярності*, коли буде винайдена програма, що самоудосконалюється, і відкриється шлях до нескінченного машинного прогресу.

Згаданий рух, що об'єднує деяких учених і філософів, було створено слідами міжнародної неурядової «Всесвітньої асоціації трансгуманістів», що виникла в 2008 році й переслідує ту саму глобальну мету. До цих рухів тяжіють також прихильники *іморталізму* (зокрема, на основі *кріоніки*), *постгендерізму* (подолання статі), *техногайянізму* (екологія й захист навколишнього середовища) та ін.

Ці факти могли б бути інтерпретовані як певні маргінальні футурологічні тенденції сучасної культури, яких завжди було вдосталь, коли б не два істотні моменти:

1. В умовах відмови від класичних ідеологій XIX – XX століть, трансгуманізм, який спирається на сучасний науково-технічний прогрес, що такий популярний у молодіжному середовищі, вбирає в себе й екологічні течії, залишається по суті, єдиною ідеологією, яка обіцяє людству поступальний розвиток;

2. У вітчизняній культурі, де внаслідок 70-річного панування ідеологічних і технократичних тенденцій, роль гуманітарних наук не дуже висока, ідеологія трансгуманізму наполегливо пробиває собі дорогу. Деякі трансгуманісти достатньо активні, вони звертаються з листами до керівництва країн, Генерального Секретаря ООН. Їх підтримує ряд учених, футурологів і Далай-лама.

Усе це викликає серйозне занепокоєння з боку певних прошарків суспільства й гостро ставить питання науково-філософського аналізу трансгуманістичних ідей.

Ідеологія трансгуманізму пов'язана з найзаповітнішими, можливо, не відразу чітко усвідомленими прагненнями нашої цивілізації, яка існує останні чотири-п'ять століть. Ідеологія людини – творця, що будує на Землі,

за аналогією з Царством Божім на Небі, надихала людину ще з Відродження. Наша гуманістична цивілізація до цих пір надихається цими ідеалами. На їхній основі побудована й продовжує будуватися сьогодення глобальна цивілізація. Але вже із самого її початку була усвідомлена ключова проблема, що стоїть перед людиною-творцем: він може багато що створити, але чи може він створити самого себе? Не природним чином, даним йому Богом, а штучно, технологічно?

Виникнення руху трансгуманізму в ХХ столітті тісно пов'язане з новим етапом науково-технічної революції, розвитком нових методів у біології й виникненням комп'ютерної техніки. Уведення самого терміну *трансгуманізм* в 60-х роках минулого століття пов'язують з ім'ям Джуліана Гакслі (онука знаменитого пропагандиста еволюційної теорії Томаса Гакслі), англійського біолога, філософа науки й політика. Д. Гакслі активно виступав за підтримку й розповсюдження гуманістичних цінностей, і був одним з ідеологів *Міжнародного гуманістичного й етичного союзу* (International Humanist and Ethical Union, рік створення 1952). Програмна діяльність останнього присвячена пропаганді ідей гуманізму, атеїзму, раціоналізму, вільнодумства, і підтримці моральних учень, не пов'язаних з релігією. У 60-ті роки стають також дуже популярними ідеї *кріоніки* (Р. Еттінгер, Е. Купер), технології заморожування людей і тварин за наднизьких температур, з надією на те, що в майбутньому наука, що досягне високого рівня, дозволить оживити (і якщо потрібно, зцілити) цих істот. Значний вплив на виникнення трансгуманізму мали роботи й публічні виступи вчених, що розробляли основи комп'ютерної техніки, – А. Тюрінга, Дж. фон Неймана, філософа Е. Тоффлера та ін. У 1998 році філософи Нік Бостром і Девід Пірс організували Всесвітню асоціацію трансгуманістів (Humanity+). На офіційному сайті цієї громадської неурядової організації в розділі «Філософія» ми читаємо: «Трансгуманізм використовує багатодисциплінарний підхід при аналізі динамічної взаємодії людства з прискоренням технології. У цій сфері велика частина нашої уваги

зосереджена на сучасних технологіях, таких як біотехнологія та інформаційні технології, а також на очікуваних майбутніх технологіях, таких як молекулярна нанотехнологія і штучний загальний інтелект. Трансгуманізм прагне до етичного використання цих та інших спекулятивних технологій. Наші теоретичні інтереси зосереджені на постлюдських особливостях сингулярності, ризику вимирання й завантаженні свідомості (емуляція всього мозку й незалежність від субстрату свідомості)» [198].

У даний час доктрина трансгуманізму не є теоретично розробленою повною мірою. Тому говорити про ступінь вивченої теми трансгуманізму в цілому й окремих питань, які ним піднімаються, слід достатньо обережно. Кількість літератури у світі, що випускається на тему, присвячену проблемам трансгуманізму, досить велика. Критичному аналізу ті чи інші ідеї даної доктрини піддаються рядом авторів, серед яких можна виділити, наприклад, роботи В. Лекторського, В. Кутирьова, П. Тіщенко та ін. Найбільш яскравим супротивником трансгуманізму є В. Кутирьов [98; 99], який постулював, що результатом трансгуманістичної трансформації є виникнення *«людини роботоподібної»*, що протиставляється колишній людині-особистості. У західній літературі в більшості своїй трансгуманізм вважається чимось уже вирішеним і неминучим, а його критика достатньо рідкісна. Яскрава критика трансгуманізму, схожа з переконаннями В. Кутирьова, представлена в наш час рухом Ліндона Ларуша та його новинною службою Executive Intelligence Review. М'якшу критику цієї теми можна побачити в такого автора як Ю. Габермас [179; 180].

У своєму підході до євгеніки, Ю. Габермас поділяв її на авторитарну й ліберальну й говорив про сучасне панування ліберальної форми. Він справедливо критикував саму ідею ліберальної євгеніки, як можливості *«самопокращення»* шляхом банальної купівлі *«поліпшуючих додатків»* у магазинах. Крім того, він правильно показував, що якщо як *«творець»* самої себе або своїх родичів виступає сама людина, то вона поступово стає

прихильником авторитарної євгеніки, блокуючи можливість вільного вибору інших індивідів і виділяючи «покрещуваних» індивідів в особливу касту, що протиставляється останнім, не-покрещуваним людям. Разом з тим він не запропонував заборонити ліберальну євгеніку. Фактично з його слів витікає, що потрібно лише додати їй моральні норми й механізми етичного контролю, з тим, щоб механізація людини супроводжувалася одночасним її моральним самообмеженням [166].

Як уже зазначалося вище, В. Кутирьов вважається одним з найбільш радикальних критиків трансгуманізму. Для нас його міркування важливі ще й у тому аспекті, що принципи й справи трансгуманістів оцінюються ним в аспекті їхньої абсурдності або розумності. Розглянемо це більш докладно.

З точки зору дослідника, сучасне суспільство є багато в чому *абсурдним*.

Зрозуміло, у філософській проекції мова перш за все повинна йти не про нервово-психічний стан людей, а про об'єктивно безумний результат їхніх суб'єктивно розумних, раціональних дій. Адекватніше подібний феномен слід, мабуть, визначати як абсурд. *Абсурд – це безумство у формі розуму*.

За такого розуміння, дивлячись на нашу техногенну споживацьку цивілізацію, ризику в її кваліфікації як «безумно розумної», абсурдної майже немає. Про підрив розумом самого себе говорили й говорять, тепер усе голосніше, найавторитетніші, «від Гайдеггера до Бодрійяра», світові мислителі. Розум можна вважати безумним, якщо і коли він починає діяти проти себе й свого носія [99, с.112].

Людство в значній своїй частині охоплено тяжкою формою соціального безумства, прискореними темпами втрачає здоровий глузд.

Підкреслюється, що наслідком цього є виникнення трансгуманізму. В основі його ідеології лежить теза, що людина не є вищою ланкою еволюції, а значить, може змінюватися й удосконалюватися без будь-яких обмежень «до

нескінченності». Трансгуманісти хочуть «не залишитися людьми» (про це вже згадувалося в наведеній вище «Енциклопедичній довідці»), а навпаки – перестати ними бути, ставши досконалішими істотами, тобто «трансхьюменами», або ж нелюдами. Трансгуманісти вважають, що ми живемо в епоху перехідного етапу від звичайної людини до постлюдини. Умовою безперервної еволюції людини є її безсмертя. Трансгуманізм можна вважати іншою назвою іморталізму, цієї головної спокуси для всіх поверхнево мислячих теоретиків. Оскільки в трансгуманізмі мається на увазі не просто відмова від гуманізму як цінності, а подолання людини як гомо сапієнса, то точніше його слід було б називати «трансгомонізмом» або трансантропологізмом.

Отже, трансгуманізм – це відкритий вираз становища, коли люди почали мислити «неповна розуму», бо приймають і вітають утрату власної ідентичності, відмовляючись від людини, яку ми знаємо, від того, якими в темпах живого й народженого на її основі розуму ми розвивалися мільйони років або якими нас створив Бог. Розум, як зазначалося, діє проти себе.

Інший момент абсурду полягає в підміні основоположного постулату гуманістичного світогляду про людину як найвищу цінність. Теза «людина – вінець творіння», поступається місцем уявленню про людину як засіб, агент, ресурс науково технічного прогресу. Останній при цьому постає як своєрідний деміург, якому все має служити. У В. Кутирьова міститься образний опис цієї обставини: «Мільярди на Землі людей, які уявляли й продовжують уявляти себе вінцем природи, сподіваючись на продовження свого існування в осяжному майбутньому, прогрес створюваної техніки привів до того, що параметри їхнього буття почали його обмежувати. Традиційна людина, що історично склалася, і гуманізм як ідеологія її самоцінності стають гальмом технічного прогресу, що прискорюється, який вимагає тепер підгонки не (пенька, стільця) крісла під людину, що на нім сиділа, а людини під крісло (стілець, пенюк), «вдосконалення» разом з нею

того, що в ній. Перетворення прогресу в трансгрес означає, що він тепер «переступає через людину», перетворюючи її на елемент, чинник, агента в загальному потоці інноваційного розвитку, що подолав стійкість. Існуюча людина – це щонайменше «недостатньо добре», якщо не зовсім погано, говорить нам наше нове божество – конвергентна технологія НБІК. І замовляє, проектує, моделює Інше, причому за допомогою самих людей, викрадаючи їхню власне людську свідомість, примушуючи мазохистськи захоплюватися тим, що їх спростовує й замінює» [99, с. 120].

Слід зазначити, що в цілому ряді моментів В. Кутирьов має рацію. Кредо трансгуманізму, що коротко сформульоване в Енциклопедичній довідці, є внутрішньо суперечливим. Не можна одночасно заявляти привабливий намір «безмежного вдосконалення» людини й твердити про бажання не «залишатися людьми», а перетворитися на досконаліших істот. Теза про вдосконалення без меж у логічному плані є вельми сумнівною. Адже поняття «удосконалення» передбачає внесення змін при збереженні відповідної якісної специфіки речі. Якщо ж змінюється абсолютно все, то зникає сам об'єкт удосконалення. І вживати поняття «удосконалення» стає недоречним. У теоретичному плані зафіксувати те, у чому саме полягає якісна специфіка людини, окреслити межі цієї якості, при виході за які людина зникає, є вкрай необхідно. У трансгуманістів, судячи з усього, відповідного бажання не спостерігається. Утім, іноді трансгуманісти про це говорять, але у вельми своєрідній манері. Так, І. Дьомін нагадує, що трансгуманізм ставить перед людиною й людством надзавдання – подолання біологічної обумовленості людської істоти, одним з аспектів якого повинне стати досягнення так званого «кібернетичного безсмертя» [46]. І робить з цього висновок, якщо людина здатна поставити перед собою такі завдання (подолання власної біологічної обумовленості, перехід до «керованої еволюції», заміна біологічної еволюції еволюцією кібернетичною), то вже одне це свідчить, що вона є щось більше, ніж просто «біологічний вид» [46].

Висновок у край сумнівний. Людина часто ставить перед собою вельми «специфічні» завдання. Деякі з них – нездійсненні, деякі – відверто безглузді. Розпалена уява ще ні про що не свідчить.

Далі аргументація стає все менш переконливою. Автор зауважує, що чим довше продовжуються дискусії про природу (суть) людини, тим ясніше стає неспроможність есенціалістського (або метафізичного) підходу. У даний час філософська антропологія вже не ставить перед собою завдання відшукати суть людини, тобто виявити таку її характеристику, яка безумовно й остаточно виділяла б людину з усього суцього. Серед представників філософської антропології затверджується точка зору, згідно з якою єдина визначеність людини полягає в її здатності перевершувати, долати, трансцендувати всяку визначеність. Людині неможливо дати сутнісне (есенціалістське) визначення, оскільки властивий людині спосіб буття якраз і полягає в тому, щоб долати всяку межу, всяку визначеність. Людина – це здатність до трансцендування. Своєї визначеності, своєї обмеженості, своєї обумовленості. Людина – це здатність до трансцендування сутнісних параметрів своєї «природи» [46].

Наведенні сентенції є, як на нас, дуже абстрактними й розпливчастими. Тут поєднуються довільні авторські оцінки стану справ в антропології з логічними безглуздостями. Покажемо, є, скажімо, зворот «безумовно й остаточно виділити людину з усього суцього». Навряд чи це можна вважати принципом наукового пошуку. Прагнення до змін заради самих змін постає для людини як якась найвища цінність чи невідворотне прокляття. Антропологія, за словами І. Дьоміна, чомусь твердить про людину, яка перманентно долає свою визначеність, свою природу, і водночас відмовляється якось зафіксувати цю визначеність. Що ж у такому разі вона долає?

Усупереч наведеній точці зору такий принциповий критик трансгуманізму як Ф. Фукуяма вважав, що людська природа існує, і це

поняття є істотним. Воно створює стабільну спадкоємність нашого видового досвіду. Дослідник зауважує, що Арістотель разом зі своїми безпосередніми попередниками Сократом і Платоном ініціював діалог про специфіку людської природи. І які б не велися суперечки про людську природу, ніхто не заперечував її важливості як основи для прав і справедливості.

Що б не думали про концепцію людської природи університетські філософи й соціологи, факт залишається фактом: наявність у людини стабільної природи впродовж усієї її історії мала колосальні політичні наслідки. Як розумів Арістотель (і будь-який серйозний теоретик людської природи), люди за вдачею – культурні тварини, тобто вони вміють учитися на досвіді й передавати цей досвід своїм нащадкам не генетичним чином. У той самий час людська природа не визначає жорстко поведінку людини, але веде до великої різноманітності в способах виховання дітей, правління, здобуття засобів для існування й так далі. Постійні зусилля людства щодо культурного змінюванню самого себе створюють людську історію й прогресивне зростання складності й розгалуженості людських інститутів.

Ф. Фукуяма підкреслює, що цей факт розвитку й культурної еволюції примушує багато сучасних мислителів вважати пластичність людини практично безмежною – мається на увазі, що людина може бути сформована середовищем так, що рухатиметься відкритими шляхами. Саме звідси виникає сучасне упередження проти поняття людської природи [178]. Спростовуючи таку точку зору, учений звертає увагу на наступні обставини. Багато соціалістичних режимів відмінили приватну власність, послабили сім'ю й зажадали від людей альтруїзму стосовно людства в цілому, а не до найближчого кола сім'ї й друзів. Але еволюція не сформувала в людини подібної поведінки. На кожному повороті індивідууми чинили опір новим інститутам, і коли соціалізм звалився після падіння Берлінської стіни в 1989 році, всюди відновилися колишні, звичніші моделі поведінки. Річ у тому, що хоча поведінка людини пластична й мінлива, ці властивості мають деяку

межу: у якийсь момент глибоко вкорінені природні інстинкти й моделі поведінки повстають і підривають найкращі плани соціальної інженерії [178]. З усім цим щільно пов'язана *проблема ідентичності*, яка заслуговує докладного розгляду.

Фахівці одноставні в тлумаченні ідентичності як явища багатовимірного. Ідеться про ідентичність етнічну, статеву, соціально-статусну, сімейно-рольову, конфесійну тощо. І кожен з цих її проявів сьогодні зазнає глибинних і часто незворотних змін. Скажімо, статус батьків у християнській родині, що обумовлений традиційними моральними цінностями й біологічними чинниками, є абсолютно іншим ніж той, що визначається правовими засадами такого сучасного нововведення як ювенальна юстиція.

На думку дослідників, глибинні трансформації форм ідентичності слід пов'язувати з початком епохи Modernity.

Сутність цього процесу полягає в перетворенні людської ідентичності з «даності» в «завдання» і в наділенні дійових осіб відповідальністю як за вирішення цієї задачі, так і за наслідки (включаючи побічні ефекти) виконання ними їхніх ролей. Іншими словами, вона полягає у встановленні автономії індивіда *de jure* (хоча й не обов'язково *de facto*). Місце людини в суспільстві вже не виступає як якийсь (бажаний або небажаний) подарунок. Як висловив це у своїй знаменитій формулі Жан-Поль Сартр, недостатньо народитися буржуа, потрібно ще й прожити життя як буржуа. Таке не могло бути сказано про принців, лицарів, кріпаків і городян у часи, що передували Modernity. Необхідно стати тим, чим ти є. Modernity замінює зумовленість соціального становища примусовим й обов'язковим самовизначенням [194].

Описаний принцип і спосіб здобуття ідентичності можна назвати конструктивістським. Його абсолютизація пов'язана з великими ризиками й негативними наслідками [26, с. 176]. Недаремно Папа Франциск у своєму виступі в ООН у 2015 році зазначав, що люди ризикують стикнутися із

«ідеологічною колонізацією шляхом нав'язування аномальних моделей і стилів життя, чужих людській ідентичності» [201]. Адже, людина несе в собі не тільки дух, свободу й волю, але й власну природу творцем якої, з точки зору церкви, вона не є. Тобто, людська здатність саморозвитку обмежується (має обмежуватися?) *людською природою як сукупністю якостей, що закладені в індивіді.*

Подібні настанови й перестороги є як ніколи актуальними в сучасну технотронну епоху високих технологій, що породжують неподолану спокусу маніпуляцій з біологічною складовою індивідуальної ідентичності.

Людина раннього Модерну була вільна у виборі речей, одягу, обстановки, житла, сім'ї, міста, країни. Вона могла вільно змінювати свої особистісні якості. Проте маніпулювати своїм геномом, своєю тілесністю, своєю фігурою, своєю статевою визначеністю вона не могла. Усе це зумовлювала *мудра природа.*

На зламі XX і XXI століть ситуація різко змінилася. Людина, що стала творцем надтехнологій, набуває можливості маніпулювати не тільки біокосмосом, але й своїм власним геномом, своєю імунною системою, своїм інтелектом, своїм способом життя.

З філософської точки зору це означає, що в еру все більш зухвалих перетворень фундаментальних першооснов людського життя всі колишні метафізичні уявлення про вічну суть людини, про божественну людську природу, поступаються місцем науковим уявленням, породжуваним геномікою, наномедициною, генною інженерією, нейрологією [110].

Людина XXI століття, таким чином, бере на себе багато що з того, що раніше виконувала мудра природа. З допомогою все більш могутніх технологій вона (далеко не без ризику) вторгається у фундаментальні першооснови планетарного життя й змінює їх на свій розсуд. А це означає, що вона покладає на себе гігантську моральну *відповідальність* за всі наслідки таких антропогенних вторгнень і змін [110].

Було б, звісно, помилкою дивитися на зазначений стан справ крізь призму ідей технологічного детермінізму, вважаючи високі технології причиною згаданого напрямку змін. Вони надають лише можливість, а рішення визначає примхлива людська суб'єктивність. Н. Кочубей, розмірковуючи над станом і шляхами подальшої трансформації сучасної цивілізації, зазначає, що вона знаходиться в точці біфуркації. Можливі діаметрально протилежні варіанти. «В цьому сенсі «Герніка» Пікассо й Освенцим Гітлера – породження того ж самого середовища, тієї ж самої культури» [87, с. 201].

На вкрай суперечливу, химерну (по-суті – абсурдистську) систему експектацій сучасної масової людини звертає увагу М. Фолі. Наше століття бажає вести війни без жертв, мати державне забезпечення без податків, мати права без обов'язків, славу без зусиль, секс без зобов'язань, бігові кросівки без бігу, дипломну роботу без роботи й солодкий виноград без кісточок [173, с. 2].

На практиці подібна система поведінкових настанов веде до відповідних результатів, перетворюючи речі на власну протилежність, – благо – на зло, свободу – на жорстку регламентацію, цінність – на об'єкт маніпулювання.

Сьогодні заможні батьки дитини, користуючись послугами генних інженерів, мають можливість не тільки вибрати стать майбутньої дитини, її тілесні якості, імунну систему, особливості інтелекту, але і багато в чому зумовити її прийдешню біо-соціальну долю, її спосіб життя.

Навряд чи можна вести мову про якусь свободу особистості (яка нібито гарантується всією сучасною системою цінностей з її неодмінним наголосом на правах людини), коли біомедичні технології маніпулюють долею індивіда, починаючи з його ембріону.

У рамках поширеного сьогодні проекту трансгуманізму ідеї трансформації людини (зокрема на основі НБІКС-технологій) поєднуються з

наміром створити якусь нову істоту – «постлюдину», «транслюдину» тощо. Глибинний абсурд ситуації полягає в тому, що шляхом такого «вдосконалення» людини відбувається по-суті її «розлюднення» (російське – «расчеловечивание»), перетворення на нелюда. Ідентичність утрачається, конструювання обертається деконструкцією. І сьогодні це – цілком реальна загроза.

Прихильники трансгуманізму намагаються, звичайно ж, відшукати аргументи на свою користь. Наведемо в цьому зв'язку аргументацію Д. Дубровського [126]. Весь історичний досвід однозначно, стверджує він, свідчить, що не можна якісно змінити на краще соціум, про що завжди мріяли прогресивні розуми, не змінюючи якісно саму людину. У цьому полягає головна ідея трансгуманізму. Мова йде перш за все про зміну таких стійких негативних властивостей природи людини, як ненаситне споживацтво, агресивність, надмірне егоїстичне свавілля, які відтворюються у всі століття, у всіх народів, за всіх державних устроях. Цей процес мислиться в єдності зі змінами тілесності людини та її середовища, тобто як процес коеволюції свідомості, тілесності й середовища. Це вже відбувається в зростаючому темпі.

Д. Дубровський підкреслює, що головні критичні доводи проти трансгуманізму пов'язані з тим, що він нібито переіменює гуманізм, основні людські цінності, оскільки вже сам термін «транс» указує на вихід за межі гуманізму, на його подолання. Такі самі нарікання можна почути й у зв'язку з «постлюдиною», яка мислиться як результат трансгуманістичних перетворень і, значить, перестає вже бути власне людиною.

Він наводить заперечення, які вважає вагомими. По-перше, йдеться про ту систему цінностей, яка пов'язується з поняттям гуманізму. У ньому зібрано й слабо впорядковано багато цінностей різного порядку й значення – від десяти заповідей до горезвісної політкоректності й прав одностатевої сім'ї. Зрозуміло, що при зіставленні гуманізму й трансгуманізму мова

повинна йти про фундаментальні цінності: любов, істину, свободу, справедливість, творчість, красу й тому подібне. Цілком мислимо збереження цих вищих цінностей і збагачення їх новими екзистенціальними сенсами.

Далі стверджується, що історичний досвід показує, що в розвитку науки й культури при виникненні якісно нових, вищих досягнень колишні достовірно високі цінності зберігають своє значення. Теорія відносності не заперечує механіки Ньютона, а включає її як окремий випадок. Подібний «принцип відповідності» діє, хай дещо іншим способом, і в розвитку культури. Тому трансгуманізм можна трактувати як подолання обмеженості нинішньої форми гуманізму, як виникнення нового типу гуманізму. Пропонується погодитися, що нинішній гуманізм як зібрання певних ідей, концепцій, уявлень, побажань, проектів, символів віри й міфологем, вельми далекий від ідеалу. Він виявляється вразливим як щодо вимог визначеності, несуперечності, обґрунтованості й навіть етичної прийнятності багатьох своїх положень, так і, тим більше, як ідейний прапор людства й справжньої людяності [126].

Таж сама ситуація й з терміном «постлюдина». Його люблять згадувати супротивники трансгуманізму, натякаючи або прямо заявляючи, що це, мовляв, кінець, що «вони» хочуть угробити людину, перетворити на бездушного робота, зробити його безмозким виконавцем заданих функцій і тому подібне. Робиться висновок, що філософська уява опонентів не йде далі за подібні похмурі картини, виключає альтернативи, особливо позитивного характеру. Чому? Адже теоретично легко допустити трактування «постлюдини» як «неолюдини», яка в результаті антропотехнологічних перетворень, у процесі коеволюції свідомості, тілесності й середовища, знаходить якісно нові властивості тілесності й таким шляхом новий тип потреб, нові творчі здібності розуму, ширше й глибше бачення реальності, нові цілі й способи діяльності. У її свідомості зберігаються фундаментальні ціннісні структури істини, творчості, любові, етичного благородства, але в

смісловому плані вони знаходять глибший і багато в чому новіший екзистенціальний зміст.

Одночасно зазначається, що відповісти щось конкретне на питання щодо згаданого змісту важко, оскільки нині існуючі люди все ж таки замкнуті в горизонті, точніше у сфері, нинішніх ціннісно-сміслових утворень [126].

Позиція Д. Дубровського потребує деяких коментарів. Критики трансгуманізму представлені як вороги прогресу, люди, чий час невблаганно добігає кінця. Не можна таку оцінку вважати справедливою. Треба з'ясувати, про що власне йде мова. Необхідно не змішувати дві принципово різні речі. З одного боку, ми маємо справу з науково-технологічним розвитком та його результатами, а з іншого – з використанням цих результатів. Сучасний науково-технологічний розвиток надає людині величезний спектр можливостей. У той самий час з усією гостротою постає питання, які можливості з цього спектру будуть обрані. Ті ж самі біо-медичні технології можуть використовуватися суто з метою подолання недугів. Тобто, у такому випадку ні про який апгрейд не йдеться – людина не розглядається як щось ущербне, що потребує вдосконалення. Ці ж технології можуть бути використані й у плані реалізації ідей трансгуманізму. Немає ніякої жорсткої визначеності щодо мети використання. Іншими словами, науково-технологічний розвиток не визначає того, чи бажає людина й у подальшому існувати як антропне створіння (Природи або Бога). З нашої точки зору, саме це (а не питання про зупинку науково-технологічного розвитку) є фундаментальним моментом суперечки прихильників і супротивників трансгуманізму. Далі. У наведених міркування йдеться про те, що поняття трансгуманізму й постлюдини можна по-різному інтерпретувати. Д. Дубровським пропонується трактувати трансгуманізм як подолання обмеженості нинішньої форми гуманізму, як виникнення нового типу гуманізму, маючи на увазі, що в основі цих форм лежать фундаментальні

цінності: любов, істина, свобода, справедливість, творчість, краса й тому подібне. З цим цілком можна погодитися. Проте справа полягає в іншому. Уявляти й тлумачити трансгуманізм найрізноманітнішим чином не забороняється. Але треба мати на увазі те, як він тлумачиться фундаторами технопроектів (скажімо, «Аватар»), численними розробниками технологій і вдячними споживачами такого продукту. Тобто, треба зважати на реальні тренди. А вони часом радикально відрізняються від уможлядних тлумачень. Такий авторитет у сфері трансгуманізму як Нік Бостром зауважує, що «доступні нам методи не обмежені тими, які зазвичай пропонує гуманізм, такими як освіта. Ми можемо використовувати технологічні способи, які в результаті дозволять нам вийти за межі того, що більшість вважає людським.

Трансгуманісти вважають, що завдяки науково-технічному прогресу, що прискорюється, ми виходимо на абсолютно новий етап у розвитку людства. У найближчому майбутньому ми зіткнемося з можливістю справжнього штучного розуму. Будуть створені нові інструменти пізнання, які об'єднують у собі штучний інтелект із новим типом інтерфейсів. Молекулярна нанотехнологія володіє достатнім потенціалом, щоб створити достаток ресурсів для кожної людини й надати нам повний контроль над біохімічними процесами в наших тілах, дозволивши нам позбавитися від хвороб. За допомогою перебудови або фармакологічної стимуляції центрів задоволення в мозку, ми зможемо випробовувати більший спектр емоцій, нескінченне щастя й необмежені за інтенсивністю радісні переживання щодня» [12]. Саме ці формулювання і є віддзеркаленням реальних трендів.

Саме в контексті таких міркувань з усією гостротою й постає питання: «А чи дійсно трансгуманізм є гуманізмом?». Гуманізм формував певні уявлення й цінності за допомогою, як сказано, освіти (додамо – просвіти, культури, моралі, релігії, мистецтва). «Традиційна» людина отримувала певні емоції й переживання у сфері мистецтва, релігійних практик тощо. Транслюдина – шляхом впливу на певні центри головного мозку. Ось де й

виникає питання: «А чи не є таке вдосконалення абсурдним?». Навіть у царині повсякденного життя. У сім'ї народилася дитина – батьки щасливі. Чоловіку вдалося досягти чогось значного у своїй діяльності й він відчуває радість. Індивіда, який без будь-яких причин безперервно радіє, оточення, не позбавлене здорового глузду, вважає ненормальним. У «новому дивному світі» (за О. Гакслі) усе, напевно, набуде іншого – «вищого» екзистенціального сенсу.

І яке місце посідають у подібних технопроектах згадані фундаментальні цінності гуманізму: любов, істина, свобода, справедливість, творчість, краса й тому подібне?

Безглуздими виглядають наміри науково-технологічними засобами вирішувати проблеми гуманізму.

Серйозні сумніви викликає теза щодо коеволюції. Ідеться про те, що духовне піднесення людини має мислитися в єдності зі змінами тілесності людини та її середовища, тобто як процес коеволюції свідомості, тілесності й середовища. Мова навіть не йде про реалізацію такої коеволюції, а про те, як це теоретично уявити. Немає абсолютно ніяких гарантій, що, скажімо, процес трансформацій піде в бажаному напрямі. За умов відсутності більш-менш надійних прогностичних розробок можна звернути увагу на літературні антиутопії. До речі, антиутопії як спосіб передбачення майбутнього привертають дуже серйозну увагу відомих дослідників.

Здається, що щонайближче до реальності опинилося застереження, дане Олдосом Гакслі в його антиутопії «Чудовий новий світ», написаної в 1932 р. Його антиутопія абсолютно технологічна. У ній поєднуються як біотехнологія (генна інженерія в створенні людей – люди навіть не народжуються, але штучно вирощуються з біологічного матеріалу), так і соціальні технології (гіпнопедія – технологія виховання, що вселяє уві сні стандарти поведінки). Це суто споживче суспільство, жорстко розділене на касти. Генетично покращені люди в «Чудовому новому світі» О. Гакслі

проводять своє життя в гонитві за безглуздими розвагами, знаходячись у постійному полоні легких наркотиків, які рекламуються як засоби позбавлення від стресів, негативних переживань. Іноді можна зустріти думку, що саме ця антиутопія вже практично стала реальністю [126]. Особливо якщо подивитися на певний прошарок нашого суспільства, який якраз відповідає тому, що О. Гакслі виводить у вигляді своїх «альф», господарів життя. Тільки тут обійшлося й без генних модифікацій. І в результаті, виходить, що описуваний ідеал інформаційного суспільства припускав, що звільнення людини від важкої фізичної праці для праці творчої повинно призвести до того, що всі люди займатимуться різними науками, мистецтвом і так далі, про нього, як допустимий, мріяли брати Стругацькі, втіливши свою мрію в образі «Світу Полудня». Але вийшло так, що звільнена від фізичної праці людина стає значно ближчою до сибаритів-«альф» зі світу Олдоса Гакслі, ніж до вчених-ентузіастів зі Світу Полудня.

Ф. Фукуяма порівнює дві антиутопії: «1984» Джорджа Орвелла й «Чудовий новий світ» Олдоса Гакслі, зауважуючи, що легко побачити, що погано у світі, який змальований у романі «1984». Це світ класичної тиранії, посиленої технологією, але не такий уже відмінний від усього, що ми бачили трагічного в історії людства.

А ось у «Чудовому новому світі» зло не таке очевидне, тому що ніхто не страждає, адже це світ, де кожен отримує, що хоче. Управителі зрозуміли, що насильством небагато чого досягнеш й що краще спокушати, а не вимушувати людей жити у впорядкованому суспільстві. З цього світу вигнані хвороби й соціальні конфлікти, у нім немає депресії, безумства, самоти або горя, секс приємний і завжди доступний. Проте світ тамошніх жителів став неприродним у найглибшому сенсі, який тільки можна собі уявити, тому що змінилося ество людини. Ф. Фукуяма наводить слова фахівця з біоетики Леона Касса: «На відміну від людей, обмежених хворобою або рабством, дегуманізовані за типом «Чудового нового світу» не нещасні; вони не

знають, що вони дегуманізовані, і навіть гірше — якби знали, їм було б усе одно. Це щасливі раби з рабським щастям» [178].

Цілком закономірно постає питання стосовно того, а чи не є такий напрям у «розвитку» ідей гуманізму перетворенням їх на абсурд.

Повертаючись до тези Д. Дубровського щодо коеволюції високих технологій та ідей гуманізму, зазначимо, що описаний щойно варіант розвитку подій ні в якому разі не слід залишати поза увагою.

У питанні, що робити з «традиційною людиною», досить чітко простежуються два підходи. Прихильники одного з них вважають, що розвиток інноваційних, перш за все космічних, і нанотехнологій дасть достаток ресурсів і життєвого простору для всіх – людей, транслюдей і пост людей. Прибічники іншого наполягають на тому, що той, хто не хоче трансформуватися, повинен піти зі сцени, звільнивши життєвий простір і знявши навантаження на ресурси. Як примирлива позиція висловлюються рекомендація про виділення спеціальних зон, резервацій для традиційної людини. У цьому, мабуть, і полягає сенс «вищого» гуманізму.

Отже, некоректно було б характеризувати взяті самі по собі наукові досягнення чи технології як абсурдистські або не абсурдистські. Суть справи полягає в системі уявлень і цінностей людини. Саме уявлення та вибір шляхів використання технологій, ті чи інші рішення *homo sapiens* можуть бути розцінені як абсурдні. А сучасний дискурс дає для цього достатньо привидів.

3.2. Ювенальна юстиція: ідейні підвалини й практика

Абсурд та абсурдизм ювенальної юстиції (якщо брати цей вираз у широкому розумінні) має численні причини й різноманітні форми прояву. Разом з тим усе це різноманіття можна звести до деяких основних моментів:

- одним з основних чинників, що породжує виникнення безглузвих тлумачень і ситуацій, є принципово помилкове використання в основоположних юридичних документах (Конвенції ООН про права дитини) категорії «дитина». Ця категорія охоплює індивідів, які знаходяться на різних етапах соціально-психологічного розвитку – від немовляти до юнака. Застосування деяких юридичних норм до осіб певного віку є, як не важко пересвідчитися, безглуздим;
- хибним у застосуванні до дитини є положення (його можна назвати «презумпцією компетентності»), що дитина сама здатна визначити те, що для неї є благом. Це суперечить, зокрема, положенню про визнання її соціально незрілою до досягнення повноліття;
- украй шкідливою (по суті – абсурдною) є настанова, що головна загроза дитині виходить від батьків, від яких її в першу чергу й слід захищати. На цьому припущенні базується як ювенальне судочинство, де батьки постають, як правило, «головними обвинувачуваними», відповідачами (принцип пріоритету прав дитини над правами батьків), так і діяльність усієї системи соціального нагляду й опіки. При цьому поза зоною впливу згаданих органів опиняється цілий комплекс факторів, з яким реально пов'язано систематичне порушення офіційно проголошених прав дитини – виробництво небезпечних іграшок і неякісних продуктів харчування, злочинна недбалість персоналу закладів охорони здоров'я щодо дітей і матерів, насильство в школі з боку однолітків і персоналу, згубний вплив вулиці (наркодівки, злочинні угруповання, об'єднання фанатів), діяльність численних тоталітарних релігійних сект. Урешті-решт одну з найбільших загроз для дитини становить функціонування самої системи ювенальної опіки;
- недолугою в процесі виховання й соціалізації є схема розподілу прав і відповідальності: на боці дитини зосереджують права й бажання фактично без обумовлених обов'язків, на боці батьків, на яких

покладається відповідальність за виховання, – обов'язки без прав (зокрема, покарання).

Для боротьби з негативними явищами й для захисту дітей від різних форм насильства, у тому числі й у сім'ї, певними зацікавленими колами суспільства пропонується увести так звану ювенальну юстицію й використовувати ювенальні технології.

Прихильники подібних нововведень стверджують, що, оскільки ювенальна юстиція на даному етапі найпрогресивніша форма правосуддя, з її допомогою можна найефективніше вирішити проблеми, що стоять перед суспільством.

Тут доцільно зробити декілька зауважень з метою запобігання плутанини в термінах. Ювенальна юстиція (далі – ЮЮ), у своєму початковому й основному сенсі, – це система правосуддя щодо неповнолітніх. Те, що молодиків, які переступили закон, слід судити трохи інакше, чим дорослих, розуміли ще в Римі. Сьогодні з цим ніхто не сперечається – розбіжності спостерігаються лише в деталях. Але сучасне трактування терміну включило в поняття ювенальної юстиції й захист неповнолітніх, і профілактику злочинів, спрямованих проти них. Саме в цих сферах і йде запекла суперечка.

Тепер, говорячи про ЮЮ, мають на увазі деяку, поки не цілком визначену, сукупність ювенальних технологій, що включає виділення в загальних судах спеціалізованих «ювенальних» підрозділів, надання органам опіки додаткових повноважень та деякі інші моменти.

Ювенальна юстиція на Заході – це не тільки спеціальний суд і величезна бюрократична армія із широкими повноваженнями, чиновниками, в якій комплектуються численні комісії в справах неповнолітніх, органи опіки та опікування. Це й система заходів позасудового й надмірного вторгнення у внутрішні сімейні справи – аж до вилучення дитини із сім'ї –

під будь-яким, часто, незначним або надуманим приводом. Упровадження ювенальної юстиції в перспективі ставить під «зовнішнє управління» практично кожна сім'ю, що має дітей. Будь-яка дія або бездіяльність батьків по відношенню до їхньої дитини може трактуватися ювенальним органом як завгодно. По-суті, це інструмент заборони народжуваності й зниження демографічного потенціалу за допомогою превентивного вторгнення в сім'ю під привидом захисту дітей від батьків.

Наталя Лебедева (журналістка з Прибалтики) наводить розповідь одного зі своїх колег кореспондента польського телеканалу «Полонія» Генріка Евгеніуша Маліновського, яка її приголомшила. Польський кореспондент займається журналістськими розслідуваннями випадків вилучення дітей із сімей польських мігрантів.

Статистика в «Афтенпостен» свідчить, що найбільша кількість дітей була вилучена зі змішаних (батько – норвежець, а мати – з іншої країни) сімей. Поляки займали тут друге місце. За офіційними даними, зазначає польський кореспондент, поляків у Норвегії – 110 тисяч, а в реальності удвічі більше. При цьому підкреслює, що випадки з дітьми ще й тому такі складні, що це абсолютно закрита для ЗМІ та інших людей інформація. Вона строго для відомчого користування. Навіть місце, де влаштовуються діти, під секретом, а це може бути як притулок, дитячий будинок, так і прийомна сім'я.

Далі в розповіді йдеться, що одна польська пара трохи не втратила відразу обох дітей через справжню нісенітницю – 8-річна дівчинка обмовилася в школі, що її півторарічний братик ударив сестру іграшкою. Цього було цілком достатньо – система ювенальної юстиції запрацювала. Дітей відразу ж вилучили із сім'ї, розцінивши цей випадок як факт сімейного насильства.

Уся біда полягає в тому, що спочатку дітей забирають, а вже потім суд розбирається в ситуації. У результаті півторарічний малюк та його старша

сестра півроку жили в норвезькій сім'ї. Хлопчик не міг спати – його прив'язували до ліжка ременем. А це й було справжнім насильством.

Потім суд у всьому розібрався й знайшов привід для вилучення незначущим. Проте треба уявити, що пережили батьки. А малюк потім довго ховався й плакав, угледівши людей у формі або поліцейську машину. Він, звичайно, ще маленький, забуде, але яка це психологічна травма [102].

Тут доречно поставити декілька запитань. А чи поцікавилися чиновники та шановні судді думкою чи бажанням дитини до того, як здійснити відповідні дії з метою «захисту» її прав? Ні. Не поцікавилися. Чи бажала дитина опинитися в тому становищі в чужій сім'ї, в якому вона опинилася? Ні, не бажала. Чи спричинили шкоду дитині згадані дії чиновників та суддів? Поза усяким сумнівом – спричинили.

У теоретичному плані вся ця ситуація заслуговує на увагу. Вона допомагає з'ясувати принцип, що лежить в основі дій чиновників та суддів. Його можна сформулювати так: «права дитини мають бути реалізовані навіть усупереч її волі та бажанням, реалізовані примусовим насильницьким чином, незважаючи на ту шкоду, яку це може завдати дитині». Навряд чи самі судді та чиновники погодяться, що керувалися саме такою настановою, і будуть переконувати у своїх благих намірах. Проте, принцип є саме таким.

Слід зазначити, що з точки зору здорового глузду подібний принцип є цілковито абсурдним, таким, що аж ніяк не узгоджується з розумінням поняття «права». Моє право – це певна прерогатива, якою я можу користуватися за власним бажанням, на власний розсуд. Можу користуватися, а можу й не користуватися. Якщо ж хтось примушує мене реалізувати мої права або, не спитавши мене, робить це замість мене, то це – *абсурд*. Це вже не мої права, а право зовнішньої сили щось учинити зі мною. Про які ж права дитини в описаній вище ситуації можна вести мову?

Розглянемо інший, дуже показовий у своїй абсурдності випадок [8].

Власті Норвегії мали намір забрати із сім'ї й помістити до дитячого притулку хлопчиська, якому пощастило народитися надто здібним.

Приводом для такого гніву мера норвезького містечка стало *прохання матери хлопчика «трішки ускладнити в школі завдання для її сина з математики»*.

Справа в тому, що хлопчик виявився в класі значно здібнішим за інших дітей, і його батьки вважали, що *низький рівень* математичного навантаження в школі *не дає* їхній дитині і її талантам розвиватися.

Ось це прохання мами «нестандартної» для Норвегії дитини й обурило мера містечка настільки, що завзята чиновниця звернувся до *інквізиторів* з ювенальної юстиції «Барневарн» і дала їм указівку розцінити *прохання матери хлопчика «ускладнити завдання для її сина з математики» як факт «знуцання з норвезької дитини»*. Вважається, що цієї підстави цілком достатньо, щоб оформити документи на позбавлення батьківських прав обох батьків хлопчика, якому «не пощастило» народиться талановитим. Ось якби з малоліття ця дитина усвідомила себе *геєм*, подібних претензій до сім'ї з боку ювеналів *не було б* [8].

В описаному випадку увагу привертають такі моменти. Прохання матері чомусь бездоказово й безапеляційно розцінюється чиновницею як «знуцання з дитини». Тобто, йдеться про наявність *злого умислу* в діях батьків. Мер містечка не обтяжує себе наведенням необхідних доказів й обґрунтувань. Виявляється, що достатньо простої заяви, голосливого звинувачення. Достатньо, щоб ревні службовці з «Барневарну» розпочали свою діяльність. А зазначені обґрунтування й докази саме в даному випадку конче потрібні.

Нормальний, незаангажований сторонній спостерігач у своїй переважній більшості розцінить прохання матері як прояв турботи про розвиток, реалізацію здібностей своєї дитини, а не як знущання з неї.

Наведена оцінка чиновниці («знущання») у його очах виглядатиме, скоріше за все, як плід хворобливої уяви або як свідомий наклеп.

Крім того, слід звернути увагу, що дії мера й служби «Барневарн» базуються на *принципі презумпції винності* батьків дитини. Якщо б «Барневарн» вилучила (рішення суду тут не потрібно) дитину із сім'ї, як це часто й трапляється в подібних випадках, то батьки змушені б були відстоювати своє право на дитину через тривалу судову тяганину. Тобто, вони мали б виправдовуватися, доводити свої добрі наміри щодо дитини. І такі випадки трапляються в державі, яка вважає себе правовою.

Якщо дивитися на описану ситуацію крізь призму понять права, то багато аспектів у ній слід вважати *юридично абсурдними*. І мову потрібно вести не про знущання з дитини, а про знущання з основоположних засад права. Основним юридичним документом, на який спираються прихильники ювенальної юстиції, є прийнята Генеральною Асамблеєю ООН Конвенція про права дитини [82], авторитет якої через її міжнародний характер для них вважається незаперечним. Її положення й принципи, що покладені в основу цих положень заслуговують на серйозну увагу. Даний документ вже був предметом аналізу з боку різних учасників громадського дискурсу – юристів представників Церкви, членів громадських об'єднань. Було висловлено ряд слушних зауважень, які нами враховані в процесі аналізу.

У згаданому документі наголошується, «що Організація Об'єднаних Націй у Загальній декларації прав людини проголосила, що діти мають право на особливу турботу й допомогу» [82]. Це суперечить статті 25.2 Загальній декларації прав людини, де сказано, що не діти, а «материнство й дитинство дають право на особливе піклування й допомогу». Таким чином, вже в Преамбулі Конвенції свідомо спотворюється й сенс, і дух Загальної декларації і, більш того, стосовно материнства, яке укладачами Конвенції позбавляється права на «особливе піклування й допомогу». У Конвенції містяться й інші прикметні формулювання.

Стаття 1. *Для цілей цієї Конвенції дитиною є кожна людська істота до досягнення 18-річного віку, якщо за законом, застосовуваним до даної особи, вона не досягає повноліття раніше [82].*

Дане положення слід розцінити як однозначно хибне. Індивід у своєму розвитку проходить за ці роки величезний шлях – новонароджене немовля, стадії дитячого, шкільного, підліткового віку, перехідний вік, вступ до віку юності. У Конвенції все це вкладається в поняття «дитина». Очевидно, що немовля радикально відрізняється від 15-16-ти річної молодшої людини. Створюється враження, що укладачі документа мають дуже туманне уявлення про фізичний і психологічний розвиток дітей, яких вони збираються захищати від їхніх матерів і батьків.

Стаття 2. 1. *Держави-учасниці поважають і забезпечують усі права, передбачені цією Конвенцією, за кожною дитиною, яка перебуває в межах їх юрисдикції, без будь-якої дискримінації незалежно від раси, кольору шкіри, статі, мови, релігії, політичних або інших переконань, національного, етнічного або соціального походження, майнового стану, стану здоров'я й народження дитини, її батьків чи законних опікунів або яких-небудь інших обставин.*

2. *Держави-учасниці вживають усіх необхідних заходів для забезпечення захисту дитини від усіх форм дискримінації або покарання на підставі статусу, діяльності, висловлюваних поглядів чи переконань дитини, батьків дитини, законних опікунів чи інших членів сім'ї [82].*

Уже було підкреслено, що укладачі погано розбираються в дитячій психології, а, отже, і у вихованні. Якщо реально дивитися на речі, то важко собі уявити виховання без покарання. Тут доречно зазначити, що в гострій полеміці з приводу проблем ювенальної юстиції представники Церкви висловлюються категорично проти вилучення покарань з виховного процесу. Вони переконані, що покарання, нехай навіть строге, що йде від люблячого

серця, враховує особливості дитини, має на меті її виправити, йде їй на користь. Часто згадуються відповідні висловлювання з Біблії (використовується текст у перекладі І. Огієнка): «Хто стримує різку свою, той ненавидить сина свого, хто ж кохає його, той шукає для нього картання» (Прит. 13:25); «Карай сина свого й він тебе заспокоїть, і приємності дасть для твоєї душі» (Прит. 29:17) тощо. Проте їхні опоненти в полеміці готові навіть «виправити» Біблію.

У цьому зв'язку дуже показовим є випадок, про який розповіла вже згадана вище Наталя Лебедева. Під час перебування в Норвегії в бюро Омбудсмена в справах дітей вона мала бесіду із заступником омбудсмена Кнудом Хаансенем. Він, зокрема, зазначив, що в Норвегії категорично заборонені тілесні покарання, навіть простий ляпанець, та й підвищувати голос на дитину не рекомендується. Якщо ви нашльопаєте нащадка в супермаркеті, можуть викликати муніципальне відділення служби, щоб вас забрати.

За словами журналістки, її співбесідник дуже здивував своєрідним екскурсом у Біблію. На його думку, Священну книгу неправильно переклали з грецької. І вона таке чула не вперше за час перебування в Норвегії. Чиновник, не маючи ні крихти сумніву у власній правоті, заявив, що відповідні місця Біблії неправильно перекладені: «Там сказано, що якщо ви любите дітей, повинні виховувати їх у дисципліні й строгості. А насправді там написано – ви повинні керувати дітьми, направляти їх» [102]. Це, напевно, здавалося б смішним, якщо не було б сумним. Адже йдеться про глибоке викривлення у свідомості чиновника (поза сумнівом – абсурдиста, за термінологією О. Бур'яка), який впливає на долі людей.

Стаття 15.1. *Держави-учасниці визнають право дитини на свободу асоціацій і свободу мирних зборів* [82].

Ця стаття – незначна переробка статті 20.1 Декларацій. Зрозуміло, коли говорять про те, що кожна людина має право на свободу мирних зборів і

асоціацій. Проте у формально юридичному плані таке право закріплюється й за народженим немовлям. Положення конвенції спричиняють юридичний абсурд. Звичайно ж, важко собі уявити право немовлят «на свободу мирних зборів». Або свободу чотирирічних карапузів, що не вміють читати й писати, «на свободу асоціацій».

Стаття 16.1 *Жодна дитина не може бути об'єктом свавільного або незаконного втручання в здійснення її права на особисте і сімейне життя, недоторканність житла, таємницю кореспонденції або незаконного посягання на її честь і гідність.*

2. *Дитина має право на захист закону від такого втручання або посягання [82].*

В англomовному тексті Конвенції йдеться про посягання на *честь і репутацію*.

16.1. No child shall be subjected to arbitrary or unlawful interference with his or her privacy, family, home or correspondence, nor to unlawful attacks on his or her *honour and reputation* [195].

Ця стаття є копією статті 12 Декларацій, яка звертається до кожної людини, тоді як дана – тільки до дитини. Здається, що очевидні суперечності не помічаються. Абсолютно незрозуміло те, навіщо дітям, які не вміють читати й писати, таємниця кореспонденції. Безглуздо говорити про репутацію стосовно немовлят. Подібні прорахунки тільки ще раз демонструють низький професійний та етичний рівень укладачів Конвенції, нездатних критично оцінювати результати своєї праці.

Аналіз серйозних недоліків можна було б продовжувати.

У цьому місці доречно зробити відступ і поставити запитання стосовно того, якими теоретико-методологічними засадами користувалися автори Конвенції. Що саме привело їх до формулювання наведених вище хибних положень? Прийом, яким користувалися розробники за своїм характером є дуже простим. Бралася потрібна стаття з тексту Загальної декларації прав

людини й вираз «людина» замінювався на вираз «дитина». Іноді вносилися певні незначні корективи, які не міняли суть відповідного положення. Це абсолютно хибна методологічна настанова, що свідчить про цілковите наукове невігластво авторів, які не розуміють якісної відмінності між дорослою людиною й дитиною. У коментарі до статті першої Конвенції вже зазначалося, що величезний шлях розвитку індивіда – від немовля до юнака – охоплюється одним поняттям «дитина» з усіма юридичними наслідками, які з цього випливають.

На відміну від цього сучасні вчені дивляться на дитинство як на унікальне й дуже складне явище, що потребує осмислення в рамках постнекласичної методології. У працях Н. Кочубей дитинство характеризується як феномен, що належить до групи супернадскладних систем, і розвивається ідея, що дитина складніша за дорослу людину. Пояснюється, що «ця складність обумовлена принаймні двома обставинами. З одного боку, фізичний, розумовий та соціальний розвиток дитини відбуваються пришвидшеними темпами порівняно з дорослими. Це, так би мовити, вибуховий розвиток, який згодом сповільнюється, певною мірою змінюється, але не спиняється ... Людина є складнішою за соціальну групу або суспільство через те, що її нелінійність вища ... Саме такий стан об'єктів, що розвиваються, є найбільш нелінійним, непередбачуваним, насиченим багатьма можливостями, отже таким, що виявляє більшу складність. Тобто, соціальний простір дитинства насичений безліччю можливостей, деякі з яких реалізуються протягом життя. З іншого боку, додаються також унікальність обставин розвитку дитини, неповторність поєднання соціальних, культурних, сімейних, історичних, природних та інших факторів» [88, с.38-39].

Одночасно вказується на дуже поширену й стійку ілюзію розуміння дитинства як простого й прозорого. Тому дитина й дитинство багатьом уявляється відомим, не вартим особливої уваги, розуміння, дослідження [88, с.40].

Судячи з усього, розробники Конвенції не цікавляться здобутками дитинознавства. Зайвим було б нагадувати, що Конвенція – один з основоположних документів, на які спирається діяльність ювенальної юстиції.

Аналіз досвіду у сфері ювенальної юстиції, правових документів, а також публікацій у засобах масової інформації показує, що в країнах Західної Європи ювенальна система збудована таким чином, що ефективність роботи суддів оцінюється кількістю забраних у батьків дітей. Причини виникнення тих або інших конфліктних ситуацій дітей з батьками в сім'ї часто не розслідуються.

У книзі емігранта Г. Пастернака «Пастернак проти Нідерландів», що вийшла в 2007 р., описується, як батька позбавили батьківських прав за те, що він стер з обличчя доньки косметику й хотів захистити від легковажного способу життя. «Рятуючи» дівчинку-підлітка від батьків, її віддали в притулок. Г. Пастернак дійшов до Страсбурзького суду, але це не допомогло йому та його сім'ї повернути дочку [138]. Як свідчать автор і ті сімейні пари, які постраждали від ювенальної системи на Заході, батьки в ювенальних судах виступають зазвичай у ролі обвинувачених. «Довести свою правоту батькам не вдається, оскільки права дітей ставляться над правами батьків і тлумачаться на користь дітей. На практиці це означає, що діти мають право подавати на батьків і взагалі на дорослих до суду. При розгляді справи суд стає на захист дитини і, розбираючи конфліктні ситуації, вірить перш за все дитині. Батьки не можуть захищати дітей від впливу деструктивної маскультури, оскільки батьківська заборона може тлумачитися як порушення права дитини на інформацію й дозвілля. У той самий час фільми, що розбещують, журнали, книги, комп'ютерні ігри, розраховані на підлітків, продаються вільно. Наркоманія трактується як, можливо, не найкращий, але все таки допустимий, «альтернативний» стиль життя» [10, с. 19].

Аналогічна історія трапилася з акторкою Наталією Захаровою, що проживала в Парижі. У неї забрали трирічну доньку. Офіційне звинувачення, пред'явлене матері, – «задушлива материнська любов». Дівчинку потім неодноразово поміщали в прийомні сім'ї й різні державні установи. Схожа історія відбулася у Франції й з актрисою Оленою Сафоною, яка була розлучена зі своїм п'ятирічним сином. Подібні ситуації траплялися також і з іншими, не такими відомими людьми. Незаконно із сімей у Франції було забрано, за оцінками фахівців, близько мільйона дітей. Так, згідно з доповіддю 2000 р. генерального інспектора із соціальних справ П'єра Навса (Pierre Naves) і генерального інспектора юридичного відділу Брюно Катали (Bruno Cathala) про стан справ у судах у справах неповнолітніх і соціальних службах, у Франції «величезну кількість дітей забрано в батьків і влаштовано в притулки й прийомні сім'ї». У доповіді наголошується, що «судді й співробітники соціальних служб постійно порушують закон». Також указується на відсутність «якісного контролю системи захисту дітей і сім'ї. Ніякої пошани до сім'ї або турботи про неї ювенальна юстиція не виявляє. Прокуратура не в змозі вести спостереження за всіма справами, оскільки їх дуже багато. Соціальні працівники й судді мають повну, безмежну владу над долею дитини. Співробітники соціальних служб часто віднімали дітей за анонімними телефонними дзвінками» [10, с. 21].

Закони, які надають органам опіки у Швеції та інших Скандинавських країнах право без достатніх на те підстав силою вилучати дітей із сімей, позбавляючи їх піклування батьків, і поміщати в замісні сім'ї до абсолютно чужих людей або дитячі будинки, були прийняті на початку ХХ в. Шведські експерти в 2012 р. звернулися до Генерального секретаря Ради Європи з доповіддю про випадки вилучення дітей із сімей у Швеції й сусідніх Скандинавських країнах [49]. У доповіді говориться, що з 1920 р. по теперішній час влада Швеції вилучила й насильно помістила в замісні сім'ї понад 300 000 дітей. У сусідніх державах – Норвегії, Фінляндії й Данії ці

цифри трохи нижчі. У таких країнах, як Швеція, Данія й Фінляндія органи опіки часто втручаються в життя молодих або неповних сімей, сімей з проблемами матеріального достатку, освіти, чи здоров'я, а також сімей іммігрантів, вважаючи їх нездатними виконувати свої обов'язки. Від дій соціальних працівників можуть страждати, наприклад, батьки, коли їхні релігійні або політичні переконання здаються цим працівникам неприйнятними. У таких випадках чиновники органів опіки, яка діє за рекомендацією соціальних працівників, відразу ставлять питання про вилучення дітей і влаштування їх у замісні сім'ї або установи. У доповіді описуються випадки, коли соціальні працівники втручаються в приватне життя навіть таких сімей, в яких батьки мають вищу освіту й престижну, добре оплачувану роботу. З початку 1980-х рр. багато шведських батьків, щоб захистити свої сім'ї від руйнування й своїх дітей від улаштування в замісні сім'ї, були вимушені втікати з країни.

Дійсно, розрив дитини з батьками – це горе не тільки дорослих, але й дітей. Психологічна травма, що завдається дитині, як правило, негативно відбивається на всьому її подальшому житті.

Дослідження вчених, які проводяться по всьому світу протягом багатьох років, переконливо доводять, що розлучення дитини з батьками ніколи не проходить безслідно. У дітей, розлучених з батьками в дитинстві, підвищується ризик (часто вже в дорослому віці) розвитку важкої депресії, психозу й інших психічних і соматичних розладів – у 2-3 рази в порівнянні з тими, хто не переживав подібної трагедії. Виходить, що діти, які постійно знаходяться в розлуці зі своїми батьками, анітрохи не щасливіші за дітей, які знаходяться в будь-якій інших «несприятливих умовах». Така дитина підпадає під визначення «покинута». Вилучення дитини із сім'ї – радикальний крок. Очевидно, що перш, ніж зважитися на нього, органи опіки повинні встановити жорсткі критерії як вилучення, так і шкоди, яка може бути нанесена дитині несприятливою обстановкою в домі. Повинні бути

дуже вагомі підстави, зокрема, документальні докази сімейних негараздів. На жаль, на практиці чиновники соціальних служб та особи, що дають рекомендації й приймають рішення про вилучення із сім'ї дітей, не зацікавлені в подібному підході. Дітям і їхнім сім'ям завдається величезного збитку, який реально не відшкодовується.

Такі яскраві наслідки абсурдизму в одній з найчутливіших сфер життєдіяльності людини.

3.3. Абсурдизація як інструмент маніпулятивних технологій та інформаційних війн

Суто профаною цариною втілення абсурдного можна вважати політику. Якось Ф. Дюрренматт зазначив, що людина може підкоритися Абсурдному Богу, але не абсурдному уряду. Проте досвід останнього десятиліття безпрецедентного використання маніпулятивних технологій у політиці переконливо свідчить про протилежне: саме методики, пов'язані зі створенням різноманітних абсурдних ситуацій, призводять цілком нормальну людину до стану, коли вона втрачає здатність розуміти, що ж відбувається, розрізнити реальне й уявне. Вона стає майже цілковито паралізованою, у ній зникає воля до спротиву, навіть до порятунку. Що ж особливо слід підкреслити так це ту обставину, що відбувається це без будь-якого насильства, а виключно завдяки впливу на її свідомість і почуття. Наслідком маніпулятивних технологій є дезорієнтований і деморалізований індивід, який добре піддається владному впливу. Г. Почепцов, розглядаючи перебудову в Радянському Союзі як широкомасштабну психологічну операцію, підкреслює: «Населення має бути переорієнтовано на новий тип поведінки виключно вербальними засобами, а не за допомогою сили або покарання» [143, с. 212].

У політологічній і психологічній літературі наведені описи виникнення (свідомого створення) алогічних ситуацій у період перебудови й у наступні

часи. С. Кара-Мурза аналізує досить численні приклади такого зразка. Ось деякі з них. Учений секретар Відділення філософії й права АН СРСР стає отаманом Уральського козацького війська, на будинку з'являється вівіска «Дворянське зібрання м. Червоноармійська». Це щось на кшталт анекдоту або матеріалів з рубрики «Навмисно не придумаєш!». Проте є значно серйозніші речі. Троє молодих людей під час подій навколо «Білого дому» у серпні 1991 року підпалюють БМП радянської армії й у результаті нещасного випадку гинуть. Їх винагороджують. Але ж яким чином! Їм присвоюють звання Героїв Радянського Союзу з Орденом Леніна на додачу. (Мабуть, за видатні заслуги в справі вождя світового пролетаріату).

До створення абсурдистського спектаклю активно долучаються ЗМІ найрізноманітнішого ідейного спрямування й фінансової приналежності. І відрізняє цей спектакль від витворів відомого жанру мистецтва те, що розгортається він в інформаційному полі, де не існує, як на сцені театру, межі, яка відділяє глядача від ігрового, уявного. Яскравим пасажем, пов'язаним зі згаданими вище подіями, було повідомлення в ЗМІ про обставини загибелі міністра внутрішніх справ Пуго. Заарештувати останнього чомусь поїхав економіст Г. Явлінський (приватна особа). Але міністр та його дружина виявляються мертвими (версія - самогубство). Г. Явлінський робить цікаву заяву з приводу того, що його здивував пістолет, який був акуратно покладений на столі. Як могла це зробити людина, що покінчила життя самогубством? Але скоро все, за його словами, було з'ясовано: прибулі згадали, що після Пуго з життям покінчила його дружина. І це тиражується в ЗМІ як хроніка подій! Дружина, як дбайлива господиня, покінчивши з життям, мала покласти пістолет на стіл [67, с. 418].

Несуттєво, що пізніше десь з'являються несуперечливі версії подій: вони залишаються майже непоміченими. Справа вже зроблена: у аудиторії створено відчуття зануреності в суцільний хаос існування. Знаменним було те, що виконроби перебудови у своїй економічно-політичній риторичній іноді

припускалися таких безглузких сентенцій, що навіть охочі до скандальної полеміки редактори телебачення змушені були дещо не пропускати до ефіру. Треба було зберігати певну пристойність.

Фахівці зафіксували деякі наслідки впливу абсурдного на свідомість і підсвідомість широких верств населення. Поряд з уже згаданими вище дезорієнтацією, деморалізацією, паралічем волі можна вказати й такі моменти. Алогізм і недоладність, помилковість і безглуздя створювалися перш за все, як правило, в інформаційному просторі, у сфері вербального дискурсу, а лише після цього «впроваджувалися» в життя. Г. Почепцов зауважує, що завдяки вербальній фіксації випадкове й неможливе набувають рис можливого, тобто ступінь їхньої реальності значно зростає [143, с. 212]. Нами вже було підкреслено, зокрема, що логічне й розсудкове не відторгаються людиною й не потребують подвигу віри для свого прийняття.

Предметом впливу абсурдистських маніпулятивних технологій є ціннісні структури духовного світу людини, а також логічний склад її мислення. Щодо останньої обставини, слід підкреслити один важливий момент. Як це не дивно звучить, але виявилось, що маніпулювати простіше за все свідомістю людини, міркування якої відповідають чіткому й жорсткому алгоритму. Легко зруйнувати саме логіку й маніпулювати мисленням, яке є максимально раціональним. Воно виявляється найбільш беззахисним. Справа в тому, що логічне мислення є прозорим, його структура добре вивчена. Отже, у нього можна проникнути й викривити його програму. Суб'єкт утрачає здатність робити правильні умовиводи. Лише це вже має серйозні наслідки: людина відчуває свою безпорадність і починає шукати собі поводиря, у залежність від якого вона потрапляє. Іноді вдається так викривити мислення, що індивід і сам починає робити потрібні маніпулятору висновки. Не є далеким від істини твердження, що в деяких випадках влада, шляхом маніпуляцій, свідомо створює низку дивних і

химерних з точки здорового глузду ситуацій з метою поєднати підданих тенетами абсурду [67, с.64].

У той самий час мислення, як включає до свого складу ірраціональні компоненти й у значній мірі керується орієнтацією на традиційні норми, що містять у собі неявне знання, перевірене досвідом і здоровим глуздом багатьох поколінь, виявляється стійким щодо впливу. Традиційні настанови й виконують цю важливу функцію охоронної інстанції. Пояснення полягає в тій обставині, що вкорінені в глибинах історичної пам'яті знання не піддаються сумніву й дискурсивному розгляду, вони діють автоматично. Тому й постають як практично недосяжні для маніпулятора. З цього випливає й те, що жертвами маніпуляції в значній мірі виявляються прошарки населення з «логізованим» мисленням. Це може вважатися емпірично встановленим фактом.

Соціологами добре проаналізовано випадок маніпуляцій з боку компанії «МММ» Сергія Мавроді. За даними фахівців, 7% москвичів уклали свої гроші у фінансову піраміду без будь-якої розумної надії повернути їх. Навіть після втрати своїх внесків 75% вкладників продовжували вірити С. Мавроді, обравши його депутатом парламенту. Явний абсурд масової поведінки! 60% вкладників ясно розуміли, що неможливо отримати обіцяні казкові дивіденди, але принесли гроші й утратили їх.

Яким же був соціальний склад вкладників? Як встановлено, в основному це були представники науково-технічної інтелігенції у віці до 40 років. З них 67% службовці, 9% комерсанти (також колишні представники розумової праці) та 6% – робочі. Інші – пенсіонери та безробітні приблизно в тому самому співвідношенні. Таким чином, співвідношення інтелігентів і робітників склало 13:1. До цього слід додати, що найстійкішим до впливу виявилось мислення селян [67 с.65].

Результатом маніпуляцій є формування «нового», як зазначалося, типу поведінки мас, коли людина починає власноруч робити речі, що не лише йдуть їй на шкоду, а й ставлять під загрозу саме її існування.

Абсурдизація в умовах сьогодення розглядається фахівцями як один з найефективніших інструментів інформаційних та смислових війн [144; 145; 146]. Іноді використовується вираз «консцієнтальні війни».

Н. В. Громико, пояснюючи значення поняття «консцієнтальна зброя», зазначає, що це певна технологія роботи зі свідомістю (лат. – *conscientia*) людини, «яка націлена на поразку й знищення певних форм і структур свідомості, а також деяких режимів її функціонування» [40].

В процесі цієї роботи мається на меті:

«а) зниження загального рівня свідомості людей, що живуть на певній території;

б) руйнування в них стійкої системи світоглядних цінностей і заміщення останніх різного роду ціннісними симулякрами; як наслідок – знищення родової й культурної пам'яті людей, психотизація й невротизація суспільства, що виникає у зв'язку з цим і що приводить до появи маніакально-буйних і в той самий час повністю керованих «шизоїдів»;

в) руйнування традиційних механізмів самоідентифікації й заміщення їх механізмами ідентифікації нового типу через створення різного роду «груп участі»; упровадження в суспільство спеціально конструйованої матриці цінностей, норм поведінки й реакцій як єдино можливої моделі життєдіяльності населення;

г) знищення здатності ставити глобальні й стратегічні цілі – руйнування суб'єктності цілих етносів і народів; здійснення їхнього цивілізаційного перевербовування й так далі» [40].

Консцієнтальні війни слід відрізняти не тільки від звичайних збройних конфліктів, але й від війн інформаційних.

Зясовуючи відмінності між згаданими типами війн, спеціалісти іноді звертають увагу на їх характер і спрямованість. Інформаційна війна при цьому характеризується як *політична* і *вертикальна*. Мається на увазі, що в класичному варіанті інформаційний потік спрямовується зверху вниз з пасивним реагуванням аудиторії. У цьому випадку необхідний великий і бажано монопольний апарат ЗМІ.

Смислова війна розглядається як *соціологічна* і *горизонтальна* у тому сенсі, що це стиль життя й типи поведінки, які стають нормою в цьому суспільстві. Ефективніша, практично непомітна, – самі контексти життя підштовхують до «нормативного» і «правильного» мислення.

Політична пропаганда є розповсюдженням ідеології, смислова (соціологічна) – її проникненням завдяки існуючим економічним, політичним і соціальним чинникам.

Інформаційна війна не міняє переконань людини, але це робить війна смислова. В інформаційних операціях міняється інформація, а в смислових – знання й розуміння. Знання є тривалішим продуктом, ніж інформація. Факти можуть мінятися, а правила, за якими людина їх розуміє, залишаються колишніми [146].

Смислові операції є експортом кліше й стереотипів свідомості. Такі кліше формують грати сприйняття (фрейм, фільтр свідомості), що розділяє свідоме й несвідоме людини [145].

За своїм інструментарієм смислові війни направлені на просування ідей не безпосередньо, а у фоновому режимі. Частково це пов'язано з небажанням викликати опір, а з іншого боку, вони більш пасивні й можуть продовжуватися тоді, коли ніхто, здається, цієї війни не веде. Тобто інформаційні й віртуальні об'єкти мають два плани. Один план знаходиться в полі зору реципієнта інформації, інший – ні. Якщо інформаційні війни працюють в одному плані, то війни впливу – в іншому [146].

У системі методів інформаційної й смислової війни одним з найважливіших є правило створення максимально гомогенного інформаційного середовища. Де не мають бути присутні альтернативні точки зору. Справа полягає в необхідності подолання внутрішнього опору суб'єкта, який чинить спротив повідомленням явно безглуздим або таким, що несумісні з його основоположними гносеологічними настановами чи переконаннями. Зрозуміти механізми спротиву/підкорення зовнішньому впливу допомагають розробки Соломона Аша (Asch, S. E.).

У середині 50-х років минулого століття вчений провів систематичне дослідження явища конформності. Було отримано дуже багато інформації про проблему впливу групи на поведінку індивіда.

«Експериментальна ситуація, змодельована в експерименті С. Аша, була надзвичайно близька до реальної ситуації спілкування людини. Друзі або інші люди обговорюють певне питання: коли вони висловили свою думку, питають того, хто ще не висловився. У такому випадку людина має або погодитися з іншими, або повідомити свою точку зору. С. Аш мав на меті встановити, наскільки прагнення до адаптації змінює поведінку людини.

Учений обмежив дослідження сферою сприйняття. Явище залежності від групи він вивчав у контрольованих лабораторних умовах на прикладі простих завдань візуального порівняння. Була проведена добре спланована серія експериментів за стандартною методикою» [84].

Експеримент показав, наскільки сильним був чинник впливу групи на окрему особу. У цих простих ситуаціях учасники повністю усвідомлювали помилки інших людей і свою правоту, але все таки прагнули підлаштуватися під загальну думку.

Дослідження С. Аша справили велике враження, адже вони демонструють соціально-психологічний механізм залежності людини навіть у тих умовах, коли він чітко усвідомлює свою правоту й помилки інших. Колізії спілкування стають драматичними в складних ситуаціях, коли особа

не має певної позиції, дані питання, достатньо складні, а тиск зацікавленої групи – достатньо сильним. Роботи С. Аша стали поштовхом до дослідження механізму конформності, що продовжується й понині.

Фахівець провів також дослідження, в якому одна людина із семи підставних давала правильну відповідь. У таких умовах тільки 5% випробовуваних погоджувалися з думкою групи. Отже, соціальна підтримка знижує конформність. Коли є хоча б одна людина, яка є нашим союзником, ми можемо залишатися вірними своїй позиції, здійснити опір груповому тиску й уникнути конформності [84].

Отже, стає цілком зрозумілим, чому інформаційне поле в зоні конфлікту має бути максимально гомогенним. Пояснення отримує й та обставина, що навіть тоді, коли людина принципово не погоджується з пануючою точкою зору (зокрема, *очевидно абсурдною*), вона буде її у сфері зовнішньої комунікації підтримувати.

Таким чином, *абсурдні уявлення в інформаційно-комунікативному середовищі будуть підтримуватися й поширюватися навіть у випадках, коли чимала кількість окремо взятих індивідів гостро відчують їхню абсурдність.*

Інший аспект існування людини в абсурдному середовищі описується за допомогою засобів теорії когнітивного дисонансу.

Американський психолог Леон Фестінгер (Festinger L.), спираючись на результати досліджень, зробив висновок, що люди прагнуть до внутрішнього балансу між отриманою інформацією й власними уявленнями й мотивами. А суперечність, яка виникає при порушенні цього балансу, він назвав когнітивним дисонансом.

Такий стан може виникнути з кількох причин. Наприклад, через логічну суперечність, коли, скажімо, людина переконана, що вона абсолютно не звертає уваги на думку оточуючих і в той самий час хоче стати знаменитою. Або через невідповідність рішень і поведінки індивіда

культурним звичаям, прийнятим у його країні, соціальній групі або сім'ї. Дисонанс може виникнути й тоді, коли суб'єкт ідентифікує себе з якоюсь групою людей, але його власна думка починає суперечити думці групи. Наприклад, людина вважає себе лібералом, але раптом усвідомлює, що не хотіла б жити в тісному сусідстві з геями або людьми іншої раси й віросповідання. Або зараховує себе до патріотів, але відчуває бажання бігти з цієї країни. І, нарешті, найпростіший випадок, коли нова інформація суперечить наявній картині світу.

Коли в людини виникають суперечливі уявлення, це завдає їй дискомфорту. І вона прагне подолати виниклу суперечність. Це можна зробити двома основними шляхами: переглянути й відкинути одне з уявлень, або знайти нову інформацію, що дозволяє «узгодити» несумісні позиції.

Сам Л. Фестінгер наводить такий приклад: якщо курець дізнається про результати дослідження, яке доводить зв'язок між курінням і виникненням ракових пухлин, він, звичайно, з деякою вірогідністю може кинути палити. Але з більшою вірогідністю він або зарахує себе до розряду помірних курців («я палю так мало, що це не може сильно вплинути на моє здоров'я»), або знайде в курінні позитивні сторони («зате поки я палю, я не потовстішаю» або «ну й що, помру раніше, але життя буде в задоволення»). Він може шукати інформацію, що спростовує думку про шкоду куріння («мій курець-дідусь дожив до 100 років») й уникати інформації, яка її підтверджує [18].

Ще один спосіб вирішити когнітивний дисонанс поміняти навколишнє середовище на нове, де поєднання «взаємовиключних параграфів» вже не викликатиме суперечності. Якщо ви поміняли політичні погляди, швидше за все, вам захочеться більше спілкуватися з колом знайомих, що розділяють вашу нову думку.

Проблема в тому, що, намагаючись подолати когнітивний дисонанс, людина часто зайнята не пошуком істини, а формальним приведенням знань і мотивів до спільного знаменника. Багато людей долають внутрішні

суперечності, використовуючи перше більш менш зручне виправдання. Класичний приклад – байка про лисицю й виноград. Лисиця хоче поласувати виноградом, але не може зірвати його з лози, дуже високо. Щоб уникнути суперечності між бажанням і можливістю, вона переконує себе, що виноград ще зелений і несмачний [18].

Свідомість у стані когнітивного дисонансу має певні особливості, що роблять її піддатливою до маніпулятивного впливу. Згадана вище обставина стосовно того, що людина схильна не до пошуків істини, а до зручних і «утішних» пояснень повною мірою використовується суб'єктами впливу. Потрібно знайти необхідну для маніпулятора й одночасно прийнятну для об'єкта впливу інтерпретацію. Прикладом може бути такий невід'ємний елемент масової політичної свідомості як образ ворога. Тобто, наявні негаразди мають бути пояснені не дійсними причинами, а шкідливими діями чужинців, ворогів. Уведення елемента «ворог» в структуру політичної свідомості як способу подолання когнітивного дисонансу зрозуміти не важко. Ну не можуть члени певної спільноти, що неодмінно вважають себе щирими, працелюбними, сумлінними, талановитими, справедливими, чесними пояснити негаразди посланням на свої власні дії! Образ ворога конче потрібен і владі щоб спрямувати невдоволення мас назовні. При критичному ж розгляді всілякі «обґрунтування» подібних зручних і «втішних» «теорій» виявляються абсурдистськими вигадками.

Говорячи про абсурдизацію, що спричиняє руйнацію основ свідомості фахівці часто згадують фільм Карена Шахназарова «Місто Зеро» (1988 р.).

Його корисно було б подивитися всім, хто прагне зрозуміти, якою технологією руйнується суспільство [67].

У ньому показано, як можна за два дні довести нормальну й розумну радянську людину (події відбуваються за часів так званої «перебудови») до стану, коли вона повністю перестає розуміти, що відбувається, втрачає здатність розрізняти реальність і продукти уяви. У неї паралізована воля до

опору й навіть до порятунку. І все це без насильства, лише впливаючи на її свідомість і відчуття.

У короткому викладі торкнемося лише головних ударів по свідомості «радянської людини», що показані у фільмі. Перший удар – занурення людини в ситуацію неможливого, забороненого всіма культурними нормами абсурду, при тому, що навколишні люди сприймають його як щось цілком нормальне. Сюжет такий: інженер Варакін з Москви приїжджає у відрядження на завод, йде до директора й бачить, що секретарка в приймальні сидить гола. Люди входять і виходять, віддають їй щось терміново передрукувати – і ніхто не дивується. Директор, якого попереджає приголомшений Варакін, виглядає у двері й підтверджує: «Дійсно, гола. Так у чому ваше питання?». Варакін роздавлений, ряд безглуздостей у поведінці директора лише підкріплюють головний удар. Він виходить уже хворим, звичні атрибути порядку – портрет Леніна, дошка соцзмагання – уже не захищають від хаосу. Зняте одне з табу, що зберігали суспільство й що ставлять будь-яку людину в «систему координат».

Окремо у фільмі розвинена тема абсурду, пов'язаного з кров'ю: у ресторані готелю Варакін відмовився спробувати приготований для нього кухарем торт (у вигляді голови самого Варакіна), і кухар на його очах застрелився. Коли абсурд пов'язаний з кров'ю, людина майже зламана – усі норми й права здаються нікчемними.

Звичайно, сила фільму в тому, що він показав дію *абсурду* на свідомість і підсвідомість наочно, у чистому вигляді, як у науковому експерименті [67].

Описані вище події є лише прелюдією. Далі починається інтенсивніша обробка свідомості методом абсурдизації. І один з найефективніших прийомів тут – руйнування *історичної пам'яті*. З цим пов'язаний найдовший епізод фільму – екскурсія Варакіна в краєзнавчий музей з поясненнями доглядача (Евстігнєєв). «Огляд» історії міста починається на глибині 28

метрів. Ця обставина аж ніяк не випадкова і, напевно, натякає на ту глибину, на яку перекопується історія.

У фільмі кут музею прикрашений красномовним плакатом: «У правді історії – наша сила». Щось подібне сказав творець іншого відомого фільму («Земля й воля») англієць Кен Лох: «Той, хто пише історію, панує над майбутнім. Сьогодні історію пишемо ми». У музеї міста Зеро для радянського інженера було досить лише десятка експонатів, щоб позбавити його всякої опори в рідній історії. При цьому, абсурдну «історичну правду» треба було підкріпити авторитетом професора Ротенберга, аналізом ДНК, комп'ютера, відновленням портретів за методом М.М.Герасимова – авторитетом «науки».

Людина може спиратися на історію, якщо вона зв'язана єдиним «ланцюгом часів». Щоб зруйнувати свідомість людини (або народу), найголовнішу, – розсипати історію, увести в неї абсурдні, ні з чим не згідні епізоди, як віруси в комп'ютерну програму. Доглядач приголомшує Варакіна вже першим експонатом – саркофагом засновника міста, троянського царя Дардона. Далі – когорта стародавніх римлян, що нібито забрели в місто по дорозі з Британії. Ліжко вождя гунів Атілли, на якому він збезчестив вестготську царицю й з якого зібрав сперму для аналізу професор Ротенберг.

Своє смислове навантаження несе фігура прокурора міста. Пов'язані з ним епізоди фільму покликані показати безвихідь людини, зануреної в суцільний абсурд. Максимум, що він може зробити для Варакіна, якого він зобов'язаний захищати, це шепнути йому: «Тікайте» [67].

Варакін тікає, стрибає в дірявий човен без весел і відштовхується від берега. Порятунку немає. Звичайно ж, «дірявий човен без весел» – це лише художній образ.

За ним – внутрішній екзистенціальний стан – відчуття безвиході людини, що занурена в середовище суцільного абсурду. І в кінці виникає питання: «А чи

може він втекти, перепливши річку?». Адже звична картина світу зруйнована.

Отже, абсурдизацію слід вважати невід'ємним й одним з найбільш ефективних інструментів маніпулятивних технологій, що використовуються для зміни масової свідомості. Сьогодні цей інструмент широко застосовується як у політиці (інформаційні, смислові війни), так і в інших царинах життєдіяльності людини.

3.4. Абсурдизм та антиабсурдизм як світоглядні й поведінкові настанови

Розгляд у попередніх підрозділах різноманітних проявів абсурдного в царині трансгуманізму та ювенальної юстиції спонукає звернутися до феномену, який доречно позначати виразом «абсурдизм». Останнє явище щільно пов'язане з абсурдом, але не тотожне йому. Якщо терміном «абсурд» в роботі іменувалася певна характеристика ситуації, події, то з виразом «абсурдизм» доречно пов'язувати відповідну лінію поведінки, особистісну схильність, настанову, суспільно-культурний рух, світогляд тощо. У цій частині дослідження буде розглянута сутність абсурдизму, його носії, форми прояву та можливі шляхи протидії цьому явищу.

Абсурдизм як соціальний феномен сучасності виявляється у всіх сферах суспільного життя: матеріальній, духовній, соціальній і політичній. У кожній сфері дане явище має свої специфічні, пов'язані з фундаментальними особливостями підсистеми, характеристики й форми.

«Особлива різноманітність форм прояву абсурдизму спостерігається в духовній сфері. Саме функціонування абсурду у вигляді філософських ідей, теорій мистецтва й форм мислення в цілому сприяло популяризації цього явища й актуалізувало його дослідження. Абсурд не просто пронизує всі сфери духовної діяльності людей, але в деяких випадках стає основоположним, фундаментальним ядром, на якому ґрунтуються цілі філософські й художні течії» [106, с. 32].

Кажучи про форми прояву абсурдизму в різних сферах духовного життя людства, є підстави говорити, що абсурд присутній навіть у такій строгій сфері, як наука. У науці можна виділити як мінімум два види абсурдності: абсурдність нових наукових ідей й абсурдність отриманих результатів, що суперечать існуючій теорії.

Так, внаслідок розвитку квантової фізики, відкриття теорії відносності уявлення про фізичний світ фундаментальним чином змінилися. У ході досліджень були отримані такі алогічні, парадоксальні результати, які ще декілька десятиліть тому представлялися абсолютно абсурдними. Пояснення природи, яке дає квантова механіка, абсолютно абсурдне з погляду здорового глузду. Проте під час експериментів підтверджується відповідність цих пояснень дійсності. Подібні теорії спонукають людину до висновку, що це пояснення повністю відповідає експерименту. У даному випадку мову слід вести скоріше про абсурд, а не про абсурдизм.

У той самий час слід зазначити, що специфіка наукових інтересів і напрямів досліджень іноді примушують задуматися над їхньою *адекватністю*. Сумнівна доцільність деяких таких наукових досліджень і подальших винаходів дозволяє говорити про проникнення абсурдизму в наукову сферу. Особливо безглузді наукові відкриття нагороджуються спеціально створеною премією – Шнобелівською (на зразок Нобелівської). Серед номінантів – такі наукові дослідження, як вивчення причин, чому сухі спагеті в більшості випадків ламаються більш ніж на дві частини, порівняння швидкості плавання людини у воді й сиропі, аналіз зусиль, які необхідні для волочіння вівці по різного роду поверхням і так далі. У галузі математики Шнобелівську премію отримали шість провидців, що передбачили кінець світу, відповідно, у 1954, 1982, 1990, 1992, 1994 і 1999 рр.

Виявлення подібного абсурду в науковій сфері виконує позитивну функцію. Науці необхідно іноді спускатися з небес на землю та вміти над собою посміятися [106, с. 34].

Абсурд тісно пов'язаний з гумором. Як пише Л. Столович, філософи використовують гумор у полеміці з іншими філософами, висміюючи їхні концепції: «Гумор здатний виявити сміховинну абсурдність, тобто внутрішню логічну суперечність тієї або іншої філософської концепції» [157, с. 61]. Гумор у науці стає індикатором абсурду. І тут ми можемо відзначити унікальну позитивну функцію такого абсурду, що виявляє недоцільність деяких наукових напрямів, там, де поставлені неправильні цілі й завдання, і допомагає повернути наукову думку в доцільне русло.

Наведемо деякі прояви абсурдизму в царині права. У цій сфері абсурдизм має, так би мовити, більш екзистенціальний вираз, безпосередньо зачіпаючи важливіші моменти людського буття.

Щодо обставин виникнення абсурдистських явищ, то слід перш за все вказати на такі обставини:

1. Політизація системи законодавства й процесу судочинства, намагання підпорядкувати їх мінливим кон'юнктурним інтересам.
2. Спроба увести у сферу правової регуляції специфічні обставини й факти, які не отримали належного аксіологічного й культурного осмислення, а мають лише конкретно-наукові та технологічні визначення.
3. Прагнення тотальним чином і радикально замінити юридичним способом регламентації всі інші засоби соціально-культурної регуляції, скажімо, релігійний і звичаєвий [22, с.470].

Зважаючи на зазначені пояснення, можна в новому світлі сприйняти відомі події в юридичному житті країни та закордону.

Для ілюстрації зазначених вище обставин можна вказати на пропозицію депутата законодавчих зборів Петербургу В. Мілонова щодо змін Конституції Росії з метою наділення громадянськими правами ембріонів людини [22] Колеги депутати цю пропозицію відхилили, зважаючи саме на її *абсурдність*. Йшлося, зокрема, про те, що суб'єктом права плід людини стає тільки після народження, появи дихання й усіх ознак життєдіяльності. А

наділяти правовою автономією ембріон ще до виникнення його самостійної життєдіяльності не можна.

Було підкреслено, що так можна дійти до *абсурду* й вважати суб'єктом права, наприклад, сперматозоїда і яйцеклітину, що чекають зустрічі одне з одним. Далі, нелогічність пропозиції депутата колеги бачать у тому, що опублікована ухвала уряду, яка закріплює правила констатації смерті. Основний акцент там робиться на смерть головного мозку.

Отже: початок життя – з першого серцебиття, а кінець – з останнім сигналом мозку. Це видається логічним. Та й узагалі, правами якої країни, повинен наділятися ембріон, якщо його громадянство, відповідно до міжнародної конвенції, виникає лише після народження?

В описаній ситуації депутат В. Мілонов виглядає як постать потішна, особа «неповна розуму», яку серйозні й помірковані колеги завжди поправляють. Проте справа значно серйозніша. В. Мілонов є яскравим прикладом того типу особистостей, яких О. Бур'як називає абсурдистами – осіб, вкрай небезпечних для здорового суспільства. У підрозділі 3.2 даної роботи наводиться приклад типу мислення й дії одного з чиновників ювенальної юстиції Норвегії, який з усією серйозністю пропонує виправити Біблію або вважати дітей компетентними в питаннях медичної допомоги. Усе це призводить до дуже сумних наслідків для дітей та їхніх батьків.

Інша ситуація пов'язана з явищем мультикультуралізму, зокрема, з принципом свободи совісті й вибору релігії. Західна толерантність часто забороняє будь-які релігійні символи в публічних місцях та установах. У деяких містах Франції, виходячи з принципів толерантності, не встановлювали різдвяні ялинки. У Британії звільняють людей з роботи за носіння хреста. Звільнені звернулись до Страсбурга з питанням про дискримінацію за релігійною ознакою. (Скарга Надії Евейди, яка була відсторонена від роботи в авіакомпанії «Британські авіалінії» за носіння хреста; Ширлі Чаплін, звільнена з лікарні, також за носіння хрестика) [158].

Водночас публічна демонстрація приналежності до гей-культури, вважається нормою. Це стосується й України, де гостро дискутується питання щодо нетрадиційних сексуальних орієнтацій, одностатевих шлюбів і таке інше. Для зближення з ЄС у цих питаннях треба проявляти максимальну толерантність.

Таким чином, стикаємося з проявом *абсурду* в правовій сфері. Західна толерантність виходить з того, що демонстрація символів однієї релігії, неприпустимо зачіпає почуття прибічників іншої релігії, а демонстрація гомосексуалізму – ні. Хоч традиційне християнство виступає категорично проти цього явища.

В О. Бур'яка є розвідка «Абсурдизм як глобальна загроза» [17], яка вже згадувалася вище. Робота написана не в академічній манері. Публіцистично, провокаційно, задиркувато, місцями жартівливо. У той же час цілий ряд спостережень й оцінок автора, як на нас, заслуговують на увагу.

Сучасне суспільство, зазначає автор, влаштоване так, що досить багато людей у ньому може годуватися, легально займаючись діяльністю, яка кінець кінцем шкодить цьому суспільству. Інакше кажучи, воно в значній мірі є *абсурдним*. Тому немає нічого дивного в тому, що абсурдисти часто-густо виявляються об'єктами доброзичливої уваги, видатними особистостями й іноді навіть стають ненадовго великими керівниками .

Відкрито називати активних абсурдистів тими словами, на які вони заслуговують («деструктивні», «хворі», «виродки», «моральні виродки», «носії особливо шкідливої психічної зарази» тощо), означає накликати на себе великі неприємності, тому що суспільство ще дуже далеко від усвідомлення абсурдистської загрози.

Явище абсурдизму розглядається О. Бур'яком у трьох взаємопов'язаних аспектах.

Абсурдизм – це й склад психіки, і обумовлений цим складом світогляд, і особливості продуктів діяльності носіїв цього світогляду.

Абсурдизм є відхиленням від здорового, істинного, корисного. Абсурдне зазвичай не веде безпосередньо до якихось втрат лише тому, що існує в специфічному штучному середовищі, тобто не стикається з реальним світом, що карає за неадекватність йому.

Абсурдизм як склад психіки – це порушення цільовизначення, непрактичність цілей і цінностей. Система цінностей абсурдиста (наскільки взагалі можна говорити про «систему» щодо сукупності уявлень середнього інтелектуала про цінності) будується не на основі базових потреб (розмноження, забезпечення особистої безпеки й т. д.), а навколо двох-трьох протиприродних пристрастей. Світоглядні міркування абсурдиста направлені в основному на те, щоб виправдати цей його недолік.

Емоційною основою абсурдизму є, з одного боку, страх перед реальністю, з іншого – прагнення бути особливим. Крім того, абсурдне подобається абсурдисту і само по собі: абсурдні картинки, абсурдні тексти, абсурдна поведінка. Задоволення від сприйняття абсурдності може бути безпосереднє або обумовлене асоціаціями. Безпосереднє задоволення від сприйняття абсурдності – це легка ейфорія від «сум'яття й каші в голові».

Абсурдист – носій абсурдного мислення. Творити абсурд доводиться кожному, абсурдистом же є тільки той, хто отримує від цього задоволення і хто робить абсурдизм компонентом свого світогляду. Усякий абсурдист шкідливий для суспільства, у кращому разі небезпечний – тому, що через свій абсурдизм є нездатним виконувати з належною якістю практичну роботу, за яку іноді береться, і тому свідомо або мимоволі поширює свою заразу серед інших. Особливо шкідливий абсурдист – той, хто пропагує абсурдизм.

Абсурдизм як світогляд – це істотно спотворені уявлення про природний світ, що утрудняють виживання в ньому в разі безпосереднього з ним зіткнення [17].

Абсурдизм як особливість продукту діяльності – це націленість продукту переважно на привернення уваги до його власника в збиток іншим функціям цього продукту.

Протилежне абсурдному – раціональне, розумне, осмислене, здорове, життєздатне, функціональне, корисне.

Абсурдність у продуктах діяльності може бути свідомою або ненавмисною. Остання виникає внаслідок помилки, незавершеності роботи, або змішування декілька несумісних «раціональностей».

Якщо не-абсурдист творить абсурд, він робить це ненавмисно або будучи вимушеним. Абсурдист же вважає абсурдність продукту своєї діяльності безумовно доречною [17].

Важливою проблемою в дослідженнях даної проблематики є питання про те, кого слід вважати носієм абсурдистської свідомості й поведінки. Для О. Бур'яка це – особлива категорія людей, так звані «абсурдисти». Їм притаманні особливі властивості.

Натомість К. Лобанова зосереджує свою увагу на молоді, вказуючи на поширення серед цієї вікової групи ідей філософії абсурду [109].

У силу відразу декількох обставин – радикальність та оригінальність ідейного змісту філософії абсурду, специфічні особливості молоді як соціально-демографічної групи й соціально-культурна обстановка епохи – саме філософія абсурду знайшла особливу популярність і стала центром тяжіння відразу декількох поколінь молодих людей.

Характеризуючи причини, що сприяють популярності ідеї абсурду серед сучасної молоді, авторка зазначає наступне.

Одним з основних чинників, що зумовили особливий інтерес саме до філософії абсурду, безумовно, слід назвати радикальність підходу до пояснення світу й місця в ньому людини, головною характеристикою яких стає поняття абсурду. Оригінальність і в деякій мірі претензійність даного

підходу привертає увагу молоді, яка, як «оновлююча сила суспільства», завжди відкрита до змін.

Як повноцінна філософська концепція філософія абсурду формується у творчості французького письменника й філософа А. Камю. У своїй роботі «Міф про Сізіфа» він описує абсурд як протистояння, конфлікт між людськими бажаннями, прагненнями й можливостями, між людиною й навколишнім світом. Чужість світу виражає абсурдність самого буття. Абсурд стає ключовою характеристикою світу, а життя визнається безглуздим та абсурдним.

Відчуття абсурду виникає, коли людина усвідомлює ілюзорність пояснення цього світу й починає відчувати себе в ньому сторонньою. Абсурд – вираження кризи традиційних, раціональних уявлень про світ і людину. Отже, абсурд тісно пов'язаний з кризою культури й суспільства, яка не могла не відбитися на змісті й спрямованості молодіжної культури, що є частиною загального соціального й культурного простору.

Ідея абсурду як фундаментальної характеристики світу стає свого роду «поясненням» причин неможливості його розуміння й після витіснення попередніх раціоналістичних пояснень світобудови приймається молодими людьми за основу життєвої позиції.

Близькою духою молоді стає й ідея бунту, бунту як акту протесту проти абсурдності, безглуздості існування. У 50-60 рр. ХХ століття особливо поширеним стає явище так званого «бунту на колінах». Таким чином, філософія абсурду стає не просто основою життєвої позиції, але й засобом *самоствердження, підвищення власного особистого статусу*, такого важливого для особистості, що формується [109, с. 28].

Крім того, філософія абсурду пройнята глибоким індивідуалізмом: людина опиняється в абсолютній самоті й безвиході, закинутою в чужий і ворожий для неї світ, де взаєморозуміння немає й у принципі бути не може, де зовнішні умови завжди будуть перешкодою до реалізації внутрішніх

бажань і прагнень, де панує вічна безнадійність і відчай. Таке світовідчуття відповідає мінливому настрою молодих людей.

Свідомість молодих людей динамічна, конфліктна й відзначається особливою сприйнятливістю. Поєднання суперечливих рис і якостей – прагнення до ідентифікації й відособлення, наслідування й заперечення загальноприйнятих норм, конформізм і негативізм, прагнення до спілкування й відчуженість від зовнішнього світу. Дух суперечності й заперечення всього, що було «до них», властивий людині в принципі й молодій свідомості особливо. Саме ці характерні риси молоді як соціально-демографічної групи обумовлюють гострий інтерес до філософії абсурду, що бере за основу нерозв'язну суперечність – абсурд та оспорує всю попередню філософію.

Таким чином, з одного боку, сам зміст філософії абсурду стає вельми привабливим для свідомості молодих людей, з іншого боку, специфічні особливості молоді як соціально-демографічної групи визначають популярність ідеї абсурду.

Не варто забувати й про саму соціально-культурну ситуацію епохи. Суспільні процеси другої половини ХХ століття стали продовженням загальної тенденції ХІХ-го – початку ХХ-го століття. Зростання й розповсюдження ірраціональних філософських концепцій, зсув у бік онтологічної проблематики в цілому, втеча від суспільного життя, розгляд психології людини у відриві від суспільства, фундаментальні зміни в економічних, політичних і соціальних структурах і так далі – усе це привело не тільки до зміни стилю мислення й способу життя, але й до глобальної переоцінки всієї системи цінностей.

Пошуки нових ціннісних орієнтирів особливо актуальні для молодого покоління з його нестійкою системою цінностей і невизначеним соціальним статусом. Велика свобода вибору професій, зразків поведінки тощо в європейській й американській молоді в порівнянні з попередніми поколіннями приводить до конструювання нових систем норм, які суперечать

прийнятим у суспільстві, і формування субкультури й контркультури, прикладом якої може бути рух хіпі 60-х рр. в Америці та Європі та аналогічні явища на теренах СРСР у 80-х рр. минулого століття. Молоді люди закликали розплющити очі як на себе, так і на навколишню дійсність, використовуючи нетрадиційні методи, зокрема, епатаж й абсурд як самоціль [107].

Таким чином, захоплення молодих людей ідеями філософії абсурду влилося в загальний процес пошуку нових орієнтирів і протиставлення існуючій культурі. І це певною мірою стало закономірним.

Протидія абсурдизму. Подолання абсурдизму ні в якому разі не слід ототожнювати із засовами й шляхами подолання абсурду. Останнє проводиться, зокрема, у межах екзистенціальної психології. Проте там не йдеться про протидію абсурдизму.

Накреслюючи план боротьби з абсурдизмом як глобальною загрозою, О. Бур'як підкреслює, що боротьба з абсурдом – це боротьба зі зvierоднілістю: з тенденціями ведучими людство до катастрофи. Сьогодні мова йде вже не про те, треба або не треба боротися з абсурдом, а про те, чи не занадто пізно взагалі щось робити. Нинішня соціальна організація в «передових» країнах така, що найсуттєвіші проблеми ігноруються або подаються в дуже спотвореному вигляді, а найбільш потрібні ініціативи – пригнічуються. Становище невпинно погіршується, виникають усе нові обставини, які все більше ускладнюють виправлення ситуації. У даний час не спостерігається жодної «точки зростання», з якою можна було б пов'язувати сподівання на зміну перебігу подій. Сприятливим випадком слід вважати той, в якому глобальна катастрофа трапиться не відразу, а спочатку пройде «репетиція» в порівняно невеликому масштабі, так що число протверезілих зросте настільки, що їх вдасться об'єднати у впливовий суспільний рух [17].

Проте незважаючи на такі песимістичні оцінки, пропонуються деякі форми протидії абсурдизму.

Зазначається, що з культурним абсурдизмом боротися марно, якщо одночасно не вести боротьбу з політичним та економічним лібералізмом (останній розцінюється як абсурдизм у політиці та економіці).

Наступ на абсурдизм слід вести комплексно: у образотворчому мистецтві, літературі, музиці, архітектурі, одязі, меблях, комп'ютерних програмах, телепередачах тощо. Боротьбу з абсурдизмом у культурі можна розуміти в значному ступені як черговий «ренесанс»: повернення до старих зразків. Джерела старих зразків можна шукати в широкому діапазоні епох: від XII століття до н.е. до середини XX століття.

Слово «абсурдист» має стати такою самою зневажливою та образливою характеристикою, як слова «дурень», «дегенерат», «негідник», «провокактор».

Серед засобів боротьби з абсурдизмом називаються:

1. Звинувачення в абсурдизмі тих абсурдистів, які абсурдистами себе не вважають.
2. Бойкот абсурдистів, абсурдистських ЗМІ, абсурдистського мистецтва, абсурдистських заходів.
3. Пропаганда антиабсурдизму.
4. Протидія абсурдистским публічним акціям.
5. Допомога (порадами) людям, що прагнуть позбутися абсурдистських нахилів.
6. Боротьба за ухвалення Закону про захист інтелектуального ресурсу.

Закон про захист інтелектуального ресурсу мислиться як правова основа для боротьби з абсурдом через державний апарат.

Конкретизуючи зміст згаданого закону О. Бур'як наголошує:

«Демонстрація, розповсюдження, рекламування творчих доробків, в яких настанови світоглядного характеру, що не мають раціонального обґрунтування, представляються не як гіпотези, що заслуговують на увагу разом з іншими гіпотезами, карається так-то». (Необхідні обґрунтування й альтернативні гіпотези можуть міститися не в самих творах, а в передмовах,

примітках, додатках. Якщо не прийняти цього уточнення, то неможливо буде публікувати, наприклад, Біблію.)

«Демонстрація, розповсюдження, рекламування творчих доробків, в яких явно або неявно пропагуються збочені способи задоволення потреб, відмова від самостійності в мисленні, зневажливе відношення до власного здоров'я, суспільних інтересів, ігри, що не забезпечують розвитку істотно корисних фізичних і/або психічних якостей особи і/або таких, що заподіюють шкоду здоров'ю і психіці людей карається так-то». «Демагогія абсурдизує, тому боротьба з абсурдом повинна включати й боротьбу з демагогією (політичною, рекламною та ін.)» [17].

Слід зазначити, що наведені пропозиції являють собою вельми строкатий перелік міркувань, серед яких є й цілком реалістичні, і утопічні, і екстравагантні.

А ось зауваження з приводу того, що основна складність боротьби з абсурдом полягає в тому, що сама держава використовує й заохочує масовий абсурдизм, коли це дає поточну вигоду, є беззаперечним. Апарату чиновників за допомогою брехливої пропаганди набагато легко представляти свою діяльність більш корисною для громадян, ніж вона є насправді. Ущербна соціальна верхівка насаджує в громадянах абсурд, тому що в разі розвитку масової розсудливості й скептицизму вона ризикує виявитися в кращому разі знехтуваною, у гіршому – знищеною.

Держава не проти боротьби з абсурдом, який їй заважає, але складність полягає в тому, що дуже важко боротися з окремими формами абсурду так, щоб не підривати використання інших його форм.

Проблема зниження, редукування негативного соціального впливу абсурдизму залишається відкритою.

Важливо мати на увазі, що для подолання зазначеного негативного впливу зусилля треба зосередити як на об'єктивній, так і на суб'єктивній стороні справи (суб'єктивною є відчуття абсурду). З одного боку, важливо

допомогти людям позбавитися від відчуття абсурдності як власного існування, так і суспільного життя, всього світоустрою. З іншого боку, є необхідним зниження ймовірності виникнення об'єктивного абсурду в соціальній дійсності. Тут рішення полягає в зміні умов, які сприяють виникненню абсурду, дотриманні логічного ланцюжка «мета-засоби-результат». У вирішенні цієї проблеми слід застосовувати за можливості раціональний підхід: докладний аналіз соціальної дійсності, врахування всіх обставин, прогнозування можливих наслідків і так далі.

Як показує практика, це складний процес, в якому навіть ретельний аналіз і стовідсоткова впевненість у доцільності не можуть гарантувати позитивний результат. Проте списувати «провину» на якийсь метафізичний абсурд, перед яким людство безсиле, безвідповідально. Покладатися на те, що «криза культури» – це «природна» хвороба суспільства, яка свідчить про стан організму в цілому, і суспільство само знайде спосіб її лікування, неправильно. Людині властиво помилятися, і потрібно визнати це й докласти максимум зусиль для виправлення вже допущених помилок і запобігання новим. Про це говорить філософія, етика, екологія й будь-яка інша система знань, заснована на здоровому глузді.

К. Лобанова вбачає подолання абсурдизму на шляхах формування антиабсурдистської свідомості [106]. Вважається, що ситуація подібна до тої, коли вчені висунули ідею змінити суспільну свідомість, виховати відповідну «екологічну свідомість» як засіб поліпшити екологічну ситуацію [108, с. 310]. Редукуванню об'єктивного абсурду може сприяти виховання «антиабсурдистської свідомості». Це уявляється можливим у рамках освітніх систем. Антиабсурдистська освіта, виховання й культура повинні сприяти не тільки формуванню відповідального відношення до діяльності, але й усвідомленню себе як частини суспільства, співучасника всіх соціальних процесів.

Формування нової антиабсурдистської свідомості передбачає освоєння знань і навичок, які сприятимуть мінімізації абсурду. Безумовно, для цього необхідне розуміння суті абсурдизму як явища, його «людської» природи, а також його принципову неподоланність. Важливо виробити світогляд, відповідний дійсним реаліям буття. Практично всі спроби побудувати утопічне суспільство (у нашому випадку це буде антиабсурдне суспільство) приводили до ще страшніших результатів, зокрема, до тоталітарних режимів. Тому так важливо розуміння того, що ідеальне суспільство неможливе і, більш того, не потрібне. Суспільний організм – це система, що постійно розвивається, де становлення норми й відступ від неї є закономірними процесами, що обумовлюють розвиток системи. У той же час критичне перевищення цих відхилень, прагнення до абсурду як самоцілі можуть призвести до саморуйнування системи [106].

«Що ж стосується захоплення молоді ідеями про абсурдність світу, то тут так само важливий виховний аспект, і вирішення проблеми надається в першу чергу педагогічним і психологічним наукам. Можна лише відзначити, що деякі психологи й педагоги стверджують про тимчасовість подібного явища в молодих людей, що проходить у процесі дорослішання. Безумовно, покладатися на те, що все пройде природним чином, не можна» [106, с. 36]. Необхідні підтримка й відповідна стабілізуюча допомога збоку, яка полягає в аналізі та усвідомленні суті абсурдизму. Безумовно, активна позиція кожного члена суспільства повинна базуватися на ідеї розумності суспільного розвитку. І якщо існування якогось вищого сенсу людського життя може братися під сумнів, то суспільна система як результат діяльності людини видається розумною, бо розум – це властивість людини.

Формування антиабсурдистської свідомості повинно перейти до формування антиабсурдистської самосвідомості – розуміння своєї діяльності як розумної, що безпосередньо має відбитися на способі життя.

Саме розумна діяльність є визначальним чинником доцільного розвитку. Сучасні руйнівні соціальні процеси повинні привести до усвідомлення необхідності й нових форм взаємовідношення людини й суспільства у всіх аспектах: гуманістичному, аксіологічному, економічному тощо.

Висновки до третього розділу

Мета проведеного в даному розділі аналізу полягала в обґрунтуванні, що серед багатьох новітніх трендів, які зародилися й набули розвитку в сучасному глобалізованому, технологізованому, програмованому світі, існує ряд таких, які слід вважати релевантним предметом абсурдистського дискурсу, тобто такими, що коректним чином піддаються опису з використанням відповідних понять і оцінок. Йшлося про трансгуманізм, ідеологію й практику ювенальної юстиції, маніпулятивні технології.

Трансгуманізм є явищем дуже складним, вкрай суперечливим і таки, що має багато в чому непередбачувані, далекосяжні й глобальні за своїм характером наслідки.

Трансгуманізм у його екзистенціально-антропологічному вимірі коректно інтерпретувати як сучасну форму реалізації трансгресивного спрямування й потенцій особистості. Трансгресивні зміни можуть бути як творчими, так і експансивними; можуть мати як конструктивний, так і деструктивний характер.

Ставлячи своєю метою безмежне вдосконалення людини, ця ідеологія наштовхується на фундаментальні суперечності. Не можна одночасно заявляти привабливий намір «безмежного вдосконалення» людини й твердити про бажання не «залишатися людьми», а перетворитися на досконаліших істот.

Було б, звісно, помилкою дивитися на картину еволюції, накреслену трансгуманістами, крізь призму ідей технологічного детермінізму, вважаючи високі технології причиною згаданого напрямку змін. Вони надають лише можливість, а рішення визначає примхлива людська суб'єктивність, що спирається на вкрай суперечливу, химерну (по-суті – абсурдистську) систему експектацій сучасної масової людини. Не можна, зокрема, вести мову про такий фундаментальний принцип гуманізму, як свобода особистості (яка нібито гарантується всією сучасною системою цінностей з її неодмінним наголосом на правах людини), коли біомедичні технології маніпулюють долею індивіда, починаючи з його ембріону.

Ідея безмежного вдосконалення ставить під реальну загрозу й такий домінуючий принцип буття людини як її *ідентичність*

Абсурд та абсурдизм ювенальної юстиції має численні причини й різноманітні форми прояву. Разом з тим усе це різноманіття можна звести до деяких основних моментів:

- одним з основних чинників, що породжує виникнення безглуздих тлумачень і ситуацій, є принципово помилкове використання в основоположних юридичних документах категорії «дитина». Ця категорія охоплює індивідів, які знаходяться на різних етапах соціально-психологічного розвитку: від немовляти до юнака. Застосування деяких юридичних норм до осіб певного віку є, як не важко пересвідчитися, безглуздом;
- хибним у застосуванні до дитини є положення (його можна назвати «презумпцією компетентності»), що дитина сама здатна визначити те, що для неї є благом. Це суперечить, зокрема, положенню про визнання її соціально незрілою до досягнення повноліття;
- вкрай шкідливою (по суті – абсурдною) є настанова, що головна загроза дитині виходить від батьків, від яких її в першу чергу й слід захищати. На цьому припущенні базується як ювенальне судочинство, де

батьки постають як правило «головними обвинувачуваними», відповідачами (принцип пріоритету прав дитини над правами батьків), так і діяльність усієї системи соціального нагляду й опіки. При цьому поза зоною впливу згаданих органів опиняється цілий комплекс факторів, з яким реально пов'язано систематичне порушення офіційно проголошених прав дитини – виробництво небезпечних іграшок і неякісних продуктів харчування, злочинна недбалість персоналу закладів охорони здоров'я по відношенню до дітей і матерів, насильство у школі з боку однолітків і персоналу, згубний вплив вулиці (наркодівки, злочинні угруповання), діяльність численних тоталітарних релігійних сект. Урешті-решт одну з найбільших загроз для дитини становить функціонування самої системи ювенальної опіки;

- недолугою в процесі виховання й соціалізації є схема розподілу прав і відповідальності: на боці дитини зосереджують права й бажання фактично без обумовлених обов'язків, на боці батьків, як яких покладається відповідальність за виховання, – обов'язки без прав (зокрема, покарання).

Абсурдизацію слід розглядати як один з головних інструментів технологій маніпулювання масовою свідомістю й засіб ведення інформаційних і смислових війн. Цей засіб спирається на дію певних психологічних механізмів (конформістська домінанта поведінки, когнітивний дисонанс тощо), а також спричиняє відповідні психологічно-екзистенціальні наслідки (стани депресії, дезорієнтованості, розгубленості, когнітивну невпевненість, руйнацію здорової мотивації, пригнічення інстинкту самозбереження й волі до спротиву).

Абсурд є значущою відсутністю сенсу там, де сенс мав би бути. Абсурдизм – дещо інше. Таким словом доречно позначати відповідну лінію поведінки, особистісну схильність, настанову, суспільно-культурний рух, світогляд тощо. Крім цього доречно розрізняти усвідомлюваний (здійснюється з наміром) і неусвідомлюваний (без розуміння того, що відбувається) абсурдизм.

ВИСНОВКИ

1. Лінгвістичний та логіко-семантичний підходи з властивими їм визначеннями абсурдного виявляються непридатними для вирішення завдання ідентифікації абсурдного як екзистенціально-антропологічного феномену. Вказівки на те, що певний вислів не має сенсу або на яесьь твердження, що містить у собі приховану суперечність, не спрацьовують, оскільки вони не торкаються екзистенціального світу людини.

Осмислення питання в його антропологічному аспекті дозволяє запропонувати наступний перелік конституюючих ознак, які спонукають свідомість визначати певний феномен як абсурдний. По-перше, абсурд має бути реальним, а не тим, що оцінюють виключно як плід гри розуму. По-друге, абсурдним вважається не випадок, коли немає ніякого сенсу, а випадок відсутності сенсу, коли останній мав би бути. По-третє, абсурдне існує лише в контексті реалізації певних нормативних очікувань (експектації) з боку якогось Іншого – суспільства, особи, Бога, світу тощо. Якщо очікування не виправдовуються, то виникає ефект абсурдного. По-четверте, абсурд обов'язково має супроводжуватися у сприймаючого суб'єкта відчуттям психологічного, ментального дискомфорту. Тільки в такому разі він буде абсурдом в екзистенціальному розумінні. Це має важливі наслідки. Певні речі, які слід вважати абсурдними в логіко-семантичному аспекті, не будуть такими в екзистенціальному вимірі, якщо вони жодним чином не зачіпають системи життєвих цінностей слухача. По-п'яте, у філософському ракурсі недоречно вести мову про нервово-психічні відхилення людей, а виключно про об'єктивно безумний результат їхніх суб'єктивно розумних, раціональних дій.

2. Важливим моментом у розв'язанні проблеми ідентифікації абсурдного є опрацювання відповідного термінологічного інструментарію.

Використання таких слів, як «абсурд», «нонсенс», «нісенітниця», стосується, здавалося б схожих, а фактично – суттєво різних явищ, різних з точки зору їхнього психологічного, екзистенціального значення для особистості. В одному разі («нонсенс») це – щось ігрове, розважальне, жартівливе, вигадане, суто вербальне (нереальне), а в іншому («абсурд») – щось тривожне, загрозливе, неприйнятне, таке, що не відповідає імперативним очікуванням, спричиняє когнітивний дисонанс (при цьому слід мати на увазі практику вживання термінів, властиву англomовній традиції). З метою термінологічної диференціації зазначених, подібних на перший погляд, але в екзистенціальному вимірі суттєво різних феноменів і доречно вживати відмінні слова – *нонсенс* та *абсурд*. У річищі філософської екзистенціальної антропології предметом розгляду слід вважати той феномен, який позначається висловом *абсурд*.

3. Абсурд слід інтерпретувати як явище ціннісно амбівалентне. Щодо питання про соціально-культурне значення абсурду, то існують дві альтернативні точки зору. У межах першої (традиційної) абсурд кваліфікується головним чином як негативне явище, а в рамках другої (нетрадиційної) розглядаються його позитивні функції.

Кваліфікувати одну з них як істинну, а іншу – як хибну є помилковим. «Прихильникам» абсурду можна було б вказати на неувагу до дійсно серйозних ризиків, спричинених абсурдизацією різних сфер життєдіяльності, а «критикам» – на нерозуміння позитивних моментів цього феномену, які пов'язані з реалізацією певних функцій – креативної, терапевтичної, релаксаційної, самовираження, критичної, гедоністичної. Протилежність точок зору й оцінок зумовлена, очевидно, неоднозначним, ціннісно амбівалентним характером абсурдного.

4. У царині релігії абсурдне знайшло своє глибоке й різнобічне освоєння. Воно репрезентоване і як важлива складова віровчення, і як принцип специфічних форм повсякденної поведінки (зокрема, юродства). З

усією гостротою було сформульовано питання про *над-сенс* як ключовий структурний елемент життєвого світу людини, що виявилось сполучною ланкою між релігійною свідомістю, з одного боку, та уявленнями й методами логотерапії (В. Франкл) – з іншого. Абсурдне постало як специфічна форма освоєння сфери божественного, що принципово непідвладне людському розумінню, людській логіці, як спосіб екзистенціальної асиміляції, освоєння *несумірних щодо людського ества сутностей*. Біблійні розповіді про Авраама та Йова з достатньою впевненістю можуть бути розцінені як еталонні приклади існування людини в абсурдній ситуації. На підставі зіставлення альтернативних точок зору філософів можна твердити, що в християнстві містяться неоднозначні інтенції щодо ставлення людини до абсурдного. З одного боку, про йдеться про невідворотність його прийняття і, як наслідок, необхідність віри (С. К'єркегор, Л. Шестов), з іншого – настанова на його подолання (М. Мусхелішвілі, Ю. Шрейдер та ін.) як суворого випробування, яке спіткало людину.

Окремо слід відзначити потужний вплив релігії на перебіг сучасного дискурсу стосовно новітніх трендів сучасного світу – ювенальної юстиції, трансгуманізму, гендерної політики, мультикультуралізму.

5. Культурно-філософська значущість творчості письменників абсурдистського напрямку обумовлюється можливістю їхньої кваліфікації як яскравих та самобутніх носіїв екзистенціальної свідомості, абсурдного світовідчуття, що є визначальною рисою такого типу свідомості. При цьому наявні вагомні підстави для того, щоб екзистенціальна свідомість за своїми витоками й можливостями філософського й естетичного осягнення людини й буття розумілася як феномен загальнолюдський, наднаціональний і значним чином – надісторичний. Виправданим є розуміння творчої спадщини письменників як далеко ще не оціненого досвіду проникнення й осмислення глибинних процесів у масовій свідомості, що супроводжують критичні, переламні етапи цивілізаційного розвитку. І однією з домінант, яка визначає

перебіг цих процесів, є тенденція до абсурдизації соціальних проєктів, цілей, повсякденного буття.

6. Трансгуманізм у його екзистенціально-антропологічному вимірі коректно інтерпретувати як сучасну форму реалізації трансгресивного спрямування особистості, що полягає в докорінній зміні сутнісних параметрів ідентичності людини. Програмні документи трансгуманістичних рухів містять глибокі внутрішні суперечності. Зокрема, теза «про вдосконалення без меж» і твердження про неможливість дати людині сутнісне (есенціалістське) визначення є вельми сумнівними як з логічної точки зору, так і з огляду на класичну систему цінностей гуманізму.

При цьому помилковим є розглядати картину еволюції, накреслену трансгуманістами, крізь призму ідей технологічного детермінізму, вважаючи високі технології причиною згаданого напрямку змін. Вони надають лише можливість, а рішення визначає примхлива людська суб'єктивність, що спирається на вкрай суперечливу, химерну (по-суті – абсурдистську) систему експектацій сучасної масової людини.

7. Абсурдизм ювенальної юстиції має численні причини. Розгляд основоположних юридичних документів, зокрема Конвенції про права дитини, свідчить про невідповідність їхніх положень Загальній декларації прав людини ООН. Одним з основних чинників, що породжує виникнення безглузвих тлумачень і ситуацій, є принципово помилкове використання в основоположних юридичних документах категорії «дитина». Ця категорія охоплює індивідів, які перебувають на різних етапах соціально-психологічного розвитку: від немовляти до юнака. Поряд з цим, засади, на яких ґрунтується практична діяльність згаданої юстиції є абсурдними з точки зору основоположних принципів права («презумпція винності батьків», санкції до судового рішення тощо). Наслідком абсурдизму ювенальної юстиції є прогресуюча руйнація сім'ї як одного з базових інститутів суспільства.

8. Абсурдизацію слід вважати одним з головних і дієвих інструментів маніпулятивних технологій, які сьогодні широко застосовуються в різних сферах суспільного життя. Предметом впливу цих засобів є ціннісні структури духовного світу людини, а також логічний склад її мислення, а метою – руйнація усталеного світовідчуття й форм життєдіяльності з подальшим перепрограмуванням на потрібний тип поведінки. Показово, що все відбувається без будь-якого насильства, а виключно завдяки впливу на її свідомість і почуття.

Абсурдизація спирається на дію психологічних механізмів особистості: конформістську домінанту поведінки, когнітивний дисонанс тощо й потребує дотримання певних правил. Дії маніпулятора зосереджуються на прошарках населення з «логізованим» мисленням, встановлюється монополія в інформаційному просторі. Алогізм і недоладність, помилковість і безглуздя створюються перш за все у сфері вербального дискурсу, а лише після цього «впроваджуються» в життя. Завдяки вербальній фіксації випадкове й неможливе набувають рис можливого, тобто ступінь їхньої реальності значно зростає. Наслідком абсурдизації є виникнення в людини станів депресії, дезорієнтованості, розгубленості, когнітивної невпевненості, руйнація здорової мотивації, пригнічення інстинкту самозбереження й волі до спротиву.

9. Абсурдизм є явищем, яке щільно пов'язане з абсурдом, але не тотожне йому. Таким висловом доречно позначати відповідну лінію поведінки, особистісну схильність, настанову, суспільно-культурний рух, світогляд тощо. Абсурдизм слід розглядати як глибинну й серйозну деформацію свідомості як у світоглядно-теоретичному, так і в емоційно-поведінковому плані, сутність якої полягає у втраті адекватності, у створенні спотворених уявлень стосовно цілей та цінностей людського буття. Носіями такої деформації можуть бути різні культурно-вікові прошарки населення. Абсурдизм у певних своїх проявах становить серйозну загрозу (іноді

розцінювану як ознаку прийдешньої антропологічної катастрофи) як для існування й нормального функціонування окремих базових інститутів суспільства, так і для життєдіяльності особистості. Остання обставина породжує форми спротиву у вигляді теоретичної критики й певних соціальних ініціатив.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Алексеева И. Ю. «Технолюди» против «постлюдей»: NBICS-революция и будущее человека / М. Ю. Алексеева, В. И. Аршинов, В. В. Чеклецов // Вопросы философии. – 2013. – № 3. – С. 12-22.
2. Алексейчик А. Интенсивная терапевтическая жизнь / А. Алексейчик // Независимый психиатрический журнал. – 1999. – №1. – С. 26-33, №2. – С. 45-51.
3. Апинян Т. А. Игра в пространстве серьезного / Т. А. Апинян. – СПб. : Изд-во СПб. ун-та, 2003. – 400 с.
4. Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека / Н. Д. Арутюнова. – М. : Языки русской культуры, 1999. – 896 с.
5. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Р. Барт. – М. : Прогресс, 1989. – 616 с.
6. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. – М. : Искусство, 1979. – 424 с.
7. Беньямин В. Франц Кафка / В. Беньямин // Звезда. – 2000. – № 8. – С. 121-136.
8. Благин А. Ювенальная юстиция – это инквизиция для детей и их родителей / А. Благин [электронный ресурс] Режим доступа: <http://blagin-anton.livejournal.com/683910.html>
9. Большой энциклопедический словарь. Искусство. – М. : АСТ, 2001. – 608 с.
10. Бондаренко Н. Н. Ползучий государственный переворот / Бондаренко Н. Н., Медведева И. Я., Шишова Т. Л. // Ювенальная юстиция: сб. матер. – 2010. – № 2. – С. 19-22.
11. Борхес Х.Л. Кошмар / Хосе Луис Борхес // Сочинения в 3 томах. Т. 3. – Рига: Полярис, 1994. – С. 329-342.
12. Бостром Ник FAQ по трансгуманизму [электронный ресурс] Режим доступа: <https://www.litmir.me/bd/?b=281692>

13. Буренина - Петрова О. Д. Символистский абсурд и его традиции в русской литературе и культуре первой половины XX века [Текст] : автореф. дис. ... д-ра филол. наук: 10.01.08 / О. Д. Буренина-Петрова; РГПУ им. А.И. Герцена. – СПб, 2005. – 40 с.
14. Буренина О. Д. Динамика абсурда в XX веке / О. Д. Буренина // Современные тенденции русской литературы. – СПб., 2001. – С. 172 - 199.
15. Буренина О. Д. Символистский абсурд и его традиции в русской литературе и культуре первой половины XX века / О. Д. Буренина. – СПб. : Алетейя, 2005. – 331 с.
16. Буренина О. Д. Что такое абсурд, или По следам Мартина Эсслина / О. Д. Буренина // Абсурд и вокруг: сб. статей; отв. ред. О. Буренина. М. : Языки славянской культуры, 2004. – С. 7-72.
17. Бурьяк А. Абсурдизм как глобальная угроза [электронный ресурс] Режим доступа: <http://absurdism.narod.ru/Index.htm>
18. Варламова Д. Что такое когнитивный диссонанс, или почему так сложно бросить курить / Д Варламова [электронный ресурс] Режим доступа: <https://theoryandpractice.ru/posts/7966-cognitio>
19. Васильева М.О. Философия существования Андрея Платонова / М.О. Васильева // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 1992. – № 4. – С. 13-20.
20. Вдовиченко О. В. Онтологические основания абсурда в контексте экзистенциальной философии / О. В. Вдовиченко // Вестник Оренбургского государственного университета. – № 7. – 2008. – С. 70–74.
21. Ведмедєв В. М. Абсурдне в екзистенціальній антропології Андрія Платонова / В. М. Ведмедєв // Науковий вісник «Гілея». – К. : Видавництво "Гілея". – 2017. – № 123. – С.151-155.

22. Ведмедєв В. М. Витоки абсурду в царині права / В. М. Ведмедєв // Держава і право: проблеми становлення і стратегія розвитку: Збірник матеріалів VI Міжнародної науково-практичної конференції 18-19 травня 2013 р. / Сумська філія Хартківського національного університету внутрішніх справ. – Суми: Друкарський дім «Папірус», 2013. – С.469-472.
23. Ведмедєв В.М. Екзистенціальна сутність абсурдного / В. М. Ведмедєв // Науковий вісник «Гілея». – К. : ВІР УАН. – 2012. – № 60. – С. 311-316.
24. Ведмедєв В.М. Людина. Екзистенція. Ірраціональне / В. М. Ведмедєв // Гуманізм. Людина. Екзистенція: матеріали 25-х Міжнародних людинознавчих філософських читань 11-12 жовтня 2013 р. – Дрогобич: Дрогобицький державний педагогічний університет ім. І. Франка, 2013. – С.165-168.
25. Ведмедєв В.М. Мистецькі та позамистецькі репрезентації абсурдного / В. М. Ведмедєв // Мультиверсум. Філософський альманах. – К. : Інститут філософії імені Г.С. Сковороди. – 2012. – № 5.– С.203-213.
26. Ведмедєв В.М. Плинна ідентичність: конструктивізм й абсурдизм / В. М. Ведмедєв // «Особистість. Стаття. Сім'я»: матеріали IV Міжнародної науково-практичної конференції 27-29 березня 2017 р. – Київ: НПУ, 2017. – С.175-178.
27. Ведмедєв В.М. Релігійна рецепція абсурдного і література / В. М. Ведмедєв // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – Запоріжжя: Видавництво ЗДІА. – 2012. – № 50. – С. 173-181.
28. Ведмедєв В.М. Ціннісна амбівалентність абсурдного / В. М. Ведмедєв // Науковий вісник «Гілея». – К. : Видавництво «Гілея». – 2017. – № 122. – С. 187-192.
29. Виролайнєн М.Н. Гибель абсурда / М. Н. Виролайнєн // Абсурд и вокруг: сб. статей; отв. ред. О. Д. Буренина. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – С. 415–427.

30. Возвращаясь к Платонову: вопросы рецепции: сб. статей / под. ред. Б.В. Дооге, Т. Лангерка, Е.А. Яблокова – СПб. : Дмитрий Буланин, 2013. – 550 с.
31. Вуд Г. Как стать знаменитым... фриком? / Г. Вуд [электронный ресурс] Режим доступа: <http://f5.ru/galyavud/post/370671>
32. Гессе Герман. Франц Кафка / Г. Герман [электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.hesse.ru/books/articles/?ar=19>
33. Гингер С., Гингер А. Гештальт – терапия контакта / С. Гингер., А. Гингер Пер. с фр. Е.В. Просветиной – СПб. : Специальная Литература, 1999. – 287 с.
34. Гиренок Ф. И. Абсурд и речь. Антропология воображаемого / Ф. И. Гиренок. – М. : Академический Проект, 2012. – 237 с.
35. Гиренок Федор. Философский манифест археоавангарда / Федор Гиренок [электронный ресурс] Режим доступа: <http://fege.narod.ru/librarium/gman.htm>
36. Гладких Н.В. Даниил Хармс. Шутовство и юродство / Н.В. Гладких // Проблемы литературных жанров: материалы X Международной научной конференции, 15-17 октября 2001 г., Томск, 2001. [электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.d-harms.ru/library/daniil-harms-shutovstvo-i-yurodstvo.html>
37. Гоббс Т. Левіафан / Т.Гоббс/ Пер. з англ. – К. : Дух і Літера, 2000. – 606 с
38. Гонзаг Масколье Гештальт-терапия: вчера, сегодня, завтра / Масколье Гонзаг. – М. : Боргес, 2010. – 131 с.
39. Григорьева Н. Соблазн безумия: заметки об антропологии Введенского / Н. Григорьева // Новое литературное обозрение. – 2011. – № 2. – С.217-221

40. Громыко Н.В. Использование информационных технологий в качестве «консциентального оружия» / Н.В. Громыко [электронный ресурс] Режим доступа: http://www.situation.ru/app/j_artp_984.htm
41. Гудман П. Программа психотерапии / П. Гудман. Гештальттерапия. Теория и практика. Пер. с англ. – М. : Апрель Пресс, Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. – С.314
42. Гусакова Т. Ф. Альтернативы смысла / Т. Ф. Гусакова [электронный ресурс] Режим доступа: <http://fege.narod.ru/librarium/gman.htm>
43. Гюнтер Х. По обе стороны от утопии: Контексты творчества А. Платонова. / Х. Гюнтер. – М. : Новое литературное обозрение, 2011. – 208 с.
44. Делез Ж. Логика смысла / Ж. Делез. – М. : Издательский центр «Академия». – 1995. – 298 с.
45. Демич Н. Фрики и фрик-культура глазами двухголовой зеленой лошади или есть ли жизнь вне матрицы? / Н. Демич [электронный ресурс] Режим доступа: <http://demich.net/freak/freakz.html>
46. Дёмин И.В. Гуманизм и трансгуманизм: проблема соотношения / И.В. Дёмин [электронный ресурс] Режим доступа: <http://ecologyofthinking.ru/slayder-na-glavnoy/5108.html>
47. Демурова Н. М. Эдвард Лир и английская поэзия нонсенса / Н. М. Демурова // Topsy-Turvy World: English Humour in Verse. – Moscow : Progress Publishers, 1974. – P . 5 – 22.
48. Доддс Эрик Робертсон Греки и иррациональное / Эрик Робертсон Доддс; пер. с англ., коммент.и указатель С. В. Пахомова; послесл. Ф. Х. Кессиди. – СПб. : Алетейя, 2000. – 507 с.
49. Доклад о случаях изъятия детей из семей в Швеции и соседних Скандинавских странах Генеральному секретарю Совета Европы г-ну Турбьерну Ягланду. – Авеню дель Юроп F-67075Страсбург CEDEX Франция 10 декабря 2012 г. – 22 с.

50. Домаль Р. Эссе и заметки из книги «Абсурдная очевидность» / Рене Домаль Великий запой: Роман. Эссе. – СПб. : Издательство Ивана Лимбаха . –2012. – С. 167–270.
51. Доценко Е. Г. Абсурд как проявление театральной условности / Е. Г. Доценко // Известия Уральского государственного университета. Вып. 8. – № 33. – Екатеринбург, 2004. – С. 97–112.
52. Евлампиев И.И. Человек между царством абсурда и богом: Л.Шестов / И.И. Евлампиев [электронный ресурс] Режим доступа: http://anthropology.rchgi.spb.ru/shestov/shestov_i1.htm
53. Ермакова И. Лимерик / И.В. Ермакова // Энциклопедия «Кругосвет» [электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.krugosvet.ru/node/36140>
54. Жук И. Гуманистический «идиот» и православный юродивый – братья-близнецы или антиподы? / И. Жук [электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.russhod.ru/2011/04/idiot/>
55. Журчева О.В. Жанровые и стилевые тенденции в драматургии XX века / О.В. Журчева. – Самара: Изд-во СамГПУ, 2001. – 184 с.
56. Захаров В. Герой Абсурда и его бунт (Альбер Камю: трагедия счастья) / В. Захаров [электронный ресурс] Режим доступа: <https://texts.vniz.net/absurd.html>
57. Зенина О. Ю. Ситуации абсурда в социальной действительности / О. Ю. Зенина // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. – СПб. : РГПУим. А. И. Герцена, 2009. – № 108. – С. 69 – 73.
58. Иванов С.А. Похабы Христа ради / С.А. Иванов [электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.vokrugsveta.ru/telegraph/history/815/>
59. Ивлева С.В. Концептуальный анализ имени абсурд / С.В. Ивлева // Индустрия перевода и информационное обеспечение внешнеэкономической деятельности предприятий: материалы конф. –

- Пермь: Изд-во Пермского гос. Тех. Ун-та, 2010. [электронный ресурс]
Режим доступа: <https://mgimo.ru/library/publications/1012563/>
60. Иеромонах Серафим (Роуз Юджин) Человек наизнанку. Философия Абсурда [электронный ресурс] Режим доступа: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=452>
61. Ионеско Э. Есть ли будущее у театра абсурда? / Э. Ионеско // Выступление на коллоквиуме «Конец абсурда?» / Театр абсурда. Сборник статей и публикаций. – СПб., 2005. – С. 191-195.
62. Ісакова М. Л. Поетика керроллівського «нонсенсу» в історико-літературній перспективі [Текст] : автореф. дис. канд. філол. наук : 10.01.04 / М. Л. Ісакова. – Д. : 2008. – 20 с.
63. Калинина Л. В. Язык и общество рубежа XX-XXI вв.: актуальность абсурда / Л. В. Калинина [электронный ресурс] Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/yazyk-i-obschestvo-rubezha-xx-xxi-vv-aktualnost-absurda>
64. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / А. Камю // Бунтующий человек. – М., 1990. – С. 23–100.
65. Кантор В.К. Ужас вместо трагедии (творчество Франца Кафки) / В.К. Кантор // Вопросы философии. – 2005. – № 12. – С. 65-76.
66. Караванський С. Практичний словник синонімів української мови / Святослав Караванський. – Київ: Українська книга, 2000. – 480 с.
67. Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием. – К. : Оріяни, 2000. – 448 с.
68. Карасев Л. В. Вверх и вниз (Достоевский и Платонов) / Л. В. Карасев // Вопросы философии. – 2000. – № 6. – С. 34–47.
69. Карасев Л.В. Знаки покинутого детства («постоянное» у Андрея Платонова) / Л.В. Карасев // Вопросы философии. – 1990. – № 2. – С. 26-43.
70. Карасик В. И. Абсурд как регулятивный концепт / В. И. Карасик // Иная ментальность. – М. : Гнозис, 2005. – С. 44–57.

71. Карасик В. И. Иная ментальность / В. И. Карасик, О. Г. Прохвачева, Я. В. Зубкова. – М. : Гнозис, 2005. – 352 с.
72. Карасик В. И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс / В. И. Карасик. – Волгоград: Перемена, 2002. – 477 с.
73. Каргаполова И. А. О лингвистической проблематике абсурда (nonsense) / И. А. Каргаполова // *Studia Linguistica XVIII*. Актуальные проблемы современного языкознания: Сборник. – СПб. : Политехника-сервис, 2009. – С. 285 – 294.
74. Киселев Г.С. Религиозные смыслы мира человека / Г.С. Киселев // *Вопросы философии*. – 2011. – № 5. – С. 18-29. [электронный ресурс] Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=317&Itemid=52
75. Ключев Е. RENUXA: Литература абсурда и абсурд литературы / Е. Ключев. – М. : Луч, 2004. – 384 с
76. Ключев Е.В. Теория литературы абсурда / Е.В. Ключев. – М. : УРАО, 2000. – 102с.
77. Ключев Е. В. В гостях у здравого смысла / Е.В. Ключев [электронный ресурс] Режим доступа: <http://fege.narod.ru/librarium/kluev.htm>
78. Книга NONсенса: Английская поэзия абсурда. Сост., пер. Г. Кружкова. – М., 2000. – 228 с.
79. Колоннезе Дж. Нонсенс как форма комизма / Дж. Колоннезе // *Логический анализ языка. Языковые механизмы комизма*. – М., 2007. – С. 254 – 262.
80. Коляса О. В. Онтологія знань про абсурд у гуманітарній науці / О. В. Коляса // *Науковий вісник Херсонського державного ун-ту. Серія : Лінгвістика : [зб. наук. праць]*. – Херсон, 2013. – Вип. 19. – С. 60–65.
81. Коляса О. В. Поняття ігрового абсурду : міждисциплінарний та лінгвістичний підходи / О. В. Коляса // *Науковий журнал “Нова*

- філологія”. Запорізький національний ун-тет. – Запоріжжя, 2014. – С. 175–180.
82. Конвенція ООН про права дитини [електронний ресурс] Режим доступу: https://www.unicef.org/ukraine/ukr/children_11699.html
83. Кондрахина Н.Г. Традиции примитивизма в литературе модернизма / Н. Г. Кондрахина // Вестник Пермского университета наук. Серия «Российская и зарубежная филология» – 2009. – Выпуск 2. – С. 90-99.
84. Копець Л. В. Класичні експерименти в психології / Л.В. Копець. – Київ, 2010. – [електронний ресурс] Режим доступу: http://psyfactor.org/lib/experimenty_asha.htm
85. Косилова Е. О национальных традициях в абсурде / Е. Косилова [електронний ресурс] Режим доступу: <http://fege.narod.ru/scriptorium/natio.htm>
86. Косилова Е.В. Абсурд / Е. Косилова [електронний ресурс] Режим доступу: <http://fege.narod.ru/scriptorium/unsinn.htm>
87. Кочубей Н.В. Синергетические концепты и нелинейные контексты: монография / Н. В. Кочубей. – Сумы: Университетская книга, 2009. – 236 с.
88. Кочубей Н.В. Сучасне сприйняття дитинства: складність vs простота / Н. Кочубей // Вища освіта України. – 2012. – № 2. – С. 37-42.
89. Кочюнас Р. Свобода и психотерапия / Р. Кочюнас // В кн.: Ю.Абакумова-Кочюнене (Сост.) «Экзистенциальное измерение в консультировании и психотерапии». – Бирштонас-Вильнюс: REETA, 2003. – С. 9– 17.
90. Кочюнас Р. Экзистенциальная терапия: исследование способов построения жизни / Р. Кочюнас // Независимый психиатрический журнал, 1998. - №3. – С. 33-39.
91. Кравченко А.И. Юродивые /А. И. Кравченко [електронний ресурс] Режим доступу: <http://jurodstvo.upelsinka.com/vved/kravchenko.htm>

92. Кравченко О. В. Лингвистический абсурд: динамика смысла в дискурсе / О. В. Кравченко // ВЕСТНИК ВолГУ. Серия 2. Языкознание. – Волгоград: ВолГУ, 2008. – С. 58-64.
93. Кравченко О. В. Синтаксические механизмы порождения лингвистического абсурда / О. В. Кравченко // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. №106. – СПб., 2009. – С. 141-145.
94. Краснова А.Г. Мои Встречи с Камю (встреча с абсурдом) / А. Г. Краснова [электронный ресурс] Режим доступа: <http://existradi.ru/moi-vstrechi-s-kamyu-vstrecha-s-absurdom>
95. Кругликов В.А. Пара-сказ о метафизике Ф.Кафки / В.А. Кругликов [электронный ресурс] Режим доступа: http://sbiblio.com/biblio/archive/kruglikov_paraskaz/
96. Кузнецова С. Встречи с абсурдом в психотерапевтическом диалоге (экзистенциальный взгляд) / С. Кузнецова [электронный ресурс] Режим доступа: <http://pandia.ru/text/80/202/10551.php>
97. Кукуй И. Научная конференция «По обе стороны от утопии: Андрей Платонов – автор между всех стульев» (Мюнхен, 9 – 11 октября 2008 г.) / И. Кукуй // Новое литературное обозрение. – 2009. – № 95 [электронный ресурс] Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2009/95/ku31.html>
98. Кутырев В.А. Философия трансгуманизма / В. А. Кутырев. – Нижний Новгород: Нижегородский университет, 2010. – 85 с.
99. Кутырев В.А. Этот без(д)умно разумный мир... / В. А. Кутырев // Философия и общество. – 2011. – № 3. – С. 112–124.
100. Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор. – М., 1998. – 250 с.
101. Лакан Ж. Бессмысленное и структура Бога / Ж. Ланкан // Метафизические исследования. Вып. 14. Статус иного. – СПб., 2000 – С. 218–231.

102. Лебедева Наталья Права детей или бесправные дети: норвежский опыт ювенальной юстиции / Наталья Лебедева / [электронный ресурс] Режим доступа: <http://baltnews.lv/pasaule/20150710/1014072995.html>
103. Левин Ю. И. От синтаксиса к смыслу и дальше (о «Котловане» А. Платонова) / Ю. Левин // Вопросы языкознания. – 1991. – № 1. – С. 170-173.
104. Лекции по истории эстетики: [в 4 книгах : учебник] / под ред. М. С. Кагана. – Л. : Изд-во Ленинград. ун-та, 1973 - 1980. – Кн. 1. – 1973. – 205 с.
105. Либизэр А. По ту и эту стороны существования / А. Либизэр [электронный ресурс] Режим доступа: <http://old.newlit.ru/~libier/002466.htm>
106. Лобанова Е. И. Абсурд в духовной сфере жизни общества / Е. И. Лобанова // Педагогическое образование и наука. № 12. М., 2012. С. 32-37.
107. Лобанова Е. И. Абсурд как самоцель / Е. И. Лобанова [электронный ресурс] Режим доступа: http://scjournal.ru/articles/issn_1997-292X_2012_11-2_29.pdf
108. Лобанова Е. И. Формирование антиабсурдного сознания как способ преодоления абсурдизма / Е. И. Лобанова // Вісник ЛНУ імені Тараса Шевченка. – 2012. – № 22 (257), Ч. V. – С. 307- 313.
109. Лобанова Е. И. Философия абсурда и современная молодежь / Е. И. Лобанова // Социально-экономические проблемы современного общества: материалы международной научно-практической конференции 1–2 июня 2011 года. – Пенза; Прага, 2011. – С. 26-30.
110. Лукьянец В.С. Гуманизм и ирония будущего / В.С. Лукьянец [электронный ресурс] Режим доступа: <http://transhuman.ru/en/node/589>
111. Лютий Т. В. Розумність нерозумного. – К. : ПАРАПАН, 2007. – 420 с.

112. Лютий Тарас Топоси переходу між «гуманізмом» і «постгуманізмом»: горизонти постлюдства /Тарас Лютий [електронний ресурс] Режим доступу: <http://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/10910>
113. Майборода Д. Диалогика абсурда (Виктор Пелевин и интеркультура) / Д. Майборода // Абсурд и вокруг: сб. статей; отв. ред. О. Д. Буренина. – М. : Языки славянской культуры, 2004.
114. Малинин А. М. (ред.). Латинско-русский словарь. 2-е изд. М. : Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1961.
115. Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация // М. Мамардашвили. Как я понимаю философию. – М. : Прогресс, 1992. – С. 107-121.
116. Манифест Российского трансгуманистического движения [електронний ресурс] Режим доступу: <http://www.transhumanism-russia.ru/content/view/10/8>
117. Манифест стратегического общественного движения «Россия – 2045» [електронний ресурс] Режим доступу: <http://2045.ru/manifest/>
118. Манн Ю.В. Встреча в лабиринте: Франц Кафка и Николай Гоголь / Ю.В. Манн // Вопросы литературы. – 1999. – № 2. – С. 162–186.
119. Мартинюк Віктор Принцип абсурдного в дискурсі абсурду / Віктор Мартинюк [електронний ресурс] Режим доступу <http://www.inst-ukr.lviv.ua/files/paradygma/210-224-mv.pdf>
120. Маслова Н. В. Периодическая система всеобщих законов мира / Н. В. Маслова. – М., 2005. – С. 12-13
121. Меньшикова Е. Р. Гротескное сознание как явление советской культуры: На материале творчества А. Платонова, Ю. Олеси, М. Булгакова [Текст] : автореф. дисс. ...канд. культурологии: 24.00.01 / Е. Р. Меньшикова. – Российский институт культурологи. – М. : 2004. – 37 с.
122. Можейко М. А. Нонсенс / М. А. Можейко // Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. – Минск: Книжный Дом, 2003. – С. 702–703.

123. Мусхелишвили Н.Л. Иов-ситуация Йозефа К. / Н.Л. Мусхелишвили, Ю.А. Шрейдер // Вопросы философии. – 1993. – № 7. – С. 172-176.
124. Мусхелишвили Н.Л. Понимаю, ибо абсурдно / Н.Л. Мусхелишвили, Ю.А. Шрейдер // Человек. – 1998. – № 6. – С. 72-86.
125. Назаров В.Н. Юродство / В. Н. Назаров [электронный ресурс] Режим доступа: <http://jurodstvo.upelsinka.com/vved/nazarov.htm>
126. Наука. Технологии. Человек. Материалы «Круглого стола». Участники: В. А. Лекторский, Б. И. Пружинин, Н. С. Автономова, Д. И. Дубровский, А. В. Катунин, С. В. Пирожкова, Е. О. Труфанова, Е. Л. Черткова, А. Ф. Яковлева и др. // Вопросы философии, 2015. – № 9. – С. 5 – 39. [электронный ресурс] Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1235&Itemid=52
127. Нижников С. А. О мировоззренческом здоровье / С. А. Нижников // Философия науки. – М: ИФ РАН, 2008. – Вып. 13: Здоровье как проблема естественных и биомедицинских наук. – С. 49 - 66.
128. Новикова В. Ю. Смысл нонсенса и его метаязык / В. Ю. Новикова // Теоретическая и прикладная семантика. Парадигматика и синтагматика языковых единиц. – Краснодар, 2000. – С. 92-96.
129. Новикова В. Ю. Хаос / Космос vs. абсурд / смысл / В. Ю. Новикова // Культурная жизнь Юга России, № 1 (44). – Краснодар, 2012. – С. 71–73.
130. Нордберг В.В. Молчание посторонних: осужденные рефлексией (Экономия смеха: абсурд и утопия в социальной инноватике) / В.В. Нордберг. – Екатеринбург: Зевс, 2005
131. Огурцов А. П. Абсурд / А. П. Огурцов // Новая философская энциклопедия. Т. 1. – М., 2010. – С. 21–24.

132. Оносов А. А. Ультратехнологизм: гуманистический абсурд или постантропная идентичность? / А. А. Оносов // Обсерватория культуры. – 2014. – № 2. – 38-43.
133. Падучева Е.В. Тема языковой коммуникации в сказках Льюиса Кэрролла / Е. В. Падучева // Семиотика и информатика. Вып. 18. – М. : ВИНТИ, 1982. – С. 76-119.
134. Палкевич О. Я. Дополнительность как один из параметров порядка, организующих категорию абсурда / О. Я. Палкевич // Вестник Иркутского государственного лингвистического университета. № 4. 2010. – С. 185-190.
135. Палкевич О. Я. Мир контрдетерминированного смысла: абсурд / О. Я. Палкевич // Вестник Иркутского государственного лингвистического университета. № 1. – 2009. – С. 124-128.
136. Панченко А. М. Древнерусское юродство / А. М. Панченко // Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н. В. Смех в Древней Руси. Л. : Наука, 1984.
137. Парамонов Б. Песня Германа Мелвилла / Б. Парамонов [электронный ресурс] Режим доступа: <https://www.svoboda.org/a/26579555.html>
138. Пастернак Г. Пастернак против Нидерландов / Г. Пастернак – М. : Эра, 2007. – 130 с
139. Платонов А. Ювенильное море; Котлован: Повести и рассказы / А. Платонов. – Рига: Лиесма, 1988, – 527 с.
140. Померанц Г. С. Язык абсурда / Г. С. Померанц. Выход из транса. М., 1995. – С. 435–478.
141. Поцелуев С.П. «Нормальные абсурды» политического дискурса / С. П. Поцелуев [электронный ресурс] Режим доступа: <http://discourse-rm.ur.ru/avtor6/poceluev.php>
142. Поцелуев С. П. Бессмыслица в аспекте семантики. Очерк истории идей / С. П. Поцелуев // Логос, № 6 (57), 2006. – С 21-66.

143. Почепцов Г.Г. Информационные войны / Г.Г.Почепцов. – М. : Рефл-бук, К. : Ваклер, 2000. – 576 с.
144. Почепцов Г.Г. Смысловые войны в глобальном контексте XXI века / Г. Г. Почепцов [электронный ресурс] Режим доступа: <http://psyfactor.org/psyops/infowar22.htm>
145. Почепцов Г.Г. Смысловые войны в политике и бизнесе / Г. Г. Почепцов [электронный ресурс] Режим доступа: <http://psyfactor.org/lib/sociowar2.htm>
146. Почепцов Г.Г. Смысловые и информационные войны: поиск различий / Г. Г. Почепцов [электронный ресурс] Режим доступа: <http://psyfactor.org/psyops/infowar16.htm>
147. Почепцов Г.Г. Стратегические войны: как «гонка смыслов» побеждает гонку вооружений / Г. Г. Почепцов. – К. : Альтерпрес, 2009. – 294 с.
148. Пучков Д.Б. Идея индивидуального бытия человека и проблема абсурда / Д. Б. Пучков // Вестн. Лен. гос. ун-та им. А.С. Пушкина. Сер. Философия. – 2009. – № 3. – Т. 1. – С. 155-162.
149. Расширенный терминологический словарь / Сост. И.А. Попова-Бондаренко, Л.А. Рыжкова. – Донецк: ДонНУ, 2004.
150. Рашкофф Д. Медиавирус: Пособие по организации информационных эпидемий / Д. Рашкофф. – М. : Ультра Культура 2.0, 2011. – 394 с.
151. Рудановская С.В. Опыт абсурда в экзистенциальной философии / С. В. Рудановская [электронный ресурс] Режим доступа: <http://fege.narod.ru/librarium/rudanovskaya.htm>
152. Рыклин М. Мир Кафки. Франц Кафка: изнанка метафоры / М. Рыклин [электронный ресурс] Режим доступа: http://fege.narod.ru/librarium/ryk_kaf.htm
153. Савченко Н. Трансгресивний підхід у позашкільній освіті Польщі / Н. Савченко // Наукові записки. – 2014. – Випуск 125. – Кіровоград: РВВ

- КДПУ ім. В. Винниченка. – С. 28-29. [електронний ресурс] Режим доступу: <http://dspace.kspu.kr.ua/jspui/bitstream/123456789/191/1/125.pdf>
154. Сартр Ж.-П. Тошнота / Жан-Поль Сартр. – СПб. : Азбука-классика, 2006. – 255 с.
 155. Семенова С. Сердечный мыслитель / С. Семенова // Вопросы философии. – 1989. – № 3. – С. 26-31.
 156. Стафецкая Мария. Феноменология абсурда / Мария Стафецкая // Мысль изреченная. – М. : Ин-т филос., 1991. – С. 139-147.
 157. Столович Л. Н. Философия и юмор / Л. Н. Столович // Вопросы философии. – 2011. – № 7. – С. 58-68.
 158. Стюардеса British Airways відстояла у ЄСПЛ право носити на роботі хрестик [електронний ресурс] Режим доступу: <https://daily.rbc.ua/ukr/show/styuardessa-british-airways-otstoyala-v-espch-pravo-nosit-na-rabote-15012013141500>
 159. Сурова Е. Э. Идентичность. Идентификация. Образ / Е. Э. Сурова. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2011. – 269 с.
 160. Суховский А.В. От абсурда к смыслу: герменевтика события / А.В. Суховский [електронний ресурс] Режим доступу: <http://library.by/portalus/modules/philosophy/readme.php?subaction=showfull&id=1148139159&archive=1304000378>
 161. Тазетдинова Р. Р. Опыт философско-культурологического осмысления текста абсурда / Р. Р. Тазетдинова // Вестник Самарского государственного университета. – № 4 (63). – 2008. – С. 343-348.
 162. Театр парадокса (Ионеско, Беккет и другие): Сб. – М., 1991. – 300 с.
 163. Тертуллиан. О плоти Христа // Тертуллиан. Апология. – М., 2004. С. 315-355.
 164. Тихонравов Ю. В. Экзистенциальная психология: Учебно-справочное пособие / Ю.В. Тихонравов. – М. : ЗАО «Бизнес-школа» Интел-Синтез», 1998. – С. 138-139.

165. Тищенко П. Д. Смерть и самоидентификация / П. Д. Тищенко [электронный ресурс] Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/tishchenko-pd/smert-i-samoidentifikaciya>
166. Тищенко П.Д. Новейшие биомедицинские технологии: философско-антропологический анализ (Анализ идей либеральной евгеники Ю.Хабермасом) / П. Д. Тищенко // Вызов познанию: стратегии развития науки в современном мире. – М. : Наука, 2004. – С. 309-332.
167. Токарев Д.В. Существует ли литература абсурда? / Д. В. Токарев // Русская литература. – 1999. – №4 – С. 26-54.
168. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния / Е. А. Торчинов. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 2000. – 384 с.
169. Трубников Н.Н. Притча о Белом Ките / Н.Н. Трубников // Вопросы философии. – 1989. – № 1. – С. 56-82.
170. Филоненко А.С. Абсурд и бунт: негативная антропология Альбера Камю / А. С. Филоненко [электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.pca.kh.ua/2010-01-23-19-50-46/118-fil7>
171. Философия Трансгуманизма. Энциклопедическая справка [электронный ресурс] Режим доступа: <http://transhumanism-russia.ru/content/view/488/11/>
172. Флешмоб [электронный ресурс] Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Флешмоб>
173. Фоли Майкл Век абсурда. Почему в современной жизни трудно быть счастливым / Майкл Фоли. – М. : Юнайтед Пресс, 2011 – 268 с.
174. Франкл В. Человек в поисках смысла / В. Франкл. – М. : Прогресс, 1990. – 368 с.
175. Фрики [электронный ресурс] Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Фрики>

176. Фромм Э. «Процесс» Франца Кафки / Э. Фромм // Классический психоанализ и художественная литература. – СПб: Питер, 2002. – С. 130-141.
177. Фуко М. История безумия в классическую эпоху / М. Фуко. – СПб. : Рудомино, Университетская книга, 1997. – 576 с.
178. Фукуяма Френсис. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции / Ф. Фукуяма; Пер. с англ. М.Б. Левина. – М. : ООО “Издательство АСТ”: ОАО “ЛЮКС”, 2004. – 349. [электронный ресурс] Режим доступа: http://yanko.lib.ru/books/politologiya/fukuyama-nashe_postchel_budujee-a.htm
179. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы: На пути к либеральной евгенике? / Ю. Хабермас. – М. : Весь мир, 2002. – 144 с.
180. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. – СПб., 2000. – 380 с.
181. Чарская-Бойко В.Ю. К вопросу о концепции абсурда и нонсенса в европейской традиции / В.Ю. Чарская-Бойко // Известия Российского государственного педагогического университета имени А.И.Герцена. – 2009. – № 110. – С. 215-218.
182. Червякова Л.В. «Философия существования» Андрея Платонова. Автореферат дис. ... канд. филолог. наук / Л.В. Червякова. – Саратов, 2000 – [электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/filosofiya-sushchestvovaniya-andreya-platonova>
183. Чернорицкая О.Л. Абсурдизм / Чернорицкая О. Л. [электронный ресурс] Режим доступа: http://www.my-works.org/text_3236.html
184. Чернорицкая О.Л. О сказках или Мифология абсурда / Чернорицкая О. Л. [электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.stihi.ru/2003/08/27-720>

185. Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. / П. Я. Черных. – 3-е изд. В 2 т. – Т. 1. – М. : Рус. язык, 1993.
186. Чернышева А.В. Абсурд реальности или реальность абсурда: феномен одиночества в романе А. Камю «Посторонний» / А. В. Чернышева [электронный ресурс] Режим доступа: http://scjournal.ru/articles/issn_1997-292X_2013_5-2_50.pdf
187. Шильке В.В. Мировоззренческие основы литературы абсурда / В. В. Шильке [электронный ресурс] Режим доступа: http://www.rusnauka.com/27_NNM_2011/Philologia/8_92829.doc.htm
188. Шкурская Е. А. Лингвистическое сопоставление нонсенса и абсурда / Е. А. Шкурская // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. Сер. Филологические науки. – 2011. – № 7. – С. 15-18.
189. Эсслин М. Театр абсурда / М. Эсслин. – СПб. : Балтийские сезоны, 2010. – 528 с.
190. Юрков С. Гротеск как выражение хаоса в культуре / С. Юрков [электронный ресурс] Режим доступа: <http://fege.narod.ru/librarium/jurkov.htm>
191. Юрков С.Е. Православное юродство как антиповедение / С.Е. Юрков // Под знаком гротеска: антиповедение в русской культуре (XI - начало XX вв.). – СПб., 2003 – С.52-69. [электронный ресурс] Режим доступа: <http://fege.narod.ru/librarium/jurkov.htm>
192. Яснов М. Поверх абсурда / М. Яснов [электронный ресурс] Режим доступа: <http://fege.narod.ru/librarium/jasnov.htm>
193. Baier A.C. Nonsense / A. C. Baier, The Encyclopedia of Philosophy , P. Edwards, ed. L, McMillan & Free Press. V 5. 1967. – P. 520-522.

194. Bauman Z. Identity in the Globalizing World / Z. Bauman [электронный ресурс] Режим доступа: https://www.corwin.com/sites/default/files/upm-binaries/24493_01_Elliott_Ch_01.pdf
195. Convention on the Rights of the Child [электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.ohchr.org/Documents/ProfessionalInterest/crc.pdf>
196. Duponthieux M. Absurde [philo, géné.] / M. Duponthieux // Encyclopédie philosophique universelle. Les Notions, v. 1, pp. 13-14 [электронный ресурс] Режим доступа: <http://fege.narod.ru/termini/fr.htm>
197. Fabian R. "Absurd" / R. Fabian in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hgg. von Joachim Ritter, Bd.1, 66f
198. Humanity+ Philosophy [электронный ресурс] Режим доступа: <http://humanityplus.org/philosophy/philosophy-2/>
199. Kluge F. Etymologisches Wörterbuch. 22. Aufl. / F. Kluge – Berlin; N. Y. : de Gruyter, 1989.
200. Malcolm N. Origins of English Nonsense / Noel Malcolm. – London: Harper Collins, 1997. – 329 p.
201. Meeting with the members of the General Assembly of the United Nations Organization. Address of the Holy Father (United Nations Headquarters, New York, Friday, 25 September 2015) [электронный ресурс] Режим доступа:
http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150925_onu-visita.html
202. Onions Ch. T. (éd.). Oxford Dictionary of English Etymology / C.T. Onions – Oxford: Clarendon Press, 1966.
203. The Anthropological Turn in Literary Studies / Jurgen Schlaeger (Ed.). REAL. Yearbook of Research in English and American Literature. Vol. 12. – Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1996. – 299 p.