

НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

імені М.П. Драгоманова

На правах рукопису

УДК 130.2

Дробович Антон Едуардович

Гедоністичний дискурс як феномен європейської  
культури: філософсько-антропологічний аналіз

09.00.04 – Філософська антропологія, філософія культури

Дисертація

на здобуття наукового ступеня

кандидата філософських наук

Науковий керівник:

кандидат філософських наук, доцент

Магеря Олег Петрович

Київ 2014

## ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
<b>РОЗДІЛ. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ГЕДОНІСТИЧНОГО ДИСКУРСУ</b>	
1.1. Теоретичний аналіз проблеми та понятійно-категоріальний інструментарій дослідження.....	13
1.2. Феноменологічні та психоаналітичні засади дослідження гедоністичного дискурсу.....	42
Висновки до першого розділу.....	58
<b>РОЗДІЛ II. ГЕДОНІСТИЧНИЙ ДИСКУРС КЛАСИЧНОЇ ПАРАДИГМИ ЧУТТЄВОСТІ</b>	
2.1. Виклики античної аретезації задоволень.....	60
2.2. Сакральна гедоністична телеологія Середньовіччя як спроба подолання етосу плотської людини (homo carnalis).....	97
2.3. Новочасні сенсуалістські інтерпретації гедоністичного досвіду .....	111
Висновки до другого розділу.....	136
<b>РОЗДІЛ III. КОНЦЕПТ ГЕДОНІЗМУ В СТАНОВЛЕННІ НЕКЛАСИЧНОГО ГЕДОНІСТИЧНОГО ДИСКУРС</b>	
3.1. Виникнення терміну «гедонізм» і становлення нової парадигми чуттєвості.....	141
3.2. Гедонізм в теорії і практиці постмодерної культури та виклики сучасної філософської антропології.....	159
Висновки до третього розділу.....	182
<b>ВИСНОВКИ.....</b>	<b>186</b>
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....</b>	<b>191</b>

## ВСТУП

**Актуальність теми.** У другій половині ХХ ст. етико-політична нормативність була деконструйована свідомістю Постмодерну, відтак і уявлення про моральність почали формуватися не стільки на соціальних нормах, скільки на осмисленні духовно-тілесних засад особистості, із врахуванням умов для індивідуально-творчої реалізації людини. Така зміна викликала потребу культурантропологічного осмислення та детального аналізу нової нормативності, яка дедалі більше апелювала до гедоністичного досвіду. Проблеми тілесності і чуттєвості, що вийшли у постмодерній філософії на перший план, також актуалізували проблему гедонізму, але вже не в суто етичному, але й в онтологічному і антропологічному аспектах. Філософський аналіз буття людини доби постмодерну, дослідження масової свідомості, культури споживання та інші соціально-антропологічні та культурологічні реалії все частіше потребували виокремлення та аналізу гедоністичної складової людських мотивів, цілей та світогляду. В першу чергу, важливим є виокремлення у філософському дискурсі гедоністичної функції, яка або відверто міфологізується у сучасній рекламі, мас-медіа, шоу-бізнесі тощо або недооцінюється. З огляду на це, необхідне визначення суб'єкта гедоністичного дискурсу як творця клішованих станів – маркерів масової культури й з'ясування його характеристик, оскільки він є джерелом особливих культурних практик. Важливим також є з'ясування впливу гедоністичного компоненту на іманентні постмодернові деконструкції наративів, номадичність, ризоматичність, дискурсивність, еkleктичність, плюралізм, культурну десимінацію та ін., які синтезувалися у культурі й створили її специфічний образ – вільної, діалогічної, експресивної, анархічної, прагматичної, лаконічної,

постіндустріальної. Особливо значення у комплексі європейської культури посіли дослідження тілесності та задоволення, об'єктивовані у сюжетності, образах, структурах мистецтва, економіці, соціальних та суспільно-політичних практиках, які також потребують філософського дослідження і з'ясування їх впливу на культургенезис. В умовах сучасної культурної дійсності рефлексія над феноменом задоволення посідає особне місце у процесі визначення чинників та окреслення динаміки європейської культури, оскільки проливає світло на численні аспекти її внутрішньої логіки, та динаміки, допомагає зрозуміти тенденції й закономірності розвитку смислів.

Актуалізація гедоністичного дискурсу у сучасних дослідженнях з теорії та історії культури, філософської антропології, філософії культури, етики, соціальної філософії, економіки та соціології свідчить про зростання впливу феномену задоволення на культуру та суспільство. Здебільшого дослідники зосереджуються на питаннях, пов'язаних з розумінням культури споживання й феноменом консюмеризму, однак не меншу увагу викликає осмислення задоволення у контексті феноменології тілесності та постструктуралістських спроб подолання сцієнтизму та логоцентризму шляхом звернення до первинних онтологічних очевидностей, таких як природня чуттєвість. Численні праці Ж.Бодріяра, П.Зюскінда, Х.Ортега-і-Гассета, М.Кундери, Ж.-Ф.Ліотара, М.Мерло-Понті, М.Павича, Р.Рорті, З.Фройда, Е.Фромма, М.Фуко, присвячені гедоністичній проблематиці, вже встигли стати засадничими у розумінні значення задоволення в рамках проблематики людської суб'єктивності та ідентичності, а також впливу гедоністичного дискурсу на розвиток суспільства та культури у цілому, однак не були достатньо досліджені вітчизняними науковцями. Тому актуальність дослідження гедоністичного дискурсу в українській філософській антропології та філософії культури пояснюється відсутністю достатньої кількості конструктивних рецепцій цієї теми, як одного

із показових моментів постмодерної філософії. Через це звернення до вивчення європейського гедоністичного дискурсу через призму філософської антропології та філософії культури має у собі досить великий потенціал з огляду на збагачення категоріального апарату української культурології. В цьому контексті особливо слід відзначити монографії та дисертаційні дослідження сучасних зарубіжних та українських дослідників О. Александрової, К.Джети, Б.Додонова, Д.Бескової, І.Бескової, Ж.Вігарелло, Ф.Гіренка, В.Жадан, М.Епштейна, О.Князевої, Ю.Кузьміної, Р.Мошамбле, Ж.-Л.Нансі, В.Подороги, К.Раена, С.Рассадіної, Ж.Рансьєра, Н. Хамітова у яких представлено останні дослідження культурно-антропологічних механізмів ідентифікації, експлікації, легітимації та генералізації у практиках задоволення постмодерну і сучасності.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.**

Дисертаційне дослідження здійснено у межах науково-дослідної роботи кафедри культурології Інституту філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова за напрямом «Методологія і зміст викладання соціально-гуманітарних наук», що входить до тематичного плану науково-дослідної роботи Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова за напрямом «Дослідження проблем гуманітарних наук», який був затверджений Вченою радою університету (протокол №5 від 29 січня 2009 року). Тему дисертаційного дослідження затверджено кафедрою культурології та Вченою радою університету (протокол № 5 від 23 грудня 2010 року).

**Мета і завдання дослідження.** Метою дисертаційної роботи є виявлення культурно-антропологічного потенціалу гедоністичного дискурсу як атрибутивного феномену європейської культури, на основі чого диференціювати аспекти класичної та некласичної парадигм осмислення

чуттєвості. Досягнення поставленої мети дисертаційного дослідження потребує постановки та вирішення таких завдань:

- визначити понятійно-категоріальний інструментарій дослідження європейського гедоністичного дискурсу, ґрунтуючись на аналізі історіографії проблеми;
- застосувати феноменологію та психоаналіз як методологічні засади аналізу дискурсу про задоволення, а також довести доцільність його використання як маркеру культури;
- охарактеризувати гедоністичний дискурс як особливий дискурс чуттєвості;
- виділити аспекти класичної парадигми осмислення чуттєвості у найбільш впливових європейських релігійно-етичних, філософських та мистецько-естетичних вченнях, продемонструвавши їх синтетичний характер та здатність до діалектичного перетворення;
- здійснити системний аналіз концепту гедонізму, з'ясувавши походження терміну, трансформацію його значення та дослідивши багатоманітність його трактування у сформованих філософсько-антропологічних, етичних та естетичних вченнях;
- охарактеризувати неklasичну парадигму чуттєвості, пояснивши її роль у подоланні прескриптивного підходу у постмодерному та сучасному гедоністичному дискурсі, а також пояснити негативні антропологічні наслідки псевдогедонізму;
- визначити особливості тілесного світовідчуття як основи гедоністичного дискурсу Постмодерну, диференціювавши і охарактеризувавши рефлексивні (гедонізм) та нереклексивні (гедонію) аспекти культурних практик сучасності.

**Об'єкт дослідження** – досвід чуттєвості у європейській культурі.

**Предмет дослідження** – філософсько-антропологічний вимір гедоністичного дискурсу європейської культури.

**Теоретико-методологічними засадами дослідження** є фундаментальні положення філософії культури та філософської антропології, критичне осмислення сучасних ідей і концепцій, що стосуються предмета дослідження, ґрунтовні наукові праці філософів, психологів, теоретиків культури, літераторів та мистецтвознавців. Теоретичну основу дослідження складають феноменологічний та психоаналітичний підходи, які дозволили дослідити культурно-антропологічні аспекти задоволення, виділити мотивуючу складову гедоністичного дискурсу та визначити його ознаки у різних системах текстової презентації. З метою формулювання загальних тенденцій гедоністичного дискурсу у різні культурно-історичні епохи, використовувався загальнонауковий теоретичний метод узагальнення, а для обґрунтування ідеї гедоністичного анантіозису – поєднання методів абстрагування та моделювання. Для співставлення виділених аспектів гедоністичної проблематики в межах окремих епох використовувався компаративістський та холістичний методи. Серед спеціальних методів варто також виділити: культурно-генетичний та метаантропологію, що сприяли розумінню діалектики задоволення і страждання у європейській філософській традиції; феноменологію культури, завдяки якій задоволення вдалося розглядати як факт досвіду та виділити його сутнісні ознаки; а також метод групування та візуалізації філософських теорій та культурних наративів, що дозволило створити схему гедоністичного анантіозису культури, а також диференціювати підходи щодо осмислення чуттєвості у класичній (аретологічний, релігійний та гносеологічний) та некласичній (естетичний, споживацький та соматично-рефлексивний) парадигмах чуттєвості.

**Наукова новизна** результатів дослідження полягає у тому, що вперше у вітчизняній філософії були визначені й проаналізовані філософсько-антропологічні й культурологічні аспекти гедоністичного дискурсу як генеративного і формотворчого фактору європейської культури.

Окрім того, найсуттєвіші наукові результати, які відображають новизну дослідження та внесок здобувача і виносяться на захист, містяться в таких положеннях:

*Вперше:*

- охарактеризовано гедоністичний дискурс як реальність культуротворення в його класичному та некласичному інваріантах у відповідності із сукупністю сутнісних ознак рефлексії про задоволення, що диференціюється;
- запропоновано цілісну і системну інтерпретацію дискурсу про задоволення у європейській культурі, що базується на синтезі філософських, культурологічних та літературознавчих інтерпретацій феномену задоволення та відображає фундаментальні екзистенційні цінності людини;
- виявлено зв'язок між дискурсом про задоволення (розгляд філософії людини крізь призму чуттєвості) та особливостями культурних епох;
- встановлена різниця між гедонією (як характеристикою неререфлексивних культурних практик) та гедонізмом, що актуально для усвідомлення дискурсу чуттєвості Постмодерну;
- запропоновано та обґрунтовано нові аспекти гедоністичного дискурсу, такі як «сакральна гедоністична телеологія», «спектр прагнень», «гедонія», «горизонт бажань», «сучасний гедонізм»;
- проаналізовано особливості «сучасного гедонізму» та його деструктивні псевдоформи у культурі Постмодерну;



- виявлено доцільність розгляду тенденцій європейської культури через призму ідеї про гедоністичний анантіозис (суперечність) культури.

*Уточнено:*

- поняття «маркер культури», «гедонізм» та «перцептивна непроникність», що уможливило розширення їх концептуальності й застосування у строгому науковому значенні;
- зв'язок сутнісних ознак культури Постмодерну (номадичності, ризоматичності, плюральності, перцептивної непроникності) парадоксом сучасного споживання (збільшення можливостей задоволення при падінні рівня загальної задоволеності споживача). Це актуалізує розгортання нової екзистенційно-антропологічної проблематики, пов'язаної з впливом індустрії задовольень, стратегій задоволення та системою споживання бажань (продаж ідей споживання, створення екзистенційного попиту);
- тлумачення конфлікту принципів задоволення і реальності у вченні Е.Гартмана та З.Фройда, апелюючи до філософської спадщини новочасних мислителів Г.Ляйбніца, Б.Спінози та класиків соматичного філософування П.Зюскінда, М.Кундери, Ж.Лакана та М.Павича;

*Дістало подальший розвиток:*

- положення про те, що гедонізм не є апріорно деструктивною соціокультурною орієнтацією або вченням. Дослідження філософії утилітаризму засвідчило референтність, застосовність та конструктивність гедоністичної установки у морально-етичному, політичному та соціальному вимірах;
- вчення Г.Сіджвіка про гедонізм та інтуїтивізм як методи етики й культурології, важливі для аналізу культурної реальності та рушійних сил динаміки культури;

- актуалізація ідейної спадщини маловідомих у вітчизняній філософії італійських та британських філософів доби Відродження та Нового часу – Л.Бруні Аретіно, Ф.Гвіччардіні, Б. де Мандевіля, П.Мантегацца. А.Поліціано, Е.Коллінза,
- класифікація й диференціації стратегій задоволення й ступенів чуттєвості, інтерпретованих крізь призму спектру прагнень, важливих для розуміння динаміки сучасних духовно-культурних процесів.

### **Теоретичне практичне значення результатів дослідження.**

Представлене дослідження сприятиме збагаченню й поглибленню міждисциплінарної методології у галузі філософії культури та філософської антропології, оскільки засвідчує транзитивність етичних (гедонізм), філософських (дискурсивність) й культурологічних (маркер культури) методик, важливих для комплексного та системного розуміння культурних процесів у сучасному світі.

Розділи дисертаційного дослідження можуть бути використані під час викладання філософії культури, культурології, історії культури, історії філософії, етики та естетики, а зміст усієї роботи, у адаптованому вигляді, може бути успішно втілений у вигляді спецкурсу для магістрів напряму підготовки 8.02030101 «Філософія» та 8.02010101 «Культурологія». Висновки та теоретико-методологічні результати дослідженням можуть стати у нагоді майбутнім дослідникам, які поставлять собі за мету здійснити компаративний аналіз європейського філософського дискурсу про задоволення із еквівалентними культурними явищами інших типів культури, або розглянути інші види дискурсів про задоволення (мистецький, літературний, релігійний тощо).

**Особистий внесок здобувача.** Дисертація являє собою оригінальне дослідження європейського філософсько-антропологічного дискурсу про

задоволення починаючи з античності і до наших днів. Висновки, понятійно-теоретичні розробки й положення наукової новизни є самостійними напрацюваннями автора.

**Апробація результатів дослідження.** Основні положення та висновки дисертації представлені в авторських доповідях і повідомленнях на Всеукраїнських та Міжнародних наукових конференціях – III Міжвузівська науково-теоретична конференція молодих науковців «Актуальні проблеми сучасної філософії та науки: виклики сьогодення» (Житомир, 2010); Міжнародний молодіжний науковий форум «Ломоносов» (Москва, 2010, 2013); Міжнародна конференція студентів, аспірантів та молодих учених «Дні науки філософського факультету КНУ імені Тараса Шевченка» (Київ, 2011, 2012, 2013, 2014); Всеукраїнська науково-теоретична конференція молодих учених «Культура та інформаційне суспільство XXI століття» (Харків, 2012); Всеукраїнська наукова конференція студентів та аспірантів філософських факультетів XVI наукові читання пам'яті Георгія Флоровського (Одеса, 2013); а також на методологічному семінарі «Філософія, екзистенція, комунікація» Інституті філософії імені Г. Сковороди НАН України (Київ, 2011) і звітно-наукових конференціях аспірантів та викладачів Інституту філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова (Київ, 2011, 2012, 2013, 2014).

**Публікації.** За результатами дисертаційного дослідження вийшло друком п'ятнадцять одноосібних публікацій: п'ять статей у фахових наукових виданнях, затверджених МОН України, дві – у зарубіжних наукових журналах (у тому числі в одному електронному), а також вісім – у збірниках матеріалів та доповідей наукових конференцій.

**Структура дисертаційної роботи** відповідає логіці та меті дослідження і відображає послідовність вирішення поставлених завдань. Дисертація

складається із вступу, трьох розділів, які включають у себе сім підрозділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації становить 215 сторінок, з них 190 основного тексту. Список використаних джерел складає 25 сторінок і містить 260 найменувань, з них 35 іноземними мовами.

## РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ГЕДОНІСТИЧНОГО ДИСКУРСУ

### 1.1. Теоретичний огляд проблеми та понятійно-категоріальний інструментарій дослідження

Кінець ХХ – початок ХХІ століття був надзвичайно плідним у вивченні особливостей культури і, зокрема, проблем пов'язаних із гедонізмом та культурою споживання, тому обмежимося згадкою про найбільш авторитетних теоретиків. Перш за все, слід назвати французьких дослідників, які сформулювали вже усталені міждисциплінарні підходи в межах гуманітарних наук (від лінгвістики до психопатології) і не оминули своєю увагою вплив людських бажань і задоволень (від економічних до духовних) та характеристики чуттєвості на образ сучасної культури – Ж. Батай [26], Ж. Бодріяр [32], Делез Ж. [83], Ж. Лакан[131], Ж.-Ф. Ліотар[137], Ж. Ліповецькі [139], М. Мерло-Понті[159], М. Фуко[234] та інші. Необхідно також згадати англomовних мислителів, які не тільки дали влучні дефініції тенденціям розвитку культури, але і спробували дати пояснення трансформаціям, які торкнулись культури. Це, перш за все: Б. Вільямс[295], Дж. Денсі[271], Дж. Мур[284], Б. Рассел[197] та сучасні дослідники проблем пов'язаних із споживанням та його впливом на образ культури – британці К. Кембел[274] та Л. Саммер[290] і американці М. Лайт[280] та Р. Шустерман[291]. Окрім того, слід назвати одне з останніх колективних досліджень під редакцією М. Фезерстоуна «Культура споживання та Постмодернізм» [273], у якій здійснюється комплексний аналіз впливу споживацтва на культуру, суспільні практики та формування інтелектуальних еліт.

Важливі для дослідження методологічні і теоретичні положення містяться у працях В.Адорно, Р.Апресяна, І.Андресвої, Р.Барта, М.Бахтіна, В.Беньяміна, Ф.Гватарі, Г.Гегеля, П.Гуревича, Ж.Дельоза, І.Канта, М.Хренова, З.Фройда, М.Фуко; розвідки з історії та теорії культури А.Беліка, В.Бичкова, Л.Брагіної, В.Віндельбандта, Л.Воробйової, А.Лосєва, Ж.-Ф.Ліотара, У.Еко, А.Швейцера, О.Шпенглера, П.Андерсона, Ю.Легенького, О.Бушмакіної, Ч.Дженкса, С.Жижєка, П.Козловські, А.Кусаїнова, Е.Мамчура, В.Подороги, К.Харта та М.Епштейна, присвячених сучасному станові культури й репрезентативним арт-практикам. В них відображено динаміку і специфіку проникнення гедоністичного дискурсу у контекст масової та популярної культури. Важливими для даного дисертаційного дослідження, особливо для здійснення класифікації видів гедонізму, стали класичні дослідження з етики та філософії утилітаризму Г.Сіджвіка, Д.С.Мілля, Г.Спенсера, Дж.Мура, І.Бентама, Ф.Хатчесона, Д.Гея, У.Пеллі, Д.Юма, Б.Спінози, а також праці, присвячені філософським аспектам становлення сучасного дискурсу про задоволення Д.Белла, Ж.Бодріяра, Ж.Липовецького й деяким аспектам психології культури А.Арто, Ж.Батая, Г.Маркузе, М.Мерло-Понті та ін;

Зазначені автори досліджують різні рівні проблеми – від психологічного розуміння людини як істоти жадаючої, хтивої і напів-інстинктивної у працях З. Фройда, Х. Ортега-і-Гассета та Ж. Бодріаром, які зосереджуються на тому, як воління та бажання «постнекласичної людини» змінюють образ суспільства, викривлюють культурні патерни і на розломах понівеченої класики стають каталізатором нових культурних форм – від мистецьких жанрів до новітніх напрямків філософування та моралізування. Проте, їх праці є лише фінальним акордом, вінцем досліджень десятків століть європейського духу, що залишаються не до кінця дослідженими зважаючи на непрозорість їх зв'язку із попередніми традиціями рефлексії над задоволенням.

Серед українських та російських науковців можна назвати авторів, які вивчали зв'язок сучасної культури зі споживанням, гедонізмом та сприйняттям тілесності. Зокрема, проблемі співвідношення гедонізму та аскетизму присвячені статті Ю. Семенової, Г. Гончарова [208] та В. Жадан [100, 101]. Такі ж автори як Р. Апресян [8, 9, 10] та Н. Ніколаєнко [168] уважніше розглядали прагнення задоволень у контексті тілесності та сексуальності. Критику та аналітику сучасного споживацтва пропонують такі автори як В. Варава [45] та В. Пилипенко [174]. У цьому контексті, знаковими подіями є переклад на українську мову сучасних монографій Р. Мошамбле «Оргазм і Захід: історія насолод від XVII ст. до наших днів» [164] та К. Раєна спільно із К. Джета «Світанок сексу. Доісторичні витоки сучасної сексуальності» [195]. Згадані роботи не тільки демонструють те, як суспільні інститути та культура пов'язані із задоволенням, але і як культура табує і трансформує суспільні та індивідуальні потяги до задоволень та насолод. Дещо окремо від всіх названих робіт стоять монографія Б. Додонова «Емоція як цінність» [93], в якій багато уваги приділено «психологічному гедонізму» і його зв'язку із розумінням суспільного щастя, а також дослідження Ю. Кузьміної [128], яка розкриває гедоністичні підстави художньої та наукової творчості.

Виходячи із теоретичних узагальнень зазначених мислителів сформувався специфічний теоретичний інструментарій цього дослідження, який являє собою синтез понять та категорій з різних дисциплін, але пов'язаний предметом вивчення – дискурсом про задоволення. Однією з причин виділення даного підрозділу є неусталеність понять, за допомогою яких дослідники розглядають феномен задоволень. З метою уникнення різночитань та суперечностей, далі наводиться досить детальне пояснення логіки вжитку понять, які є ключовими інструментами даного дослідження, а також уточнення спектру їх значень та можливостей комбінування.

Базові поняття і терміни, які ми використовуватимемо у роботі і які можуть бути або зовсім новими для аналізу культурних процесів, або мати дещо відмінне (уточнене) від узвичаєного значення. Розглянемо їх детальніше.

Ключовим поняттям, яке значною мірою збігається із предметом дослідження є гедоністичний дискурс. Важливо одразу зазначити, що саме визначення дискурсу в контексті нашої роботи тяжіє до традиції М. Фуко [115], де акцент робиться не на суто лінгвістичні параметри дискурсу як бесіди або певної присвоєної мовником нарації [27, с. 296], а як певної сукупності бесід, нарацій, об'єднаних тематикою, ключовими семантичними характеристиками та специфічними контекстами, або як своєрідний «діалог аргументацій»<sup>1</sup>. При цьому, в рамках дослідження гедоністичний дискурс (тобто дискурс про задоволення) завжди буде розумітися у високому теоретичному сенсі, тобто як рефлексія вищого порядку над окремим явищем культури, або філософський дискурс про задоволення.

У тексті дослідження уточнюється значення терміну «гедонізм», завдяки зверненню до робіт Г. Сіджвіка та Дж. Мура. Зрештою доводиться, що під гедонізмом слід розуміти 1) певний вид рефлексії над задоволенням, або 2) поведінкову установку яка апелює до досвіду чуттєвості та узгоджується із реальністю культури. Це збільшення питомої теоретичності у понятті гедонізм призводить до того, що виникає потреба назвати стан задоволення і дію задоволення без рефлексії. Такий стан і така дія отримує в роботі назву «гедонія», що походить від того ж давньогрецького кореня, однак означає процесуальність позбавлено осмисленості.

В результаті дослідження середньовічних текстів постала також необхідність розвести значення аскетизму та аскези, що відповідно означають

---

<sup>1</sup>За визначенням Ю. Габермаса у праці «Проблеми легітимації пізнього капіталізму» [цит. за 138 с. 157]



1) вправління у благочесті відповідно до вчення, яке регламентує досвід чуттєвості та 2) власне практики регламентації чуттєвості.

Важливе місце посідає поняття стратегії задоволень, що належить Ж. Бодрію і цілком влучно пояснює соціально-економічний контекст гедоністичного цілепокладання людини в умовах сучасності. Разом із тим, сам термін використовується у роботі і для аналізу більш ранніх етапів європейської культури, наприклад для аналізу середньовічних стратегій задоволення, які хоч і не називались так, однак були значною мірою окреслені.

Поняття спектр прагнень є авторським і позначає умовний потрійний діапазон динамічної реалізації людської незадоволеності (потреба, бажання, жадання), кожен етап втілення якого, необхідно переростає у наступний. Це поняття тісно пов'язано із результатами реалізації прагнень, які виражаються у поняттях вдоволення, задоволення, насолода. В результаті доповнення базової моделі спектру прагнень конструктивними узагальненнями із психоаналітичної філософії, з'явилася необхідність говорити про два спектри прагнень – тілесний (едоне) і духовний (терпсіс), кожен з яких має свої етапи і кульмінації.

Під терміном ситуація культури розуміється певна епоха, однак виокремлена не за хронологічними рамками, а феноменологічно, тобто зважаючи на репрезентованість її певними явищами культури.

Маркер культури – це специфічний термін, яким в дослідженні позначається певна сукупність значень, дискурсів, ознак ситуації культури, характерних саме для неї і виражених у характерний спосіб. Якщо говорити мовою логіки, то маркер культури це своєрідний змістовий предикат, який говорить про те, якою є культура тої чи іншої епохи.

Одним із базових теоретичних припущень роботи є визнання динаміки культури. При цьому мова не йде про розвиток культури у еволюційно-кумулятивному сенсі, оскільки констатувати еволюцію в культурі, на наше

переконання, є некоректним, оскільки кожна ситуація культури характеризується наявністю явищ та артефактів, значення яких не можна коректно порівняти із значенням артефактів чи явищ іншої ситуації культури. Відтак, без констатування якісного зростання чи вдосконалення, за умов відсутності однозначного мірила культурної цінності та досконалості, неможливо говорити про еволюцію культури. Разом із тим, факт зміни культурних форм, поява нових практик культури та артефактів дозволяє говорити про динаміку культури, яка, на нашу думку, пов'язана із діалектичними закономірностями.

Ще двома важливими поняттями, які використовуватимуться у роботі є гедоністичний парадокс та гедоністична адаптація. Вони близькі за значенням, однак не тотожні. Під гедоністичним парадоксом мається на увазі психологічна особливість людини, яка полягає в тому, що після досягнення певного задоволення, людина з часом неодмінно бажатиме більшого за інтенсивністю та приємністю задоволення. Таким чином, чим більше людина отримує задовольень, тим більше вона прагне наступних задовольень. При цьому сенс гедоністичної адаптації полягає в тому, що якщо часові проміжки між задоволенням невеликі, то його значення поступово нівелюється і те, що ще нещодавно було задоволенням, стає узвичаєною практикою. Відтак, звикання до задовольень і відсутність певної стримуючої дисципліни задовольень призводить до їх знецінення. Гедоністичний парадокс у культурі проявляється ще більш помітно, оскільки бажання задоволення і його досягання зазвичай більше приносить задоволення, ніж власне його набуття. Зокрема, психоаналітичні дослідження З. Фрейда і Ж. Лакана доводять, що бажання і фантазії значно більш інтенсивні ніж реальність, тому найбільші досягнення культури пов'язані із спробами реалізації утопічного, як омріяного, яке при досягненні втрачає свій статус омріяного. Ця тенденція тісно пов'язана із ідеєю

прогресу та прагматичною теорією щастя британських етиків ХІХ століття та І. Канта.

Без перебільшення найважливішим теоретичним положенням дисертації можна вважати теорію гедоністичного анантіозису культури. Саме слово анантіозис в грецькій мові є синонімом суеперчності, однак разом із тим означає спротив, постійне напруження боротьби. Воно вжито для того, щоб не плутати гедоністичний парадокс (теж суперечність грецькою), викликаний гедоністичною адаптацією із суперечністю бажань, які власне і призводять до гедоністичного анантіозису культури. Під гедоністичним анантіозисом культури розуміється базова суперечність людини, яка усвідомивши свою першопочаткову незадоволеність у двох спектрах (чуттєвому та духовному) намагається її подолати, вступаючи у взаємодію із собою, ближніми та природою. В результаті цієї взаємодії і постає культура, яка одночасно і сприяє подоланню базового незадоволенні і регламентує способи цього задоволення, не даючи людині зруйнувати вже сформовані структури та нормативи. Така суперечність бажань, як фактор культури розглядається в перше і пропонується як елемент наукової новизни, після обґрунтування у поняттях феноменології, прагматизму та психоаналізу. І тут слід відзначити, що величезне значення для формулювання цієї суперечності має саме постмодерний гедоністичний дискурс, якому ми завдячуємо постанням дійсно міждисциплінарного дослідження задоволень.

В першу чергу, слід відзначити, що постмодерні спроби аналізувати задоволення значно більш подібні до античних, ніж це може здаватися без спеціального звернення до предмету. Коли у другому розділі дослідження ми звернемося до класичної спадщини мислителів Давньої Греції і Риму, стане очевидно, що аналіз феномену задоволення здійснюється у досить широкому контексті, тобто гедоністичний дискурс має багато аспектів – психологічний

(аналіз індивідуальних особливостей сприйняття задоволення), етичний (співвідношення індивідуального та звичаєвого сприйняття та ставлення до задоволень, аналіз задоволень у контексті моральних категорій), політичний (визначення припустимих і неприпустимих задоволень для правителя, державного діяча), економічний (доцільність використання ресурсів для примноження задоволень, аналіз проблеми багатства як засобу задоволеного життя) і, навіть, релігійний (ставлення богів до людських задоволень і аналіз здатності самих богів до отримання задоволень, питання блаженства). Окрім тематичного багатства гедоністичного дискурсу Античності, варто констатувати його відкритість до аналізу діалектики задоволення і страждання, при цьому із визнанням однакової важливості цих понять в очах мислителів (на противагу, скажімо, середньовічному релігійному дискурсу про задоволення, який визначає страждання більш гідним дослідження, оскільки визнає його душекорисну роль, а задоволення відкидає через апіорну констатацію гріховності). До переваг античного гедоністичного дискурсу слід віднести і наявність спроб визначити задоволення та страждання в позаетичному контексті, тобто з позицій фізіології, що набуло закінченого наукового вигляду лише в роботах психологів XIX століття.

Постмодерний дискурс про задоволення характеризується тим, що поряд із реконструкцією наративів Модерну, нівелюється суто етичний контекст аналізу людської чуттєвості. Завдяки цьому відновлюється тематичне різноманіття дослідження задоволень. Сьогодні ми бачимо, що накреслені в Античності шляхи аналізу задоволень знов повернулися в науковий вжиток, хоч і сильно еволюціонували за останні 100 років застосування. Констатація «принципу задоволень» у психоаналізі З. Фройда (психологічний контекст), розгалуженість досліджень споживацтва сучасними соціологами, зокрема, С. Фроловим, Р. Стоквелом (соціальний контекст), багатство етичних дискусій

про задоволення у позитивістів, прагматиків, лібералів та утилітаристів від Дж. Мура до Р. Нозіка та Д. Вейджерса (етичний контекст), формування концепції економіки щастя (економічний контекст), закріплення у більшості соціально-політичних документів передових країн світу положення про те, що держава повинна гарантувати безпеку, задоволення потреб і, зрештою, щастя [268] громадян (політичний контекст), наявність системної критики численними релігіями бездумного споживання і гонитвою за гріховним задоволенням (релігійний контекст) і, навіть, висунення гіпотези, що задоволення є вершиною і ціллю мистецтва (мистецький контекст) – все це свідчить, що постмодерний дискурс про задоволення дуже близький до античного, хоч вже і має значно більшу кількість текстів написаних з даної теми.

Серед відмінностей слід підкреслити, що античні мислителі були схильні вважати небезпечними і здатними завести на манівці суто тілесні задоволення, чому вони і піддавалися критиці багатьма мислителями, тоді як постмодерна культура дуже часто висуває думку про те, що і духовні задоволення (психологічні) можуть бути джерелом небезпеки і шкоди як для людини, так і для суспільства.

Очевидно, що бувають задоволення розумні та нерозумні, безпечні та небезпечні, відповідні моралі та аморальні, грішні та праведні, але критерій розрізнення далеко не такий очевидний, яким здається на перший погляд. Усталена думка протиставляє гедонізм та аскетизм, однак, при цьому відбувається деяке спрощення обох понять, на що ми хотіли б звернути увагу далі.

Перш за все, необхідно розрізнити *міркування* про задоволення і *практику (здійснення)* задоволень. Очевидно, що це не одне і теж, тому цього питання ми торкнемося нижче. Також, важливо згадати, що в самому процесі

міркування про насолоди немає нічого ненаукового, аморального чи грішного. Однак, коли міркування перетворюється на доктрину із імперативною та нормативною складовими, з'являється можливість говорити про конструктивні, позитивні чи негативні (моральні, суспільні, економічні, релігійні та ін.) наслідки.

Ми притримуємось думки, що гедонізм це:

1) принцип або метод, що детермінує вибір та діяльність людини виходячи із усвідомлення нею важливості фактору задоволення;

2) це теорія, вчення про природу, походження, значення, способи досягнення і мету задоволень.

На користь останнього визначення говорить і той факт, щосаме погляди мислителів, які обґрунтовують або вивчають процес отримання задоволення називають гедонізмом, а їх самих – гедоністами. Звідси легко вивести, що можна говорити про теоретичну рефлексію на тему задоволень, свого роду «філософію задоволень» – гедонізм, так само як утилітаризм – теоретична рефлексія і вчення про корисність, філософія користі.

Важливо підкреслити, щосамі дії, направлені на отримання задоволень, в тому числі дії інтелектуальні (психологічні, такі як фантазування), не є гедонізмом (вченням, теорією про насолоди), а є гедонією, або гедонічними практиками, тобто «насолоджуванням». Це витікає із самого значення слів (бо закінчення «-ізм» говорить про утворення іменника від дієслова, про певну субстантивацію, генералізацію дії) та логіки вжитку поняття: називати міркування про задоволення і процес задоволення одним словом є нелогічним, оскільки призводить до змішування значень. Звідси, стає очевидно, що дуже часто в сучасних наукових працях поняття гедонізм плутають із приватними гедонічними практиками, такими як шопоманія, еротоманія, ласунство та інші.

Доказом цього може стати розбирання класичної опозиції поняттю гедонізм (хоча, правомірність цієї опозиції видається нам сумнівною) – аскетизм. Так, вчення або явище стриманого і боговідданого життя називається аскетизмом, а дії направлені на його здійснення – аскезою. Так само і з гедонізмом, вченням, або явищем осмисленого ставлення до задовольень. Окремо ж дії, направлені на задоволення, можна назвати – гедонією. Однак, слід уточнити, що дії направлені на отримання задовольень можуть не узгоджуватись із самою теорією, яка їх спричиняє. Звідси виникають псевдо-гедоністичні дії, які є гедонією, але не мають відношення до гедонізму, бо не керовані вченням, теоретичним осмисленням результатів та мотивів. Так само і аскеза (певні аскетичні дії) може бути здійснена невірно, не керовано теорією (певним релігійним вченням) і не мати нічого спільного із аскетизмом. Це може навіть набувати хворобливих форм нарцисизму, коли ціль утримання від чогось відходить на задній план і заміщується самою процедурою утримання, а його здійснення викликає марне захоплення своєю «святістю», «побожністю», «силою волі» тощо.

Тут відкривається неспівмірність понять аскетизм та гедонізм. Адже, аскеза не є в повній мірі протилежністю гедонії, бо аскеза не є діянням, направленим проти задовольень, тоді як гедонія – це лише дія, направлена на досягнення задовольень. Аскеза передбачає ще і певні дії, які не виключають задоволення – задоволення від уподібнення божеству, заспокоєння, радість, перебування у стані глибокої душевної зворушеності, наближеності до Бога, любові до людей тощо. Аскеза виходить за рамки «не-насолоджування», а отже є неспівмірним із гедонією поняттям. Окрім того, сама аскеза містить гедонічний елемент і має, в певній мірі, гедоністичну телеологію. Адже, у багатьох релігіях праведникам обіцяне блаженство після смерті за їх відмову від деяких мирських задовольень. Ця ідея відкладеної винагороди, компенсації,

посмертної відплати у вигляді вічного щастя, глибина і повнота якого перевершить всі сподівання, є ще одним доказом невідповідності аскетизму в якості опозиції гедонізму.

Таким чином, ми маємо два заперечення проти цієї опозиції – внутрішнє (у самій аскезі є елемент задоволень або певних екстатичних переживань, що приводять до такого душевного стану, який можна порівняти із радістю, щастям та насолодою, або однією із складових телеології аскези є отримання насолод у компенсацію<sup>2</sup>) і зовнішнє (аскеза не є головним чином практикою уникнення задоволень, але більш складним позитивним явищем, що поряд із стриманням бажань передбачає ряд дій сакральнo-містично-ритуального характеру, направлених на перебування у станах заспокоєння, усамітнення, натхненності тощо, чого не потребують практики гедонічні).

Втім, ґрунтовне розрізнення та «де-антиномізація» аскетизму і гедонізму потребує окремого вивчення, на яке ми сподіваємось у майбутньому. Наразі, зафіксуємо собі, що існує різниця між принципом (вченням або теорією) задоволення (гедонізмом) та практикою насолод (гедонією)<sup>3</sup>.

Окрім розрізнення таких ключових для нашого дослідження понять як гедонізм та гедонія, історія роздумів над людською чуттєвістю підводить нас до необхідності розмежувати ступені чуттєвості відповідно до її інтенсивності, щоб в подальшому пояснити правомірність синонімічного використання ряду понять, безпосередньо пов'язаних із вивченням гедонізму.

Одним із перших новочасних мислителів, який пов'язав проблематику насолод із психологією, етикою, антропологією та культурою був автор знаменитої етики обов'язку І. Кант. У своїй «Антропології з прагматичної

---

<sup>2</sup>Про це, наприклад, свідчить те місце із послань апостола Павла, де він говорить про задоволення від Закону Божого (Рим. 7: 22, 23).

<sup>3</sup>Відповідно до цього прикметник «гедоністичний» - той, що стосується теорії насолод, а «гедонічний» - практики насолоджування.



точки зору» він починає розбирати поняття задоволення [114], і визначає його через більш-менш нейтральне поняття – прагнення<sup>4</sup>. Хоча Кант досить швидко переводить свою увагу на тему афектів, а потім на пристрасті та блага, залишаючи без уваги дискурс про задоволення. Ми здійснимо аналіз спектру прагнень виходячи із заданих великим німцем вихідних понять та позицій. Перш за все, слід відзначити величезну методологічну цінність, що має поняття «прагнення» (лат. – «*apetitio*»), за допомогою якого стає можливим розділити людські наміри та очікування на спектр прагнень. Ключем диференціювання спектру прагнень є інтенсивність прагнень, тобто від менш інтенсивного прагнення до більш інтенсивного відбувається зміна змістів прагнень і відповідних станів людини. Саме із опису спектру прагнень ми почнемо формулювати базові поняття дискурсу про задоволення.

Дослідження гедонізму, а тим більше таке дослідження, яке претендує на наведення ладу у вживанні понять, потребує окремого розділу, у якому б були розведені такі поняття як «потреба», «бажання», «жадання». Складність тут полягає у надзвичайно близькому значенні таких слів, як вдоволеність, задоволення, насолода. Навіть, тлумачні словники [46] не завжди здатні чітко показати різницю між цими поняттями, оскільки вказують на синонімічність, а не ступень відношення і субординації між поняттями, не кажучи вже про філософську україномовну термінологію, яка тільки нещодавно почала вільно розвиватися. Однак, ми спробуємо здійснити цю роботу, щоб в майбутньому полегшити дослідження всім охочим вивчати проблеми людської чуттєвості, яка невідривно пов'язана із теорією пізнання, етикою, естетикою,

---

<sup>4</sup> Хоча при цьому сам І. Кант називає його «жаданням», однак, виходячи із його ж визначень, цей процес не обов'язково передбачає розумну дію, а тому і немає необхідності називати цю схильність таким сильним словом. При цьому латинський аналог слова «*apetitio*», яке використовує Кант, повністю підходить для вказаного контексту нашого дослідження. Причиною такого вільного підбору визначень у «Антропології...» ми вважаємо небажання Канта деталізувати синонімічний ряд, який би уточнив спектр прагнень. Ми ж, навпаки, прагнемо якомога детальніше проаналізувати спектр прагнень.

антропологією, теорією культури та вивченням цілого ряду окремих філософських питань (від постуляції людської екзистенції до аналізу феноменів сучасної культури на кшталт візуальності, чи віртуальності).

Будь-яка людина має потреби (лат. – «*egentia*», «*requisite*»), які нагадують їй про себе інстинктивно, без спеціального міркування над ними. *Вдоволення* (лат. – «*satisfacio*», від лат. «*satis*» – достатньо, досить) потреб призводить до заспокоєння, наповнення, рівноваги, в той час як їх невдоволення призводить до пригніченості, змученості, спраглості, позбавленості (лат. – «*inopia*», «*ademptionis*», «*privatio*»). Надмірне вдоволення викликає відразу, перенасичення (лат. – «*taedium*»). Вдоволення потреб не обов'язково супроводжується задоволенням (лат. – «*voluptas*»)<sup>5</sup>. Так само, як людина, яка серед пустелі знаходить оазу із озером теплої води, або флягу із несвіжою чи брудною водою, п'є її і втамовує спрагу, природну потребу в воді, але може не отримувати від цього ніякого задоволення. Звідси ми приходимо до висновку, що вдоволення, або втамування потреб не завжди супроводжується задоволенням. Можна вдовольняти потреби і залишатись байдужим до цієї справи. Таким чином, втамування потреб – це певне наповнення, здійснення природної необхідності, або заспокоєння природного прагнення (лат. – «*appetitus naturalis*»). Позитивним і очікуваним результатом вдоволення є спокій.

Окрім потреб, людині властиві *бажання* (лат. – «*voluntas*», «*impetus*»). Бажання відрізняються від потреб тим, що вони необхідно передбачають воління, тобто осмислену, свідому дію, рішення. Людські бажання конкретні і, як правило, образні. Тобто, людина уявляє, чого саме вона хоче. Задоволення (лат. – «*voluptas*», навіть по написанню схоже з лат. «*voluntas*» – воля, воління<sup>6</sup>),

<sup>5</sup> Ж.-П. Сартр, наприклад, розділяє задоволення та насолоду на цій же основі, зважаючи на задіяність уяви до процесу переживання [ 204, с. 310-311].

<sup>6</sup>Звідси обґрунтованість цього терміну, оскільки **задоволення**, тобто здійснення, виконання волі, перевершення волі. Тоді як вдоволення є встановленням достатності, часто лише

яке людина отримує внаслідок здійснення бажання, характеризується вищим рівнем позитивного емоційного переживання і, на відміну від вдоволення, викликає думку про продовження і повторення. Ігнорування бажань, відкладання або відмова від їх здійснення можуть призводити до стійкого дискомфорту, фрустрації, роздратованості, печалі, тривоги (лат. – «*affictio*»). Надмірне захоплення задоволеннями призводить до збайдужіння (лат. – «*indiferentia*»), втрати інтересу, нудьги та розчарування. Однак, втрата емоційності та сильне пригнічення почуттів, які супроводжують індиферентність, не нівелюють санкції розуму, а лише дещо притуплюють її. Таким чином, розчарування у задоволеннях не призводить до втрати контролю розуму над вчинками. Людина, як правило, прагне поєднати вдоволення потреб із задоволенням, щоб, наприклад, не просто вгамувати голод чи спрагу, а зробити це смачними стравами і напоями, які не лише приберуть відчуття недостатності, але і принесуть задоволення своїми якостями. Звідси висновуємо, що задоволення виникають як результат здійснення відрефлексованого бажання. При цьому, вольова і раціональна діяльності спираються і мотивуються в процедурах конструювання бажань, на суспільний досвід та культуру. Мрії, марення та припадні образи, як правило, транслуються людині із-зовні. Більше того, соціальні та культурні звичаї здатні ускладнити потреби і трансформувати їх у бажання за допомогою естетизації та ритуалізації. Так, наприклад, елементарна природна потреба в одязі (тепло взимку та захист від сонця влітку) ускладнюється до бажання вдягатись модно, мати власний стиль, виробити і демонструвати свій смак, дотримуватись певного протоколу в одязі (дрес-код). Вочевидь, що такі *культурні прагнення* (лат. – «*apetitus culturalis*») є більш складними, ніж потреби і їх реалізація

---

фізіологічної. Окремо слід зазначити, що саме це слово найповніше відповідає і давньогрецькому відповіднику – «ἡδονή», підтвердження чого ми знаходимо не лише у власних семантичних спостереженнях, але і в роботах Ціцерона [237, с. 77].

викликає більш інтенсивне і складне переживання, яке ми називаємо задоволенням. Причиною того, що задоволення є інтенсивнішим і приємнішим, ніж вдоволення є те, що ми самі породили бажання, надали йому значущості та виконали його. Можна сказати, відібрали потреби у природного начала, яке не зовсім розуміємо і тому дещо побоюємось<sup>7</sup>, та окультурили їх. Навіть у такій незначній справі як вдоволення потреб, людина намагається перехопити ініціативу у природи й змінити прагнення на свій лад і за своїми правилами. Більше того, ускладнення потреб та перетворення їх у бажання вважається чи не найпереконливішим доказом цивілізованості людини. Позитивним результатом задоволення є безтурботність та радість.

Найсильнішим видом прагнень є *жадання* (лат. – «*cupido*», «*desiderio*»). Від бажань їх відрізняє наявність пристрасті (лат. – «*passio*»)<sup>8</sup>. Жадаюча людина не просто воліє чогось, а повністю захоплена своїм жаданням. Якщо бажання виникають і розвиваються в рамках культурних впливів і ритуалів, де раціональність забезпечує збереження рівноваги між особистим та суспільним (культурним), то жадання переростає в інтенсивне, дуже особисте і надзвичайно потужне прагнення, яке не визнає зовнішніх авторитетів та обмежень. Доказом цього слугує той факт, що людина жадаюча може перебувати у стані афекту (лат. – «*affectus*»), коли суспільна думка, культура і

---

<sup>7</sup>Маємо визнати, що природа багатьох потреб для нас є таємничою і поки не повністю дослідженою. Яскравим прикладом є потреба у спілкуванні. Так, багато людей знають про те, що людина є істотою соціальною, політичною, але чому це так – достеменно невідомо. Ймовірно, що слід веде у стародавні часи, коли виживання людини пов'язувалось із її здатністю бути ефективним членом зграї і у випадку надзвичайної ситуації вміти порозумітись. Можливо, підсвідомі асоціації, які залягають поряд із джерелами наших потреб, дещо тривожать людину і тому вона намагається зробити причини потреб зрозумілішими, перенести їх із світу внутрішнього в світ інтерсуб'єктивний. Пов'язати потреби із певними правилами і порядками, щоб вільно собі пояснювати їх природу і не відчувати над собою влади незрозумілих чинників. Звідси випливає, що кожен бажає того, що сам конструює собі як бажане. Ми прагнемо прибрати випадкові, внутрішні потреби. Є сублімовані потреби, змішані із культурними кодами, значеннями і правилами, які перетворюються на бажання.

<sup>8</sup> Саме пристрасть слугує постійним джерелом афектів, на що вказував і Кант у вже згаданій роботі.

власний розум перестають бути важливими. Кант писав про афект, що він «...швидко досягає такого ступеня почуття, при якому міркування неможливе...» [114, с. 284]. Персональне бажання отримує таку силу, що нехтує окультуреними формами здійснення. Відбувається свого роду бунт, який вивільняє людину і від потреб, через їх дріб'язковість (прикладом може слугувати хоча б втрата апетиту в стані емоційної збудженості), і від бажань, обрамлених церемоніями та раціональними побудовами, через їх штучність (тут прикладом слугує безцеремонна, брутальна поведінка, яка відкидає логіку та умовності заради насолоди чи вищої мети, яка її передбачає). Саме через цю руйнівну енергію жадань їх можна назвати прагненнями над-персональними, або екстатичними (лат. – «*apetitia extra-personalis*», або – «*apetitia extatica*»). При цьому, екстра-персональність слід розуміти як відмову від звичаєвого суб'єкта, який зітканий із забобонів, упереджень, моральних зобов'язань, соціальних ролей, розсудливості, освіченості та іншого. Екстра-персональність передбачає чистий стан горіння духу, який не визнає компромісів і постає живим всепоглинаючим прагненням, потужним ірраціональним самозреченням в ім'я виходу за межі самого себе. Вдоволення жадання призводить до насолоди (лат. – «*delectatio*»), або екстазу і катарсису (в залежності від шляху досягнення). Насолода є найбільш інтенсивним позитивним результатом людських прагнень, супроводжується сильним емоційним та духовним піднесенням. Як правило, насолода пов'язана із поняттями небуденними такими як любов, віра, звитяга та інші. Однак, через надзвичайну потужність цього стану, а також складність контролю за вчинками під час виконання жадання (іноді це здійснення перетворюється в манію), насолода може призвести до негативних результатів. У випадку марної гонитви за насолодою, нерозумінням природи пристрастей, які народжують жадання, її недосягнення призводить до стану розбитості, виснаженості та нікчемності (лат. – «*miseria*»), а у випадку досягнення

насолоди шляхом, який не відповідає природі пристрасті, яка породила жадання, або надмірного продовження насолод заради самих лише насолод, призводить до втрати відчуття дійсності, спустошеності, повної безпристрасності (лат. – «apatia»). На відміну від індиферентності, у випадку рецидивів бажання, апатія більш глибоке переживання, яке ставить під сумнів існування надії на повернення до життя і викликає думки про рівнозначність існування та неіснування. Якщо індиферентність зберігає в силі раціональний контроль, то апатія може поставити під сумнів санкцію розуму, який не втримав людину від пристрастей. Позитивним результатом насолоди є почуття, яке іменують «блаженство», «катарсис». Воно супроводжується натхненністю, піднесенням і необмеженою свободою.

Коротко визначаючи домінанти всіх трьох прагнень, ми скажемо, що природним, культурним та екстра-персональним прагненням відповідають живлення (лат. – «nutrition»), розумність (лат. – «ratio») та пристрастність (лат. – «passio») відповідно. Всі три домінанти проявляються у спектрі прагнень, який описаний вище і можуть характеризуватися певним зростанням ролі раціонального компоненту<sup>9</sup>.

Крім латинської мови, запропонований нами поділ може знаходити підтвердження в англійській мові, де вдоволенню відповідає – «satisfaction», а потребі – «need», задоволенню – «pleasure», а бажанню – «longing» і, зрештою, насолоді – «delight», а жаданню – «desire». В німецькій мові, відповідно, вдоволенню – «die Befriedigung», а потребі – «das Brauchen», задоволенню – «das Vergnügen», а бажанню – «der Wille», і насолоді – «der Genuß», а жаданню

---

<sup>9</sup>передумови складання подібної схеми ми можемо знайти вже у Аристотеля [29, с. 707], хоча він і не ставив собі за мету остаточно розділити спектр прагнень.

– «die Begierde»<sup>10</sup>. В російській мові відповідно пари – «удовлетворение» і «потребность», «желание» і «удовольствие» та «наслаждение» і «вожделение».

Запропонований поділ може бути легітимований не тільки лінгвістично, але і процесуально-психологічно. Потреби ми вдовольняємо, тобто зменшуємо інтенсивність потреби, скасовуємо відчуття недостатності. Бажання ми задовольняємо, тобто вчиняємо вольову дію для отримання задоволення. Насолоду ж ми отримуємо внаслідок здійснення жадання, яке часто самі не розуміємо, ані чим продиктовано, ані чому воно так захоплює. Якщо потреби не раціональні, то жадання – над-раціональні. Їх об'єднує позадискурсивність, незалежність від розуму.

Представлене вище розділення справедливе лише за умови несуперечливого характеру людських прагнень, за умови монізму духовних та тілесних прагнень людини, що не зовсім відповідає дійсності. Однією із базових гіпотез нашого дослідження є визнання суперечливого характеру людських прагнень, що призводить до людської активності і до творення людиною культури.

Як стає зрозуміло із вивчення спектру прагнень, ця суперечність полягає у постійній боротьбі двох способів або стратегій подолання людської незадоволеності (давн. гр. *δισαρέστησις*) – духовної (яка виражається в прагненні радості) та тілесної (яка виражається в прагненні до задоволення)<sup>11</sup>. Видатний німецький філософ І. Кант писав про це: «обидва види блага, фізичне і моральне, не можуть бути змішані...схильність до добробуту та добропорядність перебувають у боротьбі одна з одною» [114, с 314], що в

<sup>10</sup> Особлива подяка за консультації з німецької та англійської мов – Ірині Бочар та з латинської мови – Володимирі Волковському.

<sup>11</sup> Тут «радість» та «задоволення» вжиті доволі умовно, оскільки це фактично два види задоволення, дві стратегії задоволення, кожна з яких має свій спектр прагнення. Спектр прагнень *τέρψις* умовно можна розділити на – спокій, радість та катарсис, а спектр прагнень *ἡδονή* на – вдоволення, задоволення, насолода.

підсумку призводить до необхідності постійного компромісу, постійної дискусії з приводу бажань і діяльності з метою їх задовольнити. Саме ця діяльність, цей творчий неспокій і є споконвічним «двигуном» культури, її конструктивною умовою. Важливо заперечити і розширити тезу З. Фрейда про те, що людина незадоволена культурою, оскільки людина споконвіку просто незадоволена, відтак культура виникає як спосіб задоволення двох видів незадоволеності – духовної (вона ж моральна та інтелектуальна) та тілесної (вона ж фізична та природня). Коли людина вперше відчула, що їй холодно (незадоволена від низької температури), вона створила одяг і задовольнила цю потребу. Коли людина вперше усвідомила, що їй страшно у світі, наповненому незрозумілими силами, вона створила первісні вірування і ритуали, набувши спокій у спілкуванні з духами. За подібною схемою, постійно ускладнюючи бажання і проблематизуючи незадоволеність, людина створила все те, що ми сьогодні називаємо культурою. Однак, людська незадоволеність завжди подвійна і суперечлива. Бажання тілесні та духовні притаманні людині у будь-який час і вони часто вступають у суперечність одне з одним. Так, наприклад, перші закони виникли як засіб регламентації методів тілесного задоволення з метою збільшення духовного задоволення, пов'язаного зі зменшенням жорстокості та несправедливості у вчинках людей. Кожна політична система, ідеологія, правова або моральна норма постала як результат конструктивної суперечності цих двох видів незадоволення, цих двох протилежних прагнень.

Досить об'ємне розрізнення базових понять, яке ми здійсниливище важливе з методологічного боку, оскільки дає нам можливість використовувати їх з більшою мірою визначеності. Крім того, воно займає центральну позицію у спектрі інтенсивності переживань і найкраще підійде для розкриття змісту аналізованих культурних практик постмодерну.



Окремо слід згадати про класифікацію джерел отримання задоволення. Хоча на перший погляд це більше стосується психології, однак, саме цей контекст (класифікація інстанцій чуттєвості) дає початок усьому гедоністичному дискурсу в європейській культурі, починаючи від робіт Арістіпа, Платона і Геракліта й закінчуючи Фройдом, Фуко і Нозіком. Узагальнюючи тези Аристотеля, Епікура, Спінози, Декарта, Сіджвіка, Канта, Фройда та інших мислителів, можна прийти до розділення джерел задоволення на дві прості (базові) групи (класи) – тілесні та духовні (під духовними можна розуміти психологічні).

До простих тілесних задоволень належать усі задоволення, що пов'язані із певним (одним) видом чуття – смакові, зорові, слухові, тактильні, нюхові задоволення. Наприклад, смак їжі, приємна музика, ніжне лоскотання, аромат парфумів, квітів, гарна статура, краєвид тощо. Принципово важливо підкреслити, що до них належать тільки найпростіші, до-рефлексивні задоволення, фактично те, що можна назвати не задоволенням у повному сенсі, а приємним, і те, що ми в класифікації інтенсивності прагнень/задоволень відносили до результату вдоволення природніх прагнень «*appetitionaturalis*». Часто, поєднання багатьох або всіх задоволень тілесних сприймається нами як задоволення повноцінне, однак, воно лише наближається до цього значення і може стати таким лише перейшовши у певне духовне/психологічне задоволення.

До простих духовних задоволень ми теж відносимо п'ять видів – споглядання, спілкування, фантазування, ностальгія, близькість. Будь-яке психологічне задоволення належить до одного з них, або є комбінованим з них задоволенням. Наприклад, найбільш інтенсивні любовні задоволення або задоволення від релігійного переживання є прикладами поєднання всіх п'ятьох

духовних джерел. Дещо скажемо про кожне із джерел, оскільки ступінь їх очевидності на перший погляд нижчий, ніж у простих тілесних задоволень.

**Споглядання** – викликає хвилююче задоволення від усвідомлення значущості, величі, задуму природних об'єктів (Космосу, океану, гірських систем тощо), складних філософських, наукових систем, осягнення задуму складних художніх творів тощо. Задоволення від споглядання є одним із найстарших визнаних психологічних задоволень у європейській культурі, адже про нього говорили вже Платон з Аристотелем і з ним пов'язували любов до мудрості.

**Спілкування** – може призводити до появи глибокого позитивного переживання внаслідок зв'язку, обміну інформацією, вивчення, переконування іншої людини, яка викликає інтерес. Спілкування – процес складний і містить значний компонент самопрезентації і самоспоглядання у процесі здійснення, однак, ключовим джерелом задоволення від спілкування є перетворення «іншого» в «свого», пізнання людини, відкриття її, відкриття себе людині і т.п. У європейській культурі цей вид задоволення теж має величезне значення, адже про задоволення від дружби і спілкування з розумними та цікавими людьми ми багато читаємо у античних мудреців, християнських мислителів, Платона, Епікура, Л. Сенеки, М. Монтеня, Б. Паскаля та ін.

**Фантазування** – є джерелом задоволень лише у своєму креативному значенні уявлення чогось нового, мрійництва. Воно викликає задоволення внаслідок наближення бажаного, вигадування нового, кращого порядку, або плану на покращення життя чи долі. Яскравим прикладом задоволення від фантазій є популярний у європейській культурі жанр утопії, а також есхатологічно-телеологічний компонент деяких релігій, які пропонують вірним уявити майбутній, омріяний стан вічного блаженства, якого досягнуть ті, які житимуть у відповідності до правил наближення мрії.

**Ностальгія** – теж здатна спричинити задоволення унаслідок конструктивної діяльності психіки (душі), яка відтворює компоненти переживань минулого і надає їм позитивного забарвлення. Разом з тим, слід зазначити, що це не просто процес пригадування задоволень, але складний процес отримання задоволення від речей, подій, досвіду, який зовсім не обов’язково був приємним під час його переживання. Багато хто з літніх людей із задоволенням пригадують час навчання, складання хвилюючих іспитів, дитячі роки, важку працю, складності налагодження сімейного життя. Лише сам спогад не обов’язково буде приємний, але ретроспекція з огляду на дійсний стан, усвідомлення досягнень і вміння бачити власну екзистенційну еволюцію, як правило, породжують ностальгію. Окрім того, ностальгія може передбачати фантазування про те, що могло б статися, як можна було б вчинити. У строгому сенсі, це є поєднання фантазування і ностальгії, однак, остання тут явно має більшу питому вагу.

**Близькість** – здатна викликати задоволення від осягнення єдності, наближеності, спільності між людьми, при цьому, без необхідного рівня пізнання і пізнавальної активності, яку обов’язково передбачає спілкування. Задоволення від близькості із матір’ю отримують немовлята, які ще не здатні усвідомити раціонально її важливість. При цьому, задоволення не зводиться до лише механічно приємних тактильних дій, які можна було б класифікувати як просте тілесне задоволення, але саме як близькість до окремої, «особливої» людини. Подібне відчуття задоволення може виникати від присутності в громаді однодумців, яких ти не знаєш, але радієш, що належиш до спільності. Особливо інтенсивним видом близькості є любовна близькість, яку теж не можна звести лише до суми подразнень статевих органів, але як додаткового психічного переживання приналежності, співучасті, здійсненні еротичних дій з коханою людиною. Свідченням цього, наприклад, є переживання задоволення у

закоханих, коли вони просто тримаються за руки, або спілкуються, або розглядають одне одного. В строгому сенсі, останній приклад є свідченням поєднання задоволення від близькості, споглядання і спілкування, однак, задоволення від близькості є традиційно оспіваним у європейських художніх творах і не потребує додаткового вивчення її екзистенційного значення, доведення окремішності.

Окремо слід зазначити, що в процесі дослідження психологічно-філософських підстав задовольень, було виявлено певні відповідності між простими тілесними і духовними джерелами задовольень (наприклад, між задоволенням від зорових образів і спогляданням, тактильним задоволенням і близькістю), а також між духовними джерелами задовольень і психічними процесами (наприклад, ностальгія/пам'ять, фантазування/уява, споглядання/увага). Оскільки детальний розгляд цих відповідностей загрожує вивести дослідження за межі накреслених рамок і занадто зловжити можливостями міждисциплінарної методології, можемо припустити, що він може стати предметом дослідження для психологів, фізіологів та філософських антропологів.

Людина перестала бути частиною природи, почавши створювати альтернативу їй (культуру) лише через усвідомлення своєї незадоволеності. Сьогодні перед нами відкривається новий вимір цієї проблеми, адже з усією очевидністю можна стверджувати, що ця незадоволеність виходить за рамки виключно фізіологічної незадоволеності.

Різниця евдемонічного та гедоністичного підходів полягає у тому, що останній є дослідженням процесуальним, а перший – результативним. Вивчення щастя та його досягнення, є дослідженням із перспективи результату віддаленого й відірваного від практики, а вивчення задоволення та його досягнення є дослідженням процесу та процедур задоволення доступним нам у

практиці. І хоча евдемонізм виглядає більш філософськи виправданим предметом дослідження, його необхідна прескриптивність та суб'єктивність не дозволяє зробити остаточних конструктивних висновків щодо способів досягнення щастя, тоді як вивчення феномену задоволення, його стратегій і зрештою гедоністичного дискурсу, дозволяє краще розуміти культурні процеси та тенденції, власні потреби, що сприяє гармонізації індивідуального та колективного.

В цьому контексті варто згадати про ще одне поняття, яке є ключовим для даного дослідження – маркер культури. Воно в першу чергу пов'язано із теоретичною установкою про те, що визнання філософського дискурсу про задоволення є найбільш придатним і референтним для аналізу та демаркації культурних процесів у Європі. З одного боку ця установка базується на тезі про те, що філософія, як вища форма рефлексії про дійсність, може виступати «самосвідомістю культури» [97; 203], а з іншого на очевидності того, що проблема задоволення систематично та на гідному науковому рівні вивчалася в рамках філософських дисциплін щонайменше останні 2500 років. Відтак, поряд із дискурсом про задоволення, важливим поняттям у дослідженні є маркер культури. Тобто, певне позначаюче поняття, яке виступає предикатом ситуації культури та характеризує її реляції із феноменом задоволення, або гедонізм як маркер культури. Під цією тезою криється переконаність у тому, що форми, способи і результати, теоретичного осягнення гедонічних практик (або відсутність рефлексії щодо них) здатні описати характер культурних процесів. Тому, призначення цього розділу, поряд з уже виданими статтями на цю тему, полягає у легітимації застосування терміну «маркер культури» у дослідженнях з теорії та історії культури, соціальної філософії, філософської антропології та філософії культури.

Для культурологічного, лінгвістичного та філософського аналізу вже стало традиційним використовувати поняття «маркер». Наприклад, в науковій періодиці зустрічаємо «маркер колективної ідентичності» [201], «маркер поліетнічної культури» [76], «маркер локальної культури» [102], «етнокультурний маркер» [251] та ін. Цим терміном, як правило, позначається здатність певного теоретичного конструкту, семантичної одиниці, чи поняття, охарактеризувати те чи інше явище, ситуацію, тенденцію. Маркер – це показник, значущий елемент певної множини смислів (дефінієндуму), наявність якого дає змогу висловитись про неї, дати їй характеристику, позначити її. Для аналізу культури цей термін зручний, оскільки не претендує на остаточність характеристики і не є фінальним дефінієнсом її смислів, а лише показує наявність тої чи іншої тенденції, змісту.

Гедонізм, як спеціальний термін, пропонується у якості маркера культури оскільки, на нашу думку, здатен показати ставлення людини до насолоди та задоволення, тобто, значущих елементів європейської культури. Ілюстрація гедоністичних поглядів, у свою чергу, дозволяє прояснити політичні, економічні, соціальні уподобання та мотиви людей, що має визначальне значення у розумінні світогляду людини, і, таким чином, тенденцій розвитку та підстав культури. Подібний концептуальний підхід не є новим, наприклад, відомий німецький проект за задумом Петера Дінцельбахера, що знайшов відображення у колективній праці «Історія європейської ментальності» [112] де показані трансформації ментальності європейця крізь призму формування і розвитку основних концептів людського життя: релігійності, сексуальності і кохання, хвороби, віку, смерті, страхів, комунікації, опозицій «свого» і «чужого», простору і часу тощо.

Розглянемо, яким чином усвідомлені та неусвідомлені практики впливають на культуру. Вдамося до простого прикладу з суспільної практики (частини масової культури), скажімо із читанням у транспорті.

Припустимо, одна людина щодня їде у транспорті 40 хвилин на роботу і 40 хвилин з роботи. Протягом цього часу у неї виникає потреба кудись себе застосувати, чимось зайняти руки і голову. Вона може пошукати у себе в портфелі якусь випадкову книгу чи газету, роздивлятися оголошення у транспорті чи рекламні монітори, або почати розмову з іншим пасажиром, або, навіть, зайнятись дрібним вандалізмом і розмалювати балончиком (подряпати цвяхом) стіни автобусу чи тролейбусу. Вийшовши з транспорту, людина про все забуває і так може продовжуватися роками. Звісно, така модель поведінки певним чином впливає на культуру, скажімо, на культуру спілкування чи культуру поведінки, але цей вплив мінімальний. Це приклад нереклексивного сценарію реалізації прагнень (в даному випадку до діяльності, творчості, спілкування тощо).

Зовсім інші наслідки будуть, якщо вище згадана людина в один прекрасний день вирішить поміркувати над своїми прагненнями і дійде висновку, що кожного дня можна 80 хвилин витратити із більшою користю, надати русло своїм потребам. Наприклад, вона йде у кіоск і просить продати їй «легке читиво», щоб читати в дорозі<sup>12</sup>. Таким чином, виникає попит на новий жанр літератури «rocket book», нова суспільна практика – культура читання у транспорті і мода на ефективне використання часу, не кажучи вже про стимул для виробників портативних читальних пристроїв. Цей приклад демонструє, як усвідомлене ставлення до прагнень перетворюється в елементи міської культури (переважно великих міст із розгалуженою інфраструктурою і

---

<sup>12</sup>Це ж може стосуватись слухання музики в дорозі, читання газет, обладнання транспорту мультимедійними моніторами та рекламними стендами.

системою громадського транспорту), коли побутова незадоволеність породжує культурні акти, і навіть певні індустрії.

Аналізуючи реалії нашого часу стає очевидно, що більшість політичних систем та економік сучасного світу побудовані на підставі імпліцитного прийняття певного способу задоволеності, орієнтиру задоволення (гедонії або гедонізму, в залежності від рівня усвідомлення суспільством значення чуттєвості). Особисті стосунки будуються на задоволенні від спілкування, уряди та парламенти невтомно працюють, щоб задовольняти своїх виборців, транснаціональні корпорації будують фабрики і заводи, щоб вдовольняти потреби споживачів і одночасно фінансують маркетологів, щоб вигадувати нові потреби<sup>13</sup>. Можна констатувати, що ставлення до насолоди та задоволення є однією з характеристик епохи, відтак, позначає ситуацію культури і визначає її подальший розвиток. Це видно не тільки по культурі споживання, але і по розширенню запитів сучасної людини. Знявши табу на прагнення, сучасна людина схильна до здійснення неочікуваних гедонічних (гедоністичних) проектів, які хоч і бувають деструктивними, але не менш часто відкривають принципово нові сфери буття та творчості.

З наведених вище прикладів стає очевидно, що на культуру впливають і усвідомлені, і неусвідомлені практики, пов'язані із вдоволенням прагнень. Усвідомлені практики направлені на отримання задоволення чи насолоди, як правило, впливають на культуру більш конструктивно. Від розуміння своїх бажань і потреб людина доволі швидко переходить до їх найефективнішого задоволенні і вдоволення, тим самим створюючи нові засоби, правила, ритуали

---

<sup>13</sup>Окреме питання стосується формування «розумних потреб», яке досить ретельно було розглянуте радянськими науковцями ще у другій половині ХХ століття [48]. Ідея формування розумних потреб була пов'язана із контролем над споживанням та прагненням зняти відомий парадокс соціалістичної моралі, що будівничий «світлого майбутнього» у прагненні здобути дефіцитні товари міг істотно ухилитися від лінії партії.



і, зрештою, культуру. З часом виникають нові потреби, вивчення яких знов дає приріст знань про особистість та суспільні закони.

Відтак, гедонізм не просто вписується в європейську культуру, він може виступати одним із векторів, по якому вона трансформувалась протягом століть, який був орієнтиром розвитку. Це дає нам підстави говорити, що, аналізуючи трансформації ставлень до чуттєвості, тілесності і, зрештою, до задоволення та насолоди, можна будувати адекватні аналогії розвитку культури і позначати їх. А це і є легітимація конкретних узагальнень з дискурсу про задоволення окремої епохи в якості маркера культури. В такому контексті, наприклад, поняття «сучасний гедонізм», про яке ми говоритимемо у III розділі, буде виступати не просто сумою практик та дискурсів про задоволення, але схопленим станом культури, маркером культури постмодерну. Єдина обмовка, яку слід зробити в завершення міркування про сучасний гедонізм як маркер культури, стосується співмірності понять «класичний гедонізм» та «класична культура» і «сучасний гедонізм» та «постмодерна культура». Теоретизація та концептуалізація вчень про задоволення відбувалась не збігається у часі із усталеною періодизацією, що проголошує XIX століття кінцем модерну, а XX – початком постмодерну. Цьому є багато причин (протистояння секулярних дискурсів та клерикального, неоднозначність класифікацій періодів європейської історії), однак, це призвело до деякої особливості вживання терміну «сучасний гедонізм». Про класичний гедоністичний дискурс можна говорити (оскільки сам термін «гедонізм» виник у XIX столітті у роботах Г. Сіджвіка) аж до пізнього модерну. Тоді як сучасний гедонізм, виникає лише на зорі постмодерну. Ця колізія, на перший погляд, несуттєва, але якщо основні терміни перекласти на англійську мову, то може виникати непорозуміння – класичний гедонізм стає ознакою Нового часу, тобто сучасності (classic hedonism – Modernity), а сучасний гедонізм виявляється ознакою Постмодерну,

тобто пост-сучасності (modern hedonism – Postmodernity). Саме тому, слід розуміти, що дискурс про задоволення розвивався повільніше, ніж дискурс про культуру, тому наявна різниця у термінах є не випадковістю, а необхідністю. З цього витікає, що досліджувати гедоністичний дискурс тої чи іншої ситуації культури можна лише з певним відставанням, оскільки до рівня маркування дискурс повинен набути масштабів, різноманітних контекстів і стати підвладний ретроспективній рефлексії. Аналіз актуального дискурсу ситуації культури, за умови перебування у ній, не дає можливості у повній мірі констатувати його предикативність

## **1.2. Феноменологічні та психоаналітичні засади дослідження гедоністичного дискурсу**

Феноменологія як спосіб осягнення предмету шляхом дослідження змісту досвіду про нього, а також уявлення про породжені ним культурні реальності виявляє велику залежність від феномену задоволення. Ще Г. Гегель досліджуючи абсолютний суб'єкт та базові підстави феноменології у своїй «Феноменології духу» [56], зазначав, що самосвідомість пізнаючи інобуття необхідно відчуває задоволення, яке пов'язано із необхідністю та є підставою пізнавальної діяльності та констатування буття власного і буття як такого: «Відчуте задоволення має позитивне значення, яке полягає у тому, що воно відкрилося собі самому в якості предметного самоусвідомлення, але в тій же мірі воно має негативне значення, яке полягає в тому, що воно зняло себе саме; і так як воно зрозуміло своє здійснення лише у першому значенні, то його досвід входить в його свідомість як суперечність, в якій досягнута дійсність його одиничності бачить, що вона знищується негативною сутністю, яка, будучи позбавленою дійсності і змісту, протистоїть вказаній дійсності і тим не

менш складає поглинальну потужність цієї сутності» [56, с. 186]. Однак в рамках даної роботи нас більше цікавить не гедоністична сторона феноменологічних процедур, а власне продуктивність феноменології для розв'язання філософсько-антропологічних та культурологічних проблем.

Вперше підкреслив доцільність феноменологічного вивчення культури той же Г. Гегель. Він зазначав, що на певному етапі розвитку духу він пізнає себе за допомогою «абсолютного мистецтва» (культури), тобто такої форми реалізації, за якої творче усвідомлює акт творення, єдність із створенням та його подальшу трансформуючу роль: «не лише народитися себе із свого поняття, але і у формотворенні мати саме поняття своє так, щоб поняття і створений витвір мистецтва знали один одного як одне і теж» [56, с. 357]. Відтак мова йде про усвідомлені культурні практики, які виражаючись в інобутті сприймаються як прояв власної самості, яке в подальшому може стати предметом рефлексії та зміни. Цю думку німецький мислитель найбільш яскраво висловив у своїх лекціях з естетики, які можуть вважатися першою системною спробою використати феноменологічно-діалектичний метод для аналізу динаміки культури, оскільки гедоністичний анантіозис розглядається у них як результат суперечності буття та інобуття духу.

Сучасні наука великою мірою завдячує запровадженню феноменології як системи дослідження людини та культури Едмунду Гуссерлю, з якого власне і взяла свій початок феноменологія культури як напрям у філософії культури. Продовжуючи традицію Р. Декарта Е. Гуссерль прагне визначити фінальні логічні та морфологічні структури чистої свідомості, що потребувало звільнення свідомості від свідомо чи несвідомо привнесених компонентів емпіричного змісту. Для цього філософ пропонує вдатися до очищення свідомості шляхом редукції, тобто відмови від «звичайних установок» буденної свідомості по відношенню до світу, що не лише заважає виділити чисті

структури свідомості й аналізувати культуру як реальність чистого досвіду, але і провокує релятивізм та скептицизм у філософії, що веде європейські науки до глибокої кризи.

Обґрунтування нової методології філософського та соціокультурного знання, якому ми завдячуємо Е. Гуссерлю суттєво вплинуло на розвиток гуманітарних та суспільних наук у ХХ столітті. Перш за все феноменологія культури Е. Гуссерля протиставляла сильній традиції позитивізму, що ігнорувала культуру як конститутивний фактор людського існування, філософську концепцію, яка проголошувала культуру своїм центром, смислотворчим елементом і більше того – смисловим початком людського буття у його динаміці. По-друге, Е. Гуссерль розглядав історичне пізнання як іманентно-особистісне, тобто в-собі-історичне, яке керується нормативним (а також рефлексивним) досвідом попереднього покоління мислителів, що являло історію не лише як самосвідомість людської суб'єктивності, але і як багатозначний континуум відрефлексованої предметності (в тому числі всього спектру артефактів культури). І зрештою, він поставив у центр своєї філософської системи людину як історично конкретний та динамічний феномен (феномен для феномену!) з його свідомістю та самосвідомістю, діяльністю та поведінкою і неодмінним розвитком у культурі. Саме цим Е. Гуссерль заклав підвалини для нового розуміння культурної антропології, для якої культура не просто проявлена в людській психології, структурах повсякденності та звичаях того чи іншого суспільства (нації, етноса, раси, класу, групи тощо), але являє собою проблемою глобальної сутності та існування будь-якого людського індивіда. Як зазначає І. Кондаков, «Таким чином, переворот, вчинений у філософії Е. Гуссерлем, означав поворот у філософії обличчям до культури, тим самим роблячи із останньої повноправним предметом метафізики і сприйнятної

як феномен людської свідомості та ідеальний, гуманістичний фактор історії, її цілепокладання і творчості» [121, с. 798].

Подібна феноменологічна відкритість до явищ культури дає нам підстави використовувати її для дослідження гедоністичного дискурсу у повній мірі, оскільки він без сумніву відповідає параметрам значущості в рамках феноменологічного підходу. Більше того, у праці «Ідеї до чистої феноменології та феноменологічної філософії» сам Е. Гуссерль відзначав, що дуже багато наук визначають своїм предметом феномени, як то психічні або феномени культури [78, с. 17], однак самих операцій із ними або визнання їх наявності недостатньо, оскільки такі науки, як правило, не виконують феноменологічну установку, яка полягає у здійсненні рефлексії, тобто акт вивищення дослідження до рівня наукового осягнення. Відтак і не дивно, що Гуссерль наполягає на необхідності особливої конституюючої феноменології по відношенню до всіх тих культурних конструктів [78, с. 473], всіх видів цінностей та практичних об'єктів, які визначають життя людини у форматі жорсткої визначеності, як наприклад держава, право, звичай, церква та інші. Звідси очевидно, що це конституювання неможливо без врахування базових інстанцій інтенційності Я (які складають фон актуальності) [78, с. 263-264], до яких належить і відчуття задоволення. З цього напрашується висновок, що базова гіпотеза феноменології про інтенційність людської сутності, яка неможлива без задоволення, бажання, судження та ін., уможлиблює органічне використання феноменології для дослідження гедоністичного дискурсу.

Величезне значення для вивчення гедоністичної проблематики у рамках філософської антропології та філософії культури має також спадщина французького феноменолога Моріса Мерло-Понті. У своїй праці «Феноменологія сприйняття» він висунув ключову для феноменологічного дослідження культури тезу (про елементи горизонту досвіду), яка значною

мірою подолала упередження сенсуалістів щодо недостатності чуттєвого досвіду для судження про світ: «те, що називається відчуттям, є лише найпростішою з перцепцій і воно як модальність екзистенції не може (так само як і жодна з перцепцій) відокремлюватися від певної основи, якою, зрештою є світ. Відповідно, кожен перцептивний акт постає наперед вилученим з глобального зв'язку світу» [159, с. 280]. Саме на основі цього судження він зрештою прийде до висновку про залежність рефлексії від найменших перцепцій: «сама рефлексія набуває усієї повноти свого значення, лише якщо вона згадує про не рефлексивну основу, передбачену нею, основу, яку вона використовує і яка є для неї ніби первісним минулим, минулим, яке ніколи не було теперішнім» [159, с. 281]. Ці тези підтверджують відкритість феноменологічної методології до дослідження гедоністичного досвіду, а відтак і гедоністичного дискурсу, оскільки є наслідком визнання того, що виключно людське тіло у сукупності його атрибутів здатне приписувати значення не лише природнім об'єктам, але і об'єктам культури [159, с. 273]. Це відкриває можливість простежити і зворотній ефект, як простір культури та його численні гедоністичні дискурси здатні впливати на людину як на культурну істоту та разом і *sensorimotune* («спільне чуттєвище»). Звідси і загальний висновок із феноменології тілесності М. Мерло-Понті, що людина не повинна запитувати себе, чому мислячий суб'єкт або свідомість сприймає себе як суб'єкт або свідомість сприймає себе як людину, як втіленого або історичного суб'єкта і не повинна визначати це сприйняття як вторинну операцію, яку він здійснює, виходячи із своєї абсолютної екзистенції: абсолютний потік оформлюється під його власним поглядом як «чиясь свідомість», як людина або втілений суб'єкт, оскільки він є якимось полем присутності і ця присутність закидає його у природний та культурний світ, виходячи з якого він себе розуміє [159, с. 514]. Звідси й підстави розглядаючи один із найбільш інтенсивних досвідів, що

світчить про актуальну закинуту у світ – задоволення або насолоду, – констатувати свою онтологічну реальність і аналізувати свою екзистенційну відповідність до набутої в досвіді інтелектуальної матриці. Також поряд з цим існує і повністю позбавлене досвіду екзистенційних переживань і самоусвідомлення у світі як закинутої самоті суб'єкта, який в силу різних психо-соціальних обставин не прокинувся до погляду на себе з «чиєїсь свідомості».

Величезне значення, особливо для розуміння феномену рефлексивного задоволення в рамках аналізу європейського гедоністичного дискурсу має спадщина Ганса Гадамера. Досліджуючи специфіку європейської естетики в рамках феноменологічної традиції він власне і виділяє поняття «рефлексивного задоволення», відзначаючи, що воно мало місце вже у Давній Греції [52, с. 173], коли глядач аттичного театру переживав «гру з міфом». Він зазначав, що рефлексивне задоволення перш за все стало можливим у сфері естетичного, а не суто раціонального, тобто осмислюючи античний досвід чуттєвості він виявив феномен певної прихованої, латентної рефлексивності, яку М. Мерло-Понті, наприклад, назвав би неусвідомленим перцептивним актом. Завдяки застосування феноменологічного методу Г. Гадамер висуває думку про те, як народжується задоволення у свідомості, однак не у поняттях психоаналізу, а у суто феноменологічному сенсі: «хіба предмет задоволення – це не виключно результат напруженої взаємодії форми і смислу, що структурує ці картини?... являє собою одиничні в технічному відношенні форми всезагального естетичного ефекту – руйнації інтенції очікування» [52, с. 174]. Цей доволі інструментальний погляд дозволяє пов'язувати відчуття задоволення із реалізацією (або нереалізацією) інтенційності суб'єкта, відтак знову апелювати до дослідження досвіду людини і системи його само презентації та аналізу.

Всі вище означені аргументи доводять, що феноменологічне дослідження культурних практик здатне надати багато конструктивних висновків щодо характеру суспільної реальності та людського індивіда на різних стадіях його розвитку і має величезне значення для вивчення значення гедоністичного дискурсу в самоакцептації та реалізації людини. Проте, сама по собі феноменологія цього зробити не спроможна. Як зазначав той же Е. Гуссерль у праці «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія», психологія має стати засадничим фактором нової філософії науки [77, с. 149], однак, як впливає з його вчення, після звільнення її від марного «психологізму», який здатна подолати феноменологія. Близької до цієї думки дотримувався і відомий екзистенціаліст Карл Ясперс, який підкреслював, що універсальність психології та соціології виявляється не в тому, що вони позичають матеріал з усіх інших наук, а здатні на його підставі сказати дещо таке, що ніяк не відкривалося саме по собі у окремих науках [267 с. 228]. Більше того, він підкреслював, що між історією культури (історією духу) соціологією та психологією взагалі важко знайти чітко прокреслені межі, бо всі вони стоять там, де універсальність стає специфічною позитивною рисою. Це дає методологічні підстави розглянути психоаналітичні концепції як одну із підвалин дослідження гедоністичного дискурсу як феномену європейської культури.

До появи розвинених психологічних концепцій, які б базувалися на вивченні людської фізіології та здобутках медицини, етичі, естетичні, релігійні та феноменологічні гедоністичні дискурси містили у собі численні дескриптивні та прескриптивні узагальнення. Якщо дескрипція загалом лише розширювала предметне поле гедоністичного дискурсу і уточнювала його численні аспекти, то прескриптивні узагальнення, які більшою мірою характерні для етичного та релігійно-дидактичного жанру і передбачають



певний менторський або мотиваційно-узагальнюючий тон, значною мірою звужували гедоністичний дискурс. Так, наприклад, Дж. Мур, диференціювавши принципи етики на підставі попередніх узагальнень Г. Сіджвіка, у резолютивній частині «Принципів етики» вказував на більшу досконалість та бажаність дотримуватися етики, яка базувалася на метафізичних підставах. Подібне ми зустрічаємо і у німецьких естетиків, які хоч і були більш вільними у тому, що стосувалося приписів та імперативів, однак досить чітко висловлювалися про те, що слід вважати причетним до високого смаку та гідного шанування.

Логічним наслідком диференціації дискурсів про задоволення у ХІХ столітті та новочасних досліджень фізіологічної і гносеологічної природи задоволень стала поява одного із найвпливовіших сучасних підходів до вивчення задоволення – психологічного.

Першим із дослідників ХІХ століття, хто звернув увагу на психолого-антропологічні властивості задоволення був італійський антрополог і лікар Паоло Мантегацца, який у праці «Фізіологія задоволення» [281] намагався у популярному викладі роз'яснити особливості психолого-фізіологічного генезису задоволення і його впливу на людину. Саме йому належить встановлення зв'язку між відчуттям задоволення та формуванням уявлення про феномен у свідомості [281, с.11]. Однак сильні психолого-емпіричні акценти не дозволили досліднику далеко вийти за межі класичної психологічної установки, яка значною мірою базувалася на уявленні про психіку за зразком Аристотеля, коли розподілялися не рівні свідомості, а характер частин душі.

Як дискурсивна практика він синтезував у собі елементи антропологічного, етичного, естетичного та політичного дискурсів і передовсім сконцентрувався у вченнях Е. Гартмана та З. Фрейда.

Німецький філософ Едуард Гартман у своїй праці «Філософія несвідомого. Несвідоме у явищах тілесного та духовного життя» висунув і опрацював поняття свідомого та несвідомого, намагаючись, серед іншого, встановити яке значення для них має задоволення. Йому вдалося довести, що хоча задоволення і біль є чуттями, однак бувають такі чуття, які не викликають ані задоволення, ані страждання [53, с. 152].

Продовжив його справу З. Фройд, якому, незважаючи на відсутність базової філософської освіти, вдалося прозоро і чітко сформулювати висунуті Б. Спінозою і британськими утилітаристами XIX століття цілком філософське положення про те, що задоволення може розглядатися як явище культури та її мета. Завдяки цьому психоаналітичний дискурс про задоволення великою мірою корелює з суто філософським і дозволяє останньому конструктивно послуговуватися його узагальненнями, особливо в тому, що стосується дослідження природи, історії та теорії культури.

Найбільш рельєфно ідеї З. Фройда стосовно впливу задоволення на розвиток культуру репрезентовані у працях «По той бік принципу задоволення» [230], «Економічна проблема мазохізму» [232], «Майбутнє однієї ілюзії» і «Незадоволення культурою» [228]. Розвиваючи учення Ф. Ніцше про творення людиною культури з метою подолання одвічної незадоволеності, З. Фройд зазначає, що культура на дві третини слугує задоволенням людини, а на третину є особливим способом її гноблення [228, с. 140]. Причому засновник психоаналізу пояснює розвиток людської культури у контексті функціонування трьох засадничих принципів побудови психіки кожної людини протягом її індивідуального життя: константності (нірвани), задоволення й реальності. Принцип задоволення у вченні З. Фройда є однією із базових категорій, яка поряд із принципами нірвани та реальності, уявленням про потрійну структуру свідомості та потягами (до творчості та руйнування) становить аксіому

психоаналізу. Причому принцип задоволення керує психічними процесами у напрямку уникання незадоволень і отримання задоволень. Тому й доцільно вважати «принцип задоволення охоронцем усього нашого життя, й не лише душевного» [232, с. 365]. Він переконував, що прагнення до задоволення виражене у численних артефактах говорить не про символічні тенденції в історії культури, а про вираження базових потреб людини – боротьбу трьох фундаментальних принципів, на підставі яких діє психіка кожної людини з перших і до останніх хвилин життя.

Саме цей принцип є базовим для будь-якої людини і саме його обмеження принципом реальності [230, с. 234], як результату культури, вважається засадничим для цивілізованості та культурності, оскільки вони є зовнішньою ситуацією, у яку людина потрапляє після народження і змушена з нею узгоджувати свою природну замість. Разом із тим, З. Фройд, проголошуючи значним культурним досягненням дитини [230, с. 239] відмову від задоволення потягу, вважає одночасно, що культура значною мірою слугує задоволенню людських потягів [228, с. 140].

У праці [229, с. 215] З. Фройд констатує, що «програма ощасливлення за принципом задоволення є нездійсненною, хоча ми й не наважуємось полишити спроби у будь-який спосіб наблизити її здійснення» [229, с. 215]. У цьому виражається не просто утопічність та беззмістовність гедоністичного вектору культуротворення, але навпаки – визнання існування глибокої творчої суперечності, вирішення якої є обов'язковим для усіх поколінь європейців. Саме цю суперечність, яку ми називаємо гедоністичним анантіозисом культури, слід вважати одним із тих рушіїв, який призвів до створення європейської креативної ментальності, просвітницького пафосу підкорення природи і можливо навіть до більш ранньої ідеї богоборництва, вираженої у книгах Старого Заповіту, грецьких міфах і плідно коментованої європейськими

християнськими мислителями впродовж століть. Фактично йдеться про те, що з давніх часів у алегоричних історія численні образи (Прометея, царя Сізіфа, Якова, Йова) слугували вираженням ідеї боротьби з долею, або прийняття людської долі, де відбувається конфлікт людського та надприродного, суперечність бажань людини і закону природи (бажання творця). Завдяки цьому можна зробити висновок, що З. Фройд не просто свавільно висунув гіпотезу про кореляцію культури і людських бажань, але знайшов підтвердження цієї культурно-символічної тенденції, досліджуючи людську психіку та поведінку.

Ще далі у своїх висновках стосовно значення задоволення пішов послідовник З. Фрейда, відомий швейцарський психоаналітик та філософ культури Карл Густав Юнг. У своїй праці «Символи трансформації» він ретельно досліджує поняття лібідо, яке у слід за Августином та Цицероном визначає як потяг до задоволення у найширшому сенсі [264, с. 220-223]. Цей потяг, на думку мислителя, є одним із найголовніших факторів всієї діяльності людини, тою силою, яка зрештою підштовхує до активного життя. Він зазначає, що «поняття лібідо у психології наділене таким же функціональним значенням, що і поняття енергії у фізиці» [264, с. 224]. Цілком у дусі психоаналізу К. Юнг пов'язує становлення людини як індивіда із трансформаціями досвіду задоволення, відзначаючи, що перехід від активності живлення до статевої активності дитини (фактично – трансформації задовольень та локусів її сприйняття) має величезний вплив і невідступно супроводжує розвиток свідомого розуму та мовлення [264, с. 244]. При цьому, порушення поступовості трансформації досвіду задоволення може призводити до повернення назад до активності живлення, відтак і до уповільнення загального поступу, оскільки опанування власної сексуальності людиною є важливою

ситуацією розвитку, що передбачає вирішення цілого ряду когнітивних та рефлексивних задач.

Не залишає без уваги К. Юнг і питання символів культури, зокрема розбирає християнське уявлення про ієрогамію (священний шлюб) у який з одного боку вступають монахи і монахині, даючи обітницю, а з іншого – вірні, коли вступають у духовну єдність із божеством (*corpus mysticum*). Філософ зазначає, що подібні символи, які були духовною практикою і частиною усвідомлення релігійної ідентичності для мільйонів європейців, показують трансформацію і вивіщення лібідозних бажань і станів: «переживання того, що раніше позначалося чуттєвим задоволенням – тобто єдність чоловічого свідомого із жіночим несвідомим, відчувається тепер у зв'язку із болем; символ ієрогамії не переживають більше на конкретному тілесному рівні, але переживається на вищому психічному рівні, як єдність Бога із паствою» [264, с. 672]. На цьому прикладі яскраво помітно зв'язок із фрейдівською ідеєю сублимації, як способом вивіщення бажань, а мовою сучасної психології проекція ієрогамії фактично означає кон'юнкцію (об'єднання) свідомого та несвідомого, трансцендентну функцію антропологічного, яка характеризує процес індивідуації. Цей же висновок зустрічаємо у іншій праці К. Юнга «Еон. Дослідження символіки самості», де аналізуючи символ вогню у сновидіннях, він зазначає, що він означає «пристрасть, афект, бажання та емоційні спонукальні мотиви» [265, с. 155], наявність чого вказує на цілісність, самість людини. Відтак, стратегії здійснення задоволень, ретельний аналіз яких пропонує філософ, одночасно постають суто індивідуальним атрибутом життя і певним способом колективної діяльності, яка передбачає співпереживання певних символізованих станів спільного трансцендування – і як акцій здійснення інтерсуб'єктивності, і як способу доручення до абсолюту. Таким чином і гедоністичний дискурс в рамках психоаналітичної традиції набуває особливого

значення, оскільки дозволяє моделювати стратегії задоволення, модифікувати їх та адаптувати відповідно до умов місця і часу.

Австрійський психоаналітик Альфред Адлер у своїй праці «Нариси з індивідуальної психології» продовжує новочасну фізіологічну традицію і зазначає, що задоволення, поряд із самозбереженням, любов'ю і тамуванням голоду, є природною ціллю життя [4, с. 56]. Ця проста дескрипція не позбавлена цінності, оскільки визнається вже як доконаний факт, а не як предмет доказу, як це було у Ламетрі або Сіджвіка, що свідчить про унормування, узвичаєння думки про природність задоволень. Більше того, здатність отримувати задоволення від життя визначається А. Адлером як базовий критерій психічного здоров'я [4, с. 65], який потрібен для того, щоб констатувати одужання та припинити ізоляцію пацієнта у лікарні. Відомо, що принциповим моментом його вчення була теорія про те, що більшість вчинків людини та її активність пов'язана із бажанням самоствердження, подолання властивого для всіх людей (у різній мірі) комплексу неповноцінності. Однак не достатньо уваги звертається на те, що критерієм цього самого задоволення собою або усвідомленням дійсної повноцінності А. Адлер називав здатність до насолоди спокоєм: «Навіть наша сучасна культура у всьому різноманітті її форм недостатньо розвинена, щоб можна було насолоджуватися спокійним існуванням» [4, с. 108]. Ця теза підтверджує принципове положення аналізу культурної динаміки за З. Фройдом, що метою культури є задоволення, однак її поступ завжди недостатній, щоб задовольнити людину яка живе у ній. Можливо, що якби антична людина потрапила в ситуацію сучасної культури, то вона б якийсь час була повністю задоволена, оскільки більшість її запитів була б реалізована миттєво, однак паралельно із освоєнням культурної реальності виникає бачення горизонтів і неодмінне бажання за них вийти, отримати дещо таке, що культура вже не може, або ще не може дати. Звідси і висновок, що

незадоволеність культурою є неодмінною атрибутивною рисою людини, однак на думку А. Адлера вона завжди виникає як результат незадоволеності та невпевненості у собі. Звідси можна зробити висновок, що людина відчуває не стільки незадоволеність культурою, скільки дискомфорт від того, що культура не може надати їй засоби для заспокоєння власної невпевненості, подолання неповноцінності. Відтак виходить, що незадоволення культурою це завжди незадоволення собою, яке може посилюватися через наявність у культурі досконалих ідей, об'єктів чи форм, які підкреслюють власну неповноцінність людини. Поряд із цим, культура, завдяки своїй консерваційній функції, завжди містить численні способи піднесення себе (і над собою), подолання невпевненості. Ці рецепти потребують роботи та своєрідного розшифрування, оскільки самі по собі не пов'язані із негайним задоволенням, однак приносять його у розвитку та доланні. Власне геніями та щасливцями, стають ті, хто вичерпав більшість із запропонованих актуальною культурою способів самоствердження і постав перед необхідністю створювати нові, власні або ті, хто зумів із наявних патернів сформувати закриту систему реалізації, самоконстатації та самопрезентації, яка здатна постійно генерувати універсальні та вичерпні відповіді на запити самості і тим самим постійно задовольнятися. Ця доволі специфічна стратегія задоволення великою мірою пов'язані із бажанням досягти повноцінності через переважання над іншим [4, с. 57], тому на додачу до юнгівської ідеї констатації цілісності самості через задоволеність додається аспект – задоволеність через відчуття переважання.

Серед більш пізніх представників психоаналітичної традиції слід згадати Еріха Фромма, який розробив психосоціальне вчення на підставі фрейдизму і за його допомогою дослідив реалізацію принципу задоволення у культурі та соціумі. У одній із своїх підсумкових праць «Мати чи бути?» Е. Фромм висунув тезу про те, що ключова проблема людського існування, так само як різниця

між любов'ю до життя і любов'ю до смерті, є проблема відмінності між принципом володіння (мати) та принципом буття (бути) [233, с. 28]. При цьому, ця суперечність не просто виражає характер двох версій антропологічного констатування («я є тим, що я маю» або «я є тим, який я є») але і стан європейської культури, що протягом ХХ століття явно відійшла від сутнісного визначення себе і перейшла до атрибутивного, тобто вираження сутності через належне йому речовинно-атрибутивне. Цю переконаність він висловлює у риторичному запитанні: «У культурі, де найголовніша мета – мати, і мати все більше та більше, і в якій можуть говорити про когось, що «вінвартує мільйон доларів», яка вже може бути альтернатива між «мати» і «бути»? Навпаки, схоже на те, що сама сутність «бути» означає «мати»; і коли хтось не має нічого, то він і є ніхто» [233, с. 27]. В цьому контексті не дивно, що автор називає питання альтернативи між «мати» і «бути» центральною інтригою філософських систем найбільших інтелектів всіх часів, або великих Вчителів Життя, як він говорить, – Будди, М. Екхарта, К. Маркса.

Розглядаючи питання про привласнюючий модус констатації онтології людини, Фромм підкреслює, що володіння завжди пов'язано із певним уявним щастям і тимчасовим задоволенням [233, с. 82], яке зрештою має межі і неодмінно закінчується, якщо цілком покладається в об'єктах і навіть суб'єктах власності (так як найвищий ступінь володіння, який приносить найвище задоволення, є володіння іншою людиною). Звідси висувається теза про те, що задоволення від володіння є недостатнім і тимчасовим, відтак не може гарантувати людині щастя. На цьому ж базується уявлення про умови людського вдосконалення та образ «нової людини», яка має перш за все усвідомити, зрозуміти причини і звільнитися від страждань [233, с. 180], тобто вивільнитися від уявних та ситуативних задовolenь які ведуть до страждань і шукати інші виміри констатації себе у більш стійких формах задоволення,



пов'язаних із нематеріальною констатацією власної онтології. З цим же пов'язана його теорія про нове суспільство, яке будуватиметься не за черговим зразком «технічної утопії», але «людської утопії», яка ставитиме за мету досягнення соціально-духовних показників – «мрія про нове об'єднане людство, яке живе в братерстві та мирі, вільне від економічної детермінації, війн і класової боротьби» [233, с. 186]. Зрештою, все це зводиться до перегляду традиційних стратегій задоволення – задоволення від споживання товарів, послуг, видовищ, від насильства, зверхності та конкуренції.

Відхід від прескриптивності у психоаналітичній традиції в цілому виражається у відсутності однозначно визнаних правильних стратегій задоволення. Здебільшого психоаналітики висувають теорії того, як функціонує принцип задоволення, як він впливає на соціальну поведінку та культуру. Фактично гедоністичний дискурс психоаналізу навіть неможна назвати оптативним, він суто інструментальний та дескриптивний, оскільки пропонує версії та моделі функціонування гедоністичних компонентів свідомості і не висловлюється про їх ціннісне значення та етичну навантаження. Така безпосередність та відмова від приписів пояснюється в першу чергу близькістю психоаналізу до фізіолого-медичних підходів та чистої науки (у позитивістському значенні), яка не визнає метафізичних висновків.

Ця відкритість до історії феномену, особливостей його буття у історії, також робить необхідним використати у дослідженні методологію М. Фуко, яку він сам називав генеалогічною, а ми всеж витлумачимо її як особливу форму феноменології. Її принциповими положеннями є те, що вона не визнає законів історії, як деякої телеологічної тяглості, що має початок і кінець. Вона протистоїть пошукам будь-якого першопочатку та мета історичному розгортанню ідеальних значень [92]. Відтак, генеалогія, якою ми користуватимемося в деяких випадках нашого дослідження (там, де мова йтиме

про власне практики задоволення, наприклад), розглядатиме історичні факти та феномени на різних етапах європейської культури, як чисто історичні, поза всілякими історичними послідовностями та динамікою.

### **Висновки до першого розділу**

Можна виділити три підходи, до яких вдаються різноманітні вчення про задоволення – дескриптивний, оптативний та прескриптивний.

*Дескриптивний (описовий)* підхід полягає у тому, що вчення описує як можливе, як здійснюється, як проявляється, як впливає на людину і які наслідки має задоволення для культури у різних вимірах. Цей підхід більшою мірою притаманний феноменологічним теоріям, при цьому незалежно від того, з яких аксіом теорія випливає. Тобто, можливі релігійні, психологічні і навіть соціальні дескрипції (описи) гедонічної/гедоністичної практики. Дескриптивний підхід звертає увагу на зміст свідомості, досвід задоволення та вираження його у культурі. Він найбільш близький до власне наукового підходу, оскільки менш підвладний оціночним судженням тенденційним узагальненням дослідників.

*Оптативний (бажаний)* підхід у вивченні задоволень полягає у появі певних спонукальних висновків із системно здійсненої рефлексії над задоволенням. Типовим зразком оптативного гедоністичного дискурсу можна вважати етику прагматизму, яка не висловлюється категорично про необхідність виключно якихось практик задоволення, однак вказує, що одні практики є більш суспільно прийнятними, а інші менш суспільно прийнятні, відтак суспільство має забезпечувати правильне обрання гедонічних практик і гедоністичної теорії.

*Прескриптивний (зобов'язальний)* підхід характеризується великим ступенем імперативності того чи іншого вчення, яке тлумачить феномен та практику задоволення. Зазвичай він передбачає встановлення чітких правил і регламенту задоволення, так само передбачає ряд санкцій за недотримання регламенту задовольень і не допускає інших версій його тлумачення, тобто є герметичним. Яскравим зразком прескриптивного підходу у вивченні та тлумаченні задовольень виявляють релігійні філософські системи, які пов'язують більшість видів задоволення із поняттям гріха.

Психологічні та феноменологічні теорії задоволення кінця XIX – початку XX століття стали не лише продовженням фізіолого-соціального дискурсу про людську чуттєвість, але і значною мірою сприяли подоланню прескриптивного підходу до гедоністичних вчень і практик у культурі. Це пов'язано по-перше: із тим, що феноменологічна установка дозволяє аналізувати реальність культури з урахуванням гедоністичного компоненту як таку, не вдаючись до метафізичних експлікації походження самої реальності та її мети, що також дозволяє зберегти етичний та релігійний нейтралітет у судженні про регламентацію задовольень; по-друге, із наявністю в рамках психоаналітичної традиції базової гіпотези про потенціал принципу задоволення до культур-генетичної та індивідуально-психологічної конвергенції.

## РОЗДІЛ II. ГЕДОНІСТИЧНИЙ ДИСКУРС КЛАСИЧНОЇ ПАРАДИГМИ ЧУТТЄВОСТІ

### 2.1 Виклики античної аретезації задоволень

Незважаючи на багатство і красу старожитніх поетичних та релігійних пам'яток (книги Старого Заповіту, Епос про Гільгамеша, Пісня Арфіста, Іліада та Одісея), які без перебільшення можна назвати колискою європейської культури, початком саме філософського гедоністичного дискурсу, а, відтак, і першою спробою конструктивної рефлексії над задоволенням, є все ж антична філософія.

У ранньофілософську епоху феномен задоволення розглядався у багатьох аспектах, однак найбільшу світоглядну вагу мав саме аретологічний, який передбачав, що ставлення до задоволень та способи їх використання визначають ступень добропорядності людини, а також дозволяють говорити про її чесноти.

Першими визнаними авторитетами для греків, у питаннях регламентації задоволення, були сім мудреців, життєве кредо яких виражене у коротких імперативних сентенціях. За Платоновим діалогом «Протагор» цими мудрецьми були – Фалес з Мілета, Пітак з Мітілени, Періандр з Коринфу, Клеобул з Ліндусу, Біас з Приєни, Хілом з Лакедемону та Солон з Афін.

Їх найвідомішим афоризмом властиве поєднання акцентованого авторського характеру з узагальненими формулами етичних принципів, як-от: «Найбільше багатство – нічого не бажати» (Біас), «Насолоди смертні, чесноти – безсмертні» (Періандр). Афінський архонт-реформатор у своїх законах сформулював правило виконання шлюбного обов'язку й задоволення від подружньої єдності яке мало сприяти зміцненню інституту шлюбу: «Солон

засвідчив себе мудрим законодавцем у питаннях шлюбу, порадивши сполучатися з жінками не рідше, ніж тричі на місяць не заради насолоди, а з метою удосконалення шлюбу, подібно до того, як зміцненню держав сприяють дружні угоди» [185, с. 578]. Солон радив також уникати задоволень, які спричиняють людські страждання (175, с. 82)

Спроби системного філософського осмислення задоволень починаються у Давній Греції пов'язані з рефлексіями Піфагора, Арістіпа та Евдокса й сягають своєї кульмінації у працях Епікура та Сенеки. Ними було покладено початок формування стрункого вчення про насолоди (філософія насолод) або класично – гедонізму.

Піфагор, давньогрецький філософ, релігійний і політичний діяч, математик помірковано ставився до насолод, хоча, як зазначають його біографи, сам був доволі стриманою людиною і всіляко прагнув безсторонності [448, с. 120]. За його вченням людина може отримувати задоволення, користь і ставати кращою від споглядання воістину прекрасного, передовсім досконалих геометричних форм [175, с. 181]; у шлюбі ж розсудлива жінка триматиме чоловіка поруч, якщо спроможна перевершити всіх інших у приємності, задоволення, скромності та ніжності [175, с. 198), тоді як нестриманість у задоволеннях породжує нечестиві шлюби, протиприродні задоволення, пиятику і навіть інцест [(448, с. 295]. За іншими Піфагоровими судженнями, благами є труди (труднощі, насолода ж – у всіх відношеннях – зло)[175, с. 189). У середовищі дослідників його філософської спадщини поширена думка й про те, що чимало акусм належать не самому Піфагору, а його послідовникам.

Поширеною була, зокрема, теза, відповідно до якої акусматика завдячують своїм ученням Гіппасу, тоді як математики – Піфагору [266, с 61]. Піфагорійці вважали, що задоволення є невід'ємною складовою процесу пізнання, оскільки думка (докса) формується у душі, як результат сприйняття

(естезису) на основі переживання задоволення чи незадоволення від контакту з чимось, що пізнається [175, с. 284 – 285 ]. Підсумувати піфагорійське судження про задоволення доречно висловом із «Золотого канону»: «Речей, яких слід прагнути і досягати, існує у світі три: ... прекрасне, славне і корисне для життя та приносить насолоду. При чому, справжня насолода не є вульгарною та оманливою, вона вагома і важлива, очищує від хули. Слід уникати насолоди яка догоджає розкошами череву й вгамовує хтивість, уподібнюючись до згубних пісень Сирен, я прагнути іншої, спрямованої на прекрасне, праведне і корисне для життя, подібне до гармонії Муз» [175, с. 423 ].

Геракліта Ефесьського за життя називали «темним», тобто незрозумілим, й таким, що «плаче» (за трагічну серйозність) мислителем. Сучасні йому люди жили, за твердженням філософа, у добу занепаду буття з доволі непевним майбутнім. Геракліт залишив по собі декілька фрагментів, що дозволяють частково реконструювати його погляди на задоволення. Філософ вважав задоволення атрибутом життя, підкреслюючи, що його метою і є задоволення [61, с.131] (хоча воно вичерпно не ототожнюється з добробутом і благом [60, с. 199]). Для душ, які зійшли у матеріальний світ, задоволення є способом відчуття й переживання альтернативного світові вічності і Логосу, що вони мають: «Падіння в народження (сходження у тіло) є задоволенням для душі, проте, одночасно сном і смертю» [61, с.118]. Тут прозоро проглядається спостерігається містика Геракліта, яка, поряд із констатацією бінарності світу, проголошує рівнозначність і несуттєвість окремих його властивостей: «Задоволення – незадоволення, знання – незнання, більше – менше – одне і теж, вгору-вниз обертальне й мінливе у грі Вічності» [61, с.135]. Роблячи етико-практичні висновки із своєї гедоністичної діалектики учений зауважував, що людські задоволення непевні і відносні («свині брудом насолоджуються більше, ніж чистою водою» [51, с. 71]), важко піддаються контролю («боротися із

насолодою ще важче, ніж із гнівом» [61, с.158], тому їх не слід переоцінювати і бути обережним з тими наслідками, до яких вони можуть призвести, як у державі, так і в особистому житті, задовольнятися малим [60, с. 78].

Сократ, як і Піфагор був уособленням стриманого способу життя, що зазначав не лише його головний біограф та симпатик Ксенофонт [126, с.10], але і запеклий критик Аристофан [21, с.168]. Афіський мудрець повчав, що задоволення, досяжні легко без праці і не потребують духовного та фізичного вдосконалення є пустими, шкідливими, перетворюють людину «на раба черева, сну та хтивості» [ Цит за 126, с. 33], натомість, людина, яка «наполегливо працює» [126, с.42] й займається однією з тих наук, «яка дає можливість зміцнити тіло, дбайливо вести господарство, приносити користь Батьківщині і друзям» [126, с.141] «сама вдосконалюється у моральності й друзів робить кращими у цьому» [126, с.33], отримує великі задоволення [126, с.141] у напрямку шукання щастя. Нероби ж використовують державу як джерело примарної слави і задоволень для себе, є людьми негідними, мізерними та нездатними дружити [126, с. 61], «корисне ж і славне, з волі богів, «не дається людям без праці і турботи» [126, с.44]. Важливою для розуміння етики, політики та гносеології Сократа є обґрунтування ним природи людської здатності відчуття та мудрості. Воно хоча і позначено телеологічністю, знімає конфлікт між чуттєвим та раціональним: «Оскільки у світі є чимало предметів добротних та корисних, хоча й відмінних між собою, то й боги дарували людям відчуття, відповідні кожному предмету, завдяки яким ми насолоджуємося всіма благами. Крім того, вони вклали в нас розум, завдяки якому ми міркуємо і згадуємо про свої чуттєві сприйняття, розуміємо, чому й для чого певна річ корисна, і знаходимо засоби, завдяки яким користуємося добром і захищаємося від зла» [126, с.129]. Зазначена позиція роз'яснює як саме можливі «добрі насолоди», і сприяє розумінню причин того, чому «нестриманість заважає

насолоджуватися, як слід, найнеобхіднішими задоволеннями, доступними людині» [126, с.140-141]. Діоген Лаертський у своїх «Життєписах та думках знаменитих філософів» приписує Сократу промову проти задоволь, екстраполюючи її на антипатію Ксенофонта до Аристіпа [134, с. 112].

Незважаючи на вагомий внесок Сократа у становлення вчення про задоволення, засновником гедонічної школи в історії світової філософської думки вважається Аристіппа з міста Кірени, ученик і друг Сократа. Діоген Лаертський зазначає, що він був засновником однієї з десяти античних шкіл етики [Діоген Лаер, с. 60]. До нас не дійшли праці засновника школи кіренаїків, однак, збереглося дуже багато історій із життя Аристіппа, а також переказів пізніших авторів.

Більшість дослідників в оцінці філософського вчення Аристіпа, незважаючи на звинувачення у вульгарній і бездумній гедонії, констатують дотримання ним поміркованих поглядів, визнання того, що «найкраща доля – не в утриманні від насолод, а в тому, щоб володарювати ними, не підкорюючись» [134, с. 115]. Таке ставлення до задоволь Аристіппа пояснюється скептицизмом його вчення, за яким, у світі існують речі самі по собі, проте, пізнати їх до кінця неможливо й тому доцільно обмежитися їх адекватним відчуттям. Звідси, стає зрозуміло, чому Аристіп визнавав остаточним благом «плавний рух, що сприймається відчуттями» [134, с. 118]. Оскільки результати роботи розуму, тобто рефлексії, процедур аналізу та синтезу уможливорюються завдяки операціям над суб'єктивними чуттєвими сприйняттями, вони самі (ідеї, закономірності та уявлення) віддаляються від істинності речей, тоді як найближчими до них виявляються наші безпосередні відчуття. В цьому й виражається послідовний скептицизм кіренаїків, який не був належно оцінений ні сучасниками, ані нащадками. Однак, стає зрозуміло, чому кіренаїки однаково сприймали обидва стани душі – задоволення та



незадоволення, вважали, що вони однакові і з-поміж них не буває кращих і гірших; проте благом є тілесне задоволення, а не незворушне задоволення від розумових процесів та добродетності [134, с. 119]. Звідси судження те, що «немає нічого справедливого, прекрасного чи потворного від природи: все визначається встановленим порядком і звичаєм. Проте, знаюча людина утримується від поганих вчинків й намагається уникнути покарань та поганої слави...» [134, с. 120]. Кіренаїків здебільшого критикували за те, що вони ставилися до задоволення як до блага, навіть, тоді, коли воно досягається негідними вчинками, а також за те, що щастя зводили до суми окремих задовольень, включаючи попередні та майбутні [134, с. 119]. Їх опоненти (особливо стоїки) вважали що страждання теж можуть бути шляхом до щастя і спокою і наводили переконливі приклади. Враховуючи потужні традиції калокагатії в античній культурі, навіть найліберальніші мислителі не погоджувалися з тим, що задоволення, отримане аморальним чином, може бути визнане благом і висловлювали сумнів щодо визнання щасливої людини здатної на лихий вчинок. Однак, дисонанс традиційної античної культури і послідовної реалізації скептицизму кіренаїків неможливо було подолати, нехтуючи аргументами щодо необ'єктивності природи, моралі та раціональності (по суті скептична установка)<sup>14</sup>. Разом з тим, етика Арістіппа і його послідовників була доволі практична й уподібнювалася утилітаризмові, оскільки містила максими про те, що «розуміння є благом, проте цінним не саме по собі, а завдяки своїм плодам», «друзів ми любимо заради вигоди, подібно до того як дбаємо про частини свого тіла, доки володіємо ними»; «для мудреця чужими є заздрість, любов та марновірство, оскільки ці почуття

---

<sup>14</sup>Саме цією обставиною пояснюється той факт, що кіренаїки вважали тілесні задоволення вищими за духовні, зважаючи на очевидність цього факту для більшості звичайних людей. Людськими ж екзальтованими, й у тому числі філософами, найвищі насолоди відносилися до духовної площини реальності.

породжують самовразливість, тоді як горе і страх знайомі йому, оскільки породжені природою». Так само і багатство для кіренаїків «не має самостійної цінності, і лише дає можливість насолоджуватися» [134, с. 120]. На критику сучасників Арістіпп відповідав, апелюючи до двох вагомих аргументів, зважаючи на ментальність стародавніх греків і римлян. Перший з них, теологічний стосувався визнання, навіть богами, позитивності розкошів та насолод [134, с. 113]. Другий аргумент, політичний, незважаючи на свою зовнішню простоту, володів потужним експлікативним потенціалом. Арістіпп стверджував, що безумовна перевага філософів (у тому числі і його школи) над звичайними людьми полягає у тому, що «якщо навіть всі закони будуть знищені, лише ми будемо жити по-старому» [134, с. 113]. У цій тезі криється пояснення, чому кіренаїки пізніше були названі окремою і повноцінною етичною школою, самодостатнім вченням, автономність якого не потребувала звернення до іншоконцептуальних аргументів. При очевидній впливовості й численності кіренаїків (Діоген Лаерцій констатує наявність чотирьох різних течій у цій школі), їх скептицизм був непослідовним, оскільки не був достатньо обґрунтованим логічно, метафізично та фізично, від чого й етика виглядала незакінченою та ситуативною. Головна суперечність етичного вчення кіренаїків полягала у визнанні ними природнього потягу до задоволень («насолода для всіх живих істот приваблива, тоді як біль відразливий» [134, с. 119]) за неможливості осягнення природи як такої [134, с. 120]. Ця непослідовність стала головною причиною вважати першим послідовним натуралістом у розумінні задоволень не Арістіппа з Кірени, а Евдокса з Кніди.

На наш погляд, основним протиріччям вчення кіренаїків про задоволення було те, що вони одночасно визнавали природність потягу до задоволень, говорячи, що вона є тим, що живі істоти добровільно обирають, і констатували неможливість осягнення природи як такої.

Вперше в античній культурі спробу системного аналізу задоволення здійснили Платон та Аристотель у плані визначення задоволення і пояснення його походження як повноцінного філософського вчення. Щоправда, із численних діалогів Платона, написаних у різний час і на різні теми важко дійти остаточної думки стосовно місця поняття задоволення у його філософській системі. Проте, правомірно стверджувати, що воно у ній посідає ключове значення.

Із численних діалогів Платона, написаних в різний час і на різні теми, важко дійти остаточної думки стосовно місця поняття «задоволення» в його системі<sup>15</sup>, однак, одне можна сказати впевнено – воно має ключове значення. Задоволення фігурує у Платона (справжнє ім'я – Арістокл) у різних контекстах – від етичного і психологічного, до політичного і міжособистісного. Навіть, у строго аскетичній державній утопії філософа, однією з найважливіших цілей і завданням суспільства проголошується надання усім громадянами естетичної насолоди – реального втілення божественних законів і джерела постійного художнього самонасолодження [176, с. 35 - 36]. Проте, у буденній практиці та політиці платонівська людина мала бути розсудливою і керувати своїми задоволеннями, а не підкорятися їм [177, с. 246)]. Подібне стверджували попередні давньогрецькі мудреці, і наставник Платона Сократ. Зважаючи на звинувачення Платона у тому, що він поділяє примітивне тлумачення задоволень Арістіппом, і дискусії навколо цього звинувачення [177, с. 788-789], слід визнати сумнівним визнання філософом задоволення вищим благом. Платон розміщував його в системі цінностей, близьких до вищого блага й

---

<sup>15</sup>Про це говорили ще в античності, наприклад, Авл Гелій пише, що «про насолоди міркував Платон так різноманітно і багатообразно, що всі наведені вище висловлювання (Епікура, Крітолая, Спевсіпа, Антісфена, Зенона... – Авт.) витікають з його слів як з джерел; адже, він використовує кожне міркування окремо, як передбачає природа самої насолоди, яка неоднозначна і потребує причин, про які він тлумачить, і речей, які прагне довести» [59, с. 381 - 383]

атрибутивних для нього (прекрасне неможливо пережити без задоволення). Саме по собі задоволення не є негативним, оскільки у законах і звичаях прекрасне виявляється лише через корисне або приємне, або і іншим одночасно [178, с. 513]. Звідси виокремлення Платоном «прекрасних задоволень» [177, с. 409-410] й визнання зорових і слухових задоволень (в цьому контексті доцільно звернути увагу на диференціацію простих фізичних задоволень, яка наводиться у першому розділі даного дослідження – *Авт.*) найбезпечнішими і найкращими з усіх [177, с. 415], кваліфікація прекрасними «корисних задоволень» [177, с.416]. Авл Гелій справедливо зауважує, що Платон рефлексував над насолодами настільки різноманітно і багатоаспектно, що судження про них інших філософів (Епікура, Крітолая, Спевсіпа, Антісфена, Зенона та ін.. – *Авт.*) впливають з його слів як з окремих джерел [59, с. 381-383], а первинно-етимологічне визнання задоволення називає дією, направленою на корисність [178, с. 656]. При чому, розрізнення радості і задоволення у Платона, здійснюється на підставі причини, а не психічного наслідку: «радіти властиво тому, хто пізнає що-небудь і долучається до розуму за допомогою думки, насолоджуватися ж – тому, хто що-небудь їсть, або відчуває інше тілесне задоволення» [178, с. 449]

Незважаючи на те, що дослідники вважають діалог «Протагор» раннім і пояснюють ототожнення у ньому задоволення і блага нерозробленістю термінології, доцільно підкреслити наявність у ньому конструктивного пасажу, який пізніше буде використаний британськими утилітаристами та З. Фройдом, у створенні етичного та психологічного гедонізму. Платон запропонував спростування тези, яку постійно використовували ідейні противники Арістиппа та Епікура, виходячи з припущення «благих і корисних страждань». Страждання за Платоном лише тоді можна назвати благом, якщо вони допомагають уникнути більших страждань, або отримати більші задоволення

[182, с. 467]. Філософ доводить, що самі по собі страждання не є благом, але можуть сприяти благу, котре все одно урешті буде пов'язане із задоволенням.

Слід окремо зазначити, що Платон критикує догоджання, оскільки вважає його хибним мистецтвом, або просто умінням, яке веде не до вищого блага, до безрозсудства і сумнівного задоволення. Прикладом догоджання він називає куховарство, протиставляючи його справжньому мистецтву – лікуванню, подібно до того, як він протиставляє прикрашання тіла гімнастиці [178, с. 543, 498-499]. За цим, на перший погляд, незначним прикладом криється критерій Платона для визначення «добрих» і «поганих» задоволень, й здійснюється перша в історії європейської культури спроба сформулювати «гедоністичний парадокс». Платон визнає, що досягнення або причетність до вищого блага (щастя) обов'язково супроводжується задоволенням, тобто, досягнувши цієї мети, людина отримує її атрибут. Проте, якщо вона прагнучиме лише атрибуту, то не досягне самої мети. У цій тезі міститься глибокий зв'язок із теорією пізнання Платона, із загальновідомим міфом про печеру, в якому тінь є атрибутом речі, проте, володіння тінню, не є володінням річчю. Звідси випливає, що евдемонічна релевантність залежить від правильного визначення мети пошуку, тобто, якщо людина шукає самих лише задоволень і нехтує благом, то вона їх отримає на деякий час, за яким настане невідворотне припинення задоволень і болюча розплата. За порадою Платона «благу слід підкорити все інше, у тому числі задоволення, але ніяк не навпаки» [178, с. 543]. Саме завдяки розумінню цієї динаміки, Платон, зрештою, прийде до висновку, що природа добра і зла є відмінною від природи задоволення та страждання [178, с. 539-540]. Й відтак сформулює ключове питання свого вчення про задоволення – «Чи потрібно прагнути до задоволень заради блага, чи то до блага заради задоволень»? [178, с. 551]. Відповідаючи на нього, він несподівано зазначить, що прагнути потрібно блага заради нього самого [178, с.

568]. Втім, той, хто долучиться до вищого блага отримає і задоволення. Цим прикладом Платон фактично сформулював «гедоністичний парадокс», уперше описаний Г. Сіджвіком у праці «Методи етики» [288]. Йдеться про те, що найбільшого і найтривалішого задоволення людина може досягти не безпосередньо прагнучи їх, а навпаки, прагнучи чогось іншого (як правило, більшого і благороднішого). Наведена ідея позначена є глибоким внутрішнім зв'язком з теорією «гедоністичного релятивізму», сформульованою П. Брикманом і Д. Кемпбеллом у 1971 році і поглибленої М. Ейсенком, вони доводять, що людина не може постійно отримувати задоволення, доклавши разові зусилля, й повинна постійно нарощувати їх, з метою отримання перманентно гострих задовольень<sup>16</sup>.

В ієрархії суспільних благ, яку Платон наводить у діалозі «Філеб», належне місце посідають задоволення. Першим з-поміж благ мислитель виокремлює міру, другим – прекрасне (досконале, самодостатнє), третім – розум, четвертим – знання (мистецтва й правильні думки), п'ятим – задоволення (безпечальні і чисті порухи душі, які супроводжують знання та відчуття) [184, с. 77]. У цьому ж діалозі, Платон висловлює думку, що розум сам по собі ще не є шляхом до істини і, що останній може бути синтезований через правильне співвіднесення розуму як певної «межі» та задоволення як «безмежності». Це співвіднесення має здійснюватися діалектично, завдяки синтезуванню та розгляду ідей істини, краси та співмірності [184, с. 3-4]. Завдяки цьому стають зрозумілими антропологія й учення Платона про політику, коли він у діалозі «Держава» характеризує людину як політичну істоту, в душі якої поєднуються три начала – розумне, бажаюче (пристрасне) і афективне (вольове, т.зв. лютий дух), які є відповідними діловому, дорадчому

---

<sup>16</sup>Детальніше у роботі *Adaptation Level Theory: A Symposium*, New York: Academic Press, 1971, pp 287–302

та захисному началу держави [179, с. 215], [179, с. 216-217]. Подібне порівняння спостерігаємо у діалозі «Федр», де Платон розглядає, за допомогою метафоричності потрійної душі психологію, політику, етику та риторику [183, с. 269, 294, 336]. Пізніше мислитель на основі диференціації частин душі виокремить і три головні види задоволень (від пізнання істини, здобуття перемоги і слави, та насиченості вигодами пиття, їжі та іншими втіхами), що асоціюються з певними частинами душі й людьми, в яких окрема частина домінує над цілим (філософи, славолюби, срібллюбоби) [179, с. 373]. У відповідності із ставленням до задоволень диференціює філософ і типи правителів – від тирана до дбайливого царя [179, с. 382].

У книзі «Законів» Платон вказує на залежність права від задоволення («коли люди досліджують закони, вони звертаються до значення задоволень і страждань, в особистому і державному житті» [180, с. 83]. Особливо увага зосереджується на місці педагогіки у прищеплюванні дітям правильного розуміння задоволення і страждання [180, с. 100-101]. У теологічному аспекті зазначається, що бог наділив людину афектами аби самому не відповідати за їх вчинки (типовий зразок теодіцеї) й лише людина, яка володіє своїми бажаннями та задоволеннями спроможна повернутися на відведену богом зірку [180, с. 644-645]. Говорячи про заслужену нагороду після смерті, філософ змальовує ідилічну картину стану праведної душі, яка, після суду у царстві Аїда, потрапляє на Єлисейські поля, де «у достатку зріють врожаї різних плодів, течуть джерела чистих вод й замріяні лани розквітають багатоцвіттям трав, де чути бесіди філософів... де безпечальність життя сповнене насолодою» [180, с. 610]. І сама природа богів у Платона суцільно пронизана задоволеннями, оскільки справді вічне і прекрасне для Платона: «це небо з його правильним рухом, ідеальні істоти, що ідеально поєднують у собі душу і тіло, вічно обертаються разом із склепінням небес і насолоджуються спогляданням

істини та краси» [180, с. 459]. Природність задоволень не позбавляє людини відповідальності за вчинок [180, с. 659-660], але фіксує міру усвідомлення людиною міру своєї природи. Вагомою заслугою Платона є здійснення ним спроби системного аналізу феномену системний «задоволення». Пізніше Аристотель легітимізує цю філософську проблему, дослідження якої еволюціонує у подальшому до аргументованого етичного вчення Епікура.

Талановитий учень Платона Евдокс Кнідський – став автором філософської проблеми природності задоволень. Евдокс вважав задоволення благом<sup>17</sup>, оскільки спостерігав як усе розумне і нерозумне прагнуть його від народження і отже, воно не може не бути благом [14, с.268]. Усе живе від народження знає, що слід уникати страждання і тому обирає його протилежність – задоволення як самоцінність [14, с.268]. За твердження Аристотеля висока повага сучасників до суджень Евдокса пояснювалася значною мірою скромним способом його життя. Окрім фізіологічного аргументу, кнідський мудрець підкреслював і логічну значущість задоволення: , при доданні його до іншого блага, наприклад, до розсудливості чи звершення правосуддя, отриманий результат завжди буде бажанішим, ніж певне благо саме по собі [14, с.268].

Системний аналіз феномену задоволення у широкому філософському контексті належить Аристотелю з Стагіри. У основу Аристотилевої концепції задоволення покладене визнання трихотомічності душі – рослинної, тваринної та розумної. При чому кожна з цих сутностей має свої властивості, відповідно – харчування (зростання і розмноження), відчуття (почуття, бажання та рух) і

---

<sup>17</sup> Доцільно висловити припущення, що Античність знала принаймні два розуміння блага – як абсолютно позитивне константне етичне поняття і як таке (поняття і речі), що є благом за своєю природою, проте у практиці може мати причетність до зла. Життя є благом, проте не всі конкретні життя є благами.



здатність мислення (теоретичного та практичного) [13, с. 60]. Тваринна сутність душі відповідальна за отримання задоволення і страждання, які є психічними властивостями та здатностями душі, тому ці поняття не є етичними категоріями. Діяльність цього може бути спрямована як на благо, так і на зло [15, с. 438] «будь-яка моральна чеснота одночасно пов'язана з тілесними задоволеннями і стражданнями» [16, с.213-214], «будь-яка пристрасть і будь-який вчинок супроводжується задоволенням або стражданням» [14, с.81]), тому саме по собі вони не є ні благом, ані злом. Філософ неодноразово підкреслює можливість отримувати задоволення від мистецтва та науки [13, с. 67], а «філософія містить у собі задоволення дивні у свої чистоті та непохитності [14, с.281]. Важливим положенням вчення Аристотеля про задоволення є невизнання ним задоволення становленням [14, с.213] і рухом самим по собі (як мислив Арістіп<sup>18</sup>), а зауважує, що задоволення – це дія (порух) душі, подібно до мислення, відчуття та печалі [15, с. 388]. Причому не всі задоволення є відновленням (втамуванням) природи, багато з них виникають уже на основі відновленої природи, тому є вищими і кращими, наприклад, задоволення від зору, слуху й рефлексування (dianoeisthai) [12, с.354-355]. Аристотель кваліфікує задоволення діяльністю, яка може співпадати зі своїм результатом, заперечуючи судження Платона про те, що воно є лише становленням [див. 19, с. 735]. Застосований тут порівняльний аналіз важливий для аргументованої полеміки з опонентами Арістіпа та Епікура, які наполягають на тому, що рух як зміна, перебіг не може бути благом, оскільки благо приречене бути незмінним і

---

<sup>18</sup>Аристотель на відміну від кіренаїків розрізняє два види задоволень – тіла і душі [14, с.115], при чому справжнє задоволення відчуває душа, але не тіло, котре слугує посередником. І навіть тваринна душа спроможна не лише сприймати впливи на тіло, але і на інші душі (частини душі). Тим більше задоволення стосується рефлексії (дії розумної душі відносно самої себе) поряд з «екстексією» (дії тваринної душі відносно душі розумної). На цій же підставі знову ж таки всупереч кіренаїкам, Аристотель диференціює низькі задоволення і високі задоволення [12, с. 354], оскільки і природи не однакові у тварин і людей, то і задоволення не є однаковими

самототожним. Обстоюючи ідею процесуальної рівності мислення і задоволення Аристотель віддає перевагу приємному, оскільки саме воно є причиною всіх бажань, прагнень, пристрастей і, зрештою, людської волі [15, с. 388].

Досліджуючи соціальний вимір задоволення, Аристотель диференціює способи життєдіяльності людей на грубий (споживацький), державний і споглядальний), залежно від характеру отримуваних задоволень [14, с.58]. В його «Етиці» зазначається, що із задоволеннями нерозривно пов'язані виховання, етика і наука про державу [14, с.82], тому той, хто філософує (рефлексує) про державні справи повинен відчувати належні задоволення і страждання [14, с.211].

За Аристотелем, найвищим благом є щастя, яке включає в себе задоволення<sup>19</sup> [14, с.215], подібно до добропорядності [14, с.67], проте, є вищим за нього, оскільки обирається заради себе самого, тоді як задоволення підпорядковане досягненню щастя [14, с.62-63]. Але філософ наполягає, що, навіть, якщо задоволення не є вищим благом, то це не означає, що воно не благо, інакше і мужність не можна б було назвати благом [12, с. 358], оскільки вона не вище благо. Людська добродієність неможлива без задоволення [12, с. 358]. За твердження Стагірита природні і неприродні задоволення можуть суперечити одне одному, проте вони внутрішньо притаманні людині добродієній і щасливій: «Щастя, таким чином є і найпрекраснішим благом, яке надає найвище задоволення і ці людські якості є нероздільні» [14, с.67]. Аристотель у своїй «Етиці» повчає, що задоволення не треба уникати, однак, слід розумно його обирати, остерігаючись крайнощів – розбещеності та нечутливості [14, с.80]. Філософом виокремлюються три типи людей, за їх

---

<sup>19</sup>Аристотель теж визнає задоволення благом, проте не етичним, а природнім, тобто «благом з необхідності» [12, с. 346], і зазначає, що «благо знаходить своє місце у всіх категоріях, тому і задоволення є благом» [12, с. 353].

ставленням до задоволень: розсудливі (їх рисою є *sophrosyne*), розбещені (їх риса – *akolasia*) та нечутливі (їх риса – *anaisthethoi*) [14, с.88]<sup>20</sup>. Подібним чином Аристотель розрізняє людей за ставленням до задоволень у розвагах (кмітливий, неотесаний та блазень) і ступенем здатності до близькості: «людина, яка приносить нам задоволення належним чином – друг, той же хто надмірно, хоча і безкорисливо, дбає про наше задоволення – є догідником, а якщо поводить себе так заради вигоди, то він підлабузник; той же, у кого і в цьому відношенні бракує і хто завжди приносить незадоволення, той зловорожий і сварливий» [14, с.90]. Проблемі взаємозв'язку дружби і задоволення Аристотель приділяє належну увагу, зазначаючи неодноразово, що задоволення є визначальними для дружби, як фактор і як мета, навіть коли йдеться про дружбу блаженних істот [14, с.228]. Цей аспект він неодноразово підкреслює як у своїх етичних так і політичних працях [14, с.221-4, 251, 255, 260]. Вчення Аристотеля про дружбу у зв'язку із задоволенням суттєво вплинуло на філософські погляди його учня Феофраста, який у своїй праці «Етичні характери» з-поміж тридцяти людських характерів критично ставиться до догідництва та нечутливості [223].

Аристотель у своїй філософській системі активно користується риторичною ієрархією визначення цінності речей і занять, в якій задоволення поступається лише корисності [13, с. 69], останню ж сходинку посідає заняття схоластичне, найвищим рівнем якого є філософія. Подібно до теологічних

---

<sup>20</sup> У цьому контексті слід констатувати переконаність Аристотеля у тому, що нечутливих людей взагалі немає («така істота безмірно далека від того, щоб бути людиною» [14, с. 118]) Всупереч розбіжностям шкіл, епікурейської, стоїчної та християнської ідеал мудреця (святого) зорієнтовувався на нечутливість (незворушності, безпристрасності), отже «нелюдськість». Доречно згадати римського дослідника старовини Авла Гелія, який генералізуючи античний дискурс про задоволення, посилається на Геродота Аттика, про те, що, задоволення – це рух душі (як думає і Аристотель), але якщо б навіть людина могла б позбавитися «переживань душі, або ж пристрастей (болю, бажання, страху, гніву, насолоди), бо душа без опори на них, завмирає і в'яне», і «без них позбавляє себе корисних душевних якостей» [59, с. 367].

поглядів Платона, Аристотель також визнає, що боги отримують задоволення і це є важливим компонентом їх буття (таким є характерне, споживання нектару та амброзії [13, с. 111]). А причина причин за Аристотелем і першодвигун усього рухомого, криється у задоволенні. Діяльнісне людське буття є задоволенням, хоча і короткотривалим, об'єктивуючись у бадьорості, філософському світосприйнятті і мисленні, як найприємнішому за все, фіксуєчись у надіях та спогадах [13, с. 310]. Бог отримує задоволення, незважаючи на свою непорушність, константність (задоволення як не-становлення) [14, с.218]. Аристотелем побіжно виокремлюється п'ять основних джерел набуття задоволення: зір, смак, нюх, слух та думка [14, с.277-278].

Належне місце приділяється задоволення у Аристотелевих «Аналітиках». Тут він рефлексує над задоволенням від музики і мистецтва [19, с. 648-649] та його позитивними властивостями [18, с. 636-637 ; 19, с. 660], диференціацією суджень, тропів та силогізмів, асоційованих з певними задоволеннями [17, с. 120-121, 168-169, 190], [20, с. 390, 408]. Особливо важливе те, що вчений вважає визначення бажаності чи небажаності задоволень серйозною і конструктивною філософською проблемою [20, с. 360]. У цій же праці він висуває проблему антиномій, подібно до визначення її Іммануїлом Кантом у «Критиці чистого розуму». При цьому в Аристотеля, йдеться не про антиномії чистого розуму, а про антиномії здорового глузду, оскільки дискусійність щодо задоволень є радше етико-політичною, ніж гносеологічною. В Аристотелевих «Аналітиках» міститься універсальна формула його етичного вчення про задоволення: «усе, що робиться заради кращого, є бажаним; при цьому те, що робиться заради добропорядності, є безумовно бажанішим ніж те, що робиться заради власне задоволення» [20, с. 402]. У своїй ключовій апології, мислитель критично ставиться до людей (і навіть висміює їх), які звинувачують безпосереднє задоволення у лихих вчинках та розбещеності, тоді як слід

покладати провину на себе й навчатися контролювати себе [14, с.97]. Тому, несправедливо критикувати власне задоволення і вважати його злом; так само абсурдною є критика гостроти лева за те, що воно здатне калічити і вбивати, а не того, хто використовує його з цією метою, замість, наприклад, зрізання колосся на полі.

Основоположник філософії та етики кінізму Антисфен, вважав природою задоволення повсякденні потреби людини – у теплоті плаща в холодний вечір й тілесній близькості з жінкою [7, с. 108 - 109]. Кінічне вчення про задоволення поступалося вченням кіренаїків, академіків та епікурейців, проте здійснило вагомий вплив на розвиток культури античної Греції й становлення стоїчної традиції. Репрезентанти сократичних філософських шкіл (Антисфен, Діоген Синопський, Кратет та інші) обстоювали ідеал безмежної духовної свободи індивіду, ставилися з демонстративною зневагою до традиційних соціальних інститутів, звичаїв та інших стереотипів культури, що іноді тяжіло до цинізму.

Продовжувач традицій кініків й засновник стоїцизму Зенон з Кітіону, зокрема стверджував, що задоволення «не знає розрізень, тобто не є ні добром, ані злом й тому є ніяким або байдужим (adiaforon)» [59, с. 382]. У Діогена Синопського найвищі задоволення пов'язані із зневажанням насолод [88, с. 169]. Діоген рішуче заперечував блага тогочасної цивілізації й вимагав повернення людини до первісного стану суспільства. Спокій людської душі був для нього важливішим за все золото Мідаса та Креза, бо коли душа має печаль через дрібне чи то велике, людина не може бути щасливою насолод [88, с. 164].

Критика тілесних задоволень була покладена в основу найпоширенішої з практик кінізму – простоти життя. У своїх діатрибах вони підкреслювали, що «той, хто має справедливість у душі... й розумно поводить сам із собою та іншими», отримає «задоволення і користь», і буде черпати зі «слуху, зору, їжі і любові» [89, с. 134]. Найблагороднішими людьми вони визнавали

спроможність зневажити «багатство, славу, задоволення, життя й віддати перевагу протилежному – бідності, невідомості, праці та смерті» [89, с. 140]. У наведеному фрагменті відбито важливий набуток античної культури, початок критики споглядального (схоластичного) способу життя, що пропонував шукати спокій й найвищі задоволення не у праці, а у дозвіллі, яке використовувалося для роздумів, наукових пошуків і спілкуванні з мудрецами. На відміну від Зенона, Антисфен, визнавав задоволення благом, але за умови, якщо воно не відволікає від чесного, трудящого життя [7, с. 110]. Найвищими є задоволення які «супроводжуються працею, а не передують їй» [7, с. 113]. Кратет рефлексував стосовно визначення щастя людини за кількістю задоволень: «ніхто б не міг вважатися щасливим, якби побачив, що в житті набагато більше печалей, ніж задоволень» [125, с. 178], щастя ж полягає не у задоволеннях, які потребують зовнішніх умов, а у доброчесності, яка досконала сама по собі й не вимагає підтримки ззовні [125, с. 253]. Кініки, аналізуючи сучасну їм суспільну реальність, зробили відповідні висновки про особливості задоволення та його місце у житті людини. Ними продукувалися й аргументовані судження у релігійному контексті: «в Аїді душі, не прив'язані до тіла, користуються більшою пошаною і вважаються благородними» [125, с. 246], оскільки вони, хоча і були зусібіч оточені задоволеннями, сприймали лише справжнє і справедливе.

При всьому загальному критицизмі, ідеологи кінізму збагатили античне вчення про задоволення теорією розумних бажань, яка продовжувала вчення Аристотеля й підкреслювала, що для отримання справжнього (природного, – Авт.) задоволення слід мати бажання, але не безмірно розбещувати себе. Найвиразніше цю думку висловив Діон Хризостом, зазначивши, що «нетерплячі не отримують задоволення, навіть коли кохаються, бо не чекають поки визріє природне бажання. Тому вони і обмежуються огидними

безрадісними насолодами» [91, с. 317]. Філософ наводить судження Діогена про те, що «голод і спрага є найкращими приправами, тому і ячмінний коржик смачніший за найвишуканішу страву» [91, с. 317]. Багатії ж і тирани, за вченням кініків, не можуть отримати справжньої насолоди від свого життя, оскільки «постійно непокояться через могутності інших багатіїв і бояться бажання кращого життя у бідних людей» [90, с. 324]. Дещо схоже говорив і Антисфен, але про теплоту плаща у холодний вечір і кохання із жінкою, мовляв, його природне бажання до тепла і єдності із жінкою слугує джерелом дійсного задоволення [7, с. 108-9].

Окремі кініки, особливо Діон Хризостом, вбачали власне у задоволеннях небезпеку і зло, ототожнюючи наслідки нестримності із самими задоволеннями [90, с. 331]. Об'єктом критики Максима Тірського і Діогена Синопського є не самі задоволення (природній принцип і результат чутливості особливої частини душі), а негідні способи їх досягнення, супроводжувані нерозсудливістю [91, с. 351]. Найбільшу ж популярність критичне вчення кініків про задоволення набуде у поєднанні із християнським вченням й відтак постало «тисячоліття аскетизму». Звідси і поява двох різновидів аскетизму (від грецького askesis – вправа, подвиг): пригнічення чуттєвих бажань, добровільне знесення фізичного болю й самотність тощо заради зосередження духу; невибагливий спосіб життя й самовіддане служіння Богові та церкви на засадах християнського релігійного вчення та філософії.

Фактично, кініки і стоїки у поєднанні із християнським вченням дали європейській культурі два види аскетизму – просте юродиве зречення принад світу, яке уникає складних теорій і високодумства й нерідко супроводжується самотництвом, і поміркована простота життя і служіння, що базується на глибокому проникненні у тонкощі християнської релігії і філософії.

Системну етичну спробу досягнути значення задоволення здійснено також філософом-атомістом Демокритом з Абдер, учнем Левкіпа. Відчуття щастя як стану людської душі в Демокрита асоціюється з добрим станом духу в людей, що «виникає завдяки знанню міри в насолодах і поміркованому життю. Як злидні, так і радощі підвладні змінам й викликають глибокі душевні хвилювання, душі ж, схвилювані відчутними змінами, не здатні бути ні врівноваженими, ні благісними» [150, с. 373]. Звідси, врівноваженість є цінною не сама по собі, а тому що забезпечує душі стабільність, рівновагу та спокій, благого буття. Примітна і думка Демокрита про те, що для душі шкідливі коливатися між крайнощами, які далеко відстоять одна від одної, бо це позбавляє душевної радості [150, с. 364]. Філософ вважає «хороший стан духу (euthymia), метою людського життя» [84, с. 154]. Евтюмія як особливий прояв радості не є тотожною задоволенню, але викликає позитивні переживання душі, дистанційовані від пристрастей, страхів і хвилювання. Проте, Демокрит визнавав, що задоволення мають велике значення у визначенні правил життя, підкреслюючи значення задоволення та незадоволення у розмежуванні корисного та шкідливого [84, с. 153-154], «спорідненим і неспорідненим нашому духові» [150, с. 373].

Вагоме значення має визнання Демокритом природності задовольень й того факту, що вдоволення є природною ознакою як у людей і тварин [84, с. 161]. При чому, філософ зазначає, що тварина значно розумніша за людину у визначенні меж своїх потреб [84, с. 161] і це не на користь людини, зважаючи на ту об'єктивну обставину, що з подоланням межі «приємніше стає найнеприємнішим» [84, с. 160]. Таким чином, античні мислителі залишили для нащадків проблему для роздумів – чому людині як розумній істоті бракує усвідомлення природи потреб і задовольень? У тваринному ж світі, практично



відсутні зловживання аж до появи хвороб чи настання смерті, тоді як людині таке нерідко властиве<sup>21</sup>.

Слід констатувати відсутність у Демокрита ототожнення задоволення з благом. Філософ неодноразово вказує на спонукання задоволенням добропорядного способу життя [150, с. 378], потягу до прекрасного [84, с. 155] й поміркованості [84, с. 161]. І лише у в одному фрагменті натякає, що задоволення марно позбавляти статусу блага, зважаючи на негативні наслідки його переживання. Навіть однозначне добро здатне переростати у протилежність: «зло у людей виростає з добра, коли вони не уміють належним чином керуватися й користуватися ним» [84, с. 157]. Однак Демокрит закликає мудрих людей насолоджуватися життям [84, с. 162] й реалізовувати його у «якомога більш радіснішому стані духу» [84, с. 155].

Демокрит розглядає феномен задоволення в його спорідненості з дружбою: «справжні друзі спроможні і радощі робити приємнішими, а нещастя легшими, щедро ділячись **насолодою**» [150, с. 366]. Подібно до Аристотеля, він наголошував на важливості культури задоволення у процесі виховання молоді, оскільки з легковажності, набутої у дитинстві, виникають людські вади [150, с. 369], радив постійно дбати про вдосконалення душі, оскільки її «досконалість виправляє недоліки тіла, тілесна ж сила без розсудку, ніяк не може покращити душу» [84, с. 160].

Однією з ключових постатей, спадщину якої необхідно дослідити з метою розуміння місця задоволення в європейській культурі та філософії, є давньогрецький мислитель Епікур. Його ідейна спадщина важлива систематичним вивченням задоволення й незадоволення, яке започаткували

---

<sup>21</sup>Щоправда за опублікованими результатами дослідження над пацюками [див. 299], яким встромляли стимулятори у мозок і подразнювали центр задоволень, від чого ті переставали їсти, пити і помирати від гедонічного виснаження. Подібними є й результати досліджень Оксфордського центру «Гедонія».

Платон та Аристотель. При чому Епікур надавав своєму вченню про ці феномени проблемності, якої бракувало засновникам Академії та Лікею. Ним формувалася особлива етична школа, набутки якої протягом століть посідали важливе місце в європейських наукових, релігійних, філософських та культурних екзерсисах і дискусіях. Епікур інтерпретував задоволення здебільшого фізіологічно, продовжуючи традицію Евдокса Кнідського й виправляє непослідовність Арістіппа Кіренського. За його вченням «головна причина чуттів належить душі, проте, вона не отримала б його, якщо б не була прикрита рештою організму» [256, с. 190]. Таким чином, постулюється не просто залежність тіла від душі, а їх обопільний органічний зв'язок, оскільки тіло впливає на душу і зазнає її зворотного впливу. З цієї тези випливає переконаність Епікура, що всі бажання поділяються на природні та неприродні, а відтак і на необхідні для щастя, спокою тіла й життя як такого [257, с. 210] та на неневобхідні [255, с. 216]. За простою ієрархізацією бажання є вітальними, необхідними для задоволення тіла та досягнення щастя. Для формування бажань людині однаково потрібні задоволення і страждання: «ми називаємо задоволення початком і кінцем щасливого життя. Його ми пізнаємо як найперше вроджене благо; з нього починаємо свій вибір або ж уникаємо його; до нього ми звертаємося, здійснюючи суд внутрішнім чуттям, як мірилом усякого блага» [257, с. 210-211].

Проте людина керується не лише інстинктивним прагненням задоволень, обмежуючись автоматичними одноактними діями, спрямованими на отримання задоволення тут і тепер, за будь-яких обставин. Люди здатні відмовлятися від менших з метою досягнення більших задоволень, або уникання страждань : «таким чином, будь-яке задоволення, виходячи з природної спорідненості з нами, є благом, однак, не будь-яке задоволення слід обирати, хоча всяке страждання є злом, але не кожного страждання слід уникати. Про це слід

міркувати виходячи із співмірності, корисності та некорисності: адже, в деяких випадках ми дивимося на благо, як на зло, і навпаки: на зло – як на благо» [257, с. 211]. Таким чином, з визнання природної єдності інстинктивного та розумного у людині народжується епікурейська етика, яка, за неупередженого її аналізу, відповідає здоровому глуздові і цим уподібнюється до пізніших вчень утилітаристів. О. Лосєв у своїй «Античній естетиці» зауважує, що епікурейському принципу задоволення позбавлений будь-якої вульгаризації людських почуттів й гонитви за сумнівними задоволеннями та насолодами» [147, с. 212-213]. Сучасна російська дослідниця М. Шахнович зазначає, що зародження епікурейської етики, спричинило занепад античної теології, оскільки «означає, що боги не визначають критерій моральності, вже у ролі морального регулятора. Людина починає замислюватися над створенням власного щастя» [240, с. 97-96].

Етичне вчення Епікура позбавлене проявів так званого «псевдогедонізму». Воно позбавлено категоричного судження про задоволення як єдиний критерій морального добра і як альтернатива злу. Тому неправомірними є надміру критичні судження стосовно вчення Епікура про задоволення його наступників (Цицерон, Плутарх Херонейський, блаженний Ієронім та ін.). Взагалі факт надмірної критичності до Епікура підкреслювали ще Діоген Лаєртський та Луцій Анней Сенека, не кажучи вже про більш сучасних, таких як К. Ясперс, В. Асмус та О. Лосєв, який взагалі казав, що нерозуміння Епікура виникає через його неуважне читання [147, с. 212]. В сучасному тлумаченні поняття «гедонізм» мають бути повернені первинні конотації як вчення про задоволення. І хоча той же В. Асмус закликає не змішувати гедонізм і теорію задоволень [23, с. 435], нам видається, що слову гедонізм мають бути повернені первинні конотації (вчення про задоволення),

тоді як для бездумної гедонії не слід шукати іншого терміну, окрім того, що ми тут вживаємо.

Епікур тлумачить задоволення як природо-практичне благо, що може слугувати і на користь зла; «жодне задоволення не є злом самим по собі, проте, існують і задоволення супроводжувані надмірними клопотами» [254, с. 214]. Нерозуміння Епікура деякими сучасниками, зокрема, Плутархом Херонейським, пов'язане з розумінням під благом якоїсь абстрактної ідеї, на зразок ейдосу Платона, тоді як Евдокс, Демокрит і Епікур мали на увазі благо у реальному сенсі, таке, що дане від природи і не може бути злом, оскільки і природа не може бути злою. Звідси і знаменита сентенція Епікура про те, що «розсудливість повчає, що не можна жити приємно, не живучи розумно, морально та справедливо, і навпаки, неможливо жити розумно, морально і справедливо, не живучи приємно» [257, с. 212]. Під висловами засновника епікуреїзму «Чесноти від природи об'єднані з життям приємним, і останнє від них невіддільне» [254, с. 212] й «Красу, чесноти і таке інше належить цінувати, якщо вони приносять задоволення; якщо ж не приносять, то з ними слід прощатися» [255, с. 226] слід ототожнювати з положенням про те, що моральне життя приносить задоволення, оскільки порядна людина задоволена порядністю і добром, тоді як зло спричиняє біль і страждання. Тому й моральністю допустимо знехтувати, якщо вона не приносить задоволення, а людина, яка чинить добре і незадоволена цим, або ж чинить добро через силу, видається блюзнірською. Звідси постає переконлива епікурейська етика, втілена в імперативах – «отримуй задоволення, якщо воно не завдає шкоди нікому» [255, с. 222] і «пам'ятай, що джерелом вищих насолод є не плоть, а розум і дух [254, с. 214]». На ньому базується й учення про безтурботність духу

(атараксію), яка є «задоволенням спокою»<sup>22</sup> [254, с. 224], позбавленням страху і страждань [256, с. 196], свободою від тілесних страждань і душевних хвилювань [23, с. 434], чуттєвим спогляданням важливих принципів [256, с. 196]. Відтак актуалізується гасло: «живи самотньо», щоправда пізнання природи звільняє людини від страху смерті та забобонів.

Тит Лукрецій Кар, римський поет і філософ поглибив етику епікуреїзму і надав їй вишуканої поетичності<sup>23</sup>, і таким чином здійснив спробу синтезу поетичного мистецтва та філософії.

За його вченням задоволення не мають бути надто розкішними і віддаленими від природи, їм належить бути простими та зрозумілими природою [148, с. 73 - 75]. За посередництвом розуму людина має уникати задовольень, які завдають шкоди, але прагнути «безтурботного спокою, незворушності, відсутності зайвих хвилювань, страху, страждань і турбот» [149, с. 111].

Подібно до Аристотеля і Платона, Лукрецій підкреслює константну гедонічну природу божественного буття, проте, наділяє богів епікурейською безтурботністю: «вони існують без скорбот і не знають небезпек. Всім володіють вони і не потребують нічого іншого; добродійність їм ні до чого, і гнів невідомий» [148, с. 111].

В інтимній поезії Лукреція прозоро репрезентований дуалізм чуттєвості: розрив між чуттями і задоволеннями душі і тіла, в образах закоханих він змальовує душі, замуровані у тіла. Вони не можуть з'єднатися інакше ніж тілесно, проте це дає лише тимчасове задоволення, оскільки справжня

---

<sup>22</sup>Для нашого дослідження має першочергове значення не їх метафізична узгодженість, про яку говорив Плутарх, а фізіологічна єдність, яка споріднює вчення Епікура з психоаналізом З. Фройда, й відтак, допомагає зрозуміти сутність та культурні витоки «сучасного гедонізму».

<sup>23</sup>Епікуру доводилося черпати натхнення та деякі ідеї у сучасних йому поетів, про що повідомляє Секст Еміпрік [206, с. 109]

безмежність чуттєвості неможлива у тілі [148, с. 271]. Потенціал поетичного мистецтва дозволив мислителю розкрити конфлікт тієї безмежної можливості задоволень, про яку писав ще Аристотель із обмеженою спроможністю тілесних відчуттів. Зазначений момент залишався непомічений попередніми філософами, оскільки лише побіжно розглядали феномен насолод у контексті еросу, звідси випливають філософські висновки про те, що душа людини має схильність до безкінечних задоволень, оскільки розум застерігає від них. Віддаючись безмежним насолодам, душа опиниться у вічному забутті блаженства, нічого іншого відчуватиме і не потребуватиме), тіло ж, більшістю цих філософів розглядалося як супутник і головний реципієнт задоволень. Лукрецій, свідомо обмежуючи функцію тілесності, поглиблює тлумачення природних важелів стримування, що виявляються не лише в раціональності, але й у тілесності, синзетивній до гедоністичної адаптації.

Розвитком теорії задоволень Лукрецій суттєво доповнює епікурейство і у соціальному планові. Ним висловлено думку, що бажання задоволення від однієї речі поступаються досконалішій насолоді, пов'язані з витисненням людиною грубих шкур – одягом, а сирого м'яса – вишуканими стравами і це спричинює культурно-історичну еволюцію людських спільнот, розвиток виробництва та устрою життя [148, с. 365]. Лукрецій збагачує традицію етичного індивідуалізму Епікура своїм вченням про договірний характер справедливості: «справедливість, яка походить від природи, є домовленість про корисне – з метою не зашкодити один одному і не терпіти шкоди» [149, с. 513]. При чому «справедливість не є чимось самим по собі, а є результатом відносин між людьми» [149, с. 513-514]. Наведене положення асоціюється із судженнями Епікура та Арістиппа про умовність моральних настанов та категорій, а також Аристотеля про зв'язок практичних чеснот з корисним та приємним, й водночас споріднює доволі індивідуалістську епікурейську теорію з етики утилітаризму

та комунікативної етики сучасності. Зорієнтованість етики Лукреція на соціальну сферу засвідчує і той факт, що він, як і кініки, наполягав на досягненні щастя кожною людиною, незалежно від її статків, бо вона спроможна стати щасливою, якщо мудро прагнутиме реалізації своїх природніх потреб [149, с. 112-113]. У цьому виявляється демократичність і універсальність вчення про задоволення Лукреція, яке виходить за рамки етики і поширюється на політику, соціологію та психологію.

Один із засновників стоїцизму Епіктет, стверджував, що задоволення, поряд з поняттями багатства, життя, смерті і страждання, не є ні благом, ані злом [253, с.133]. На формування його світогляду істотно вплинула натуралістична лінія у греко-античній інтерпретації, яка визнавала задоволення феноменом природнім, проте належним не до сукупності людських понять, а до базових очевидностей. Епіктет ідейно полемізує з Епікуром, який проголошував задоволення сутністю блага [253, с.135-6] й підкреслив неповне розуміння блага попередніми гедоністичними натуралістами. Людина має підкорити задоволення «як господар служника, з метою саморозкриття у свободі, благородстві та совісті» [253, с.167]. Стоїчна мудрість пропонує підкорити природу моральності, вважаючи, що вона наснажується розумною частиною душі рівно як і жадаючою, але саму цю природу тлумачили як тимчасову умовність, котрою божественний Логос оточив людей на час земного життя. На цьому і базується критика епікурейців, яких стоїки порівнювали з розпусниками, зважаючи на визнання ними задоволення метою [253, с.203]. Епіктет вважав найгіршими вадами нестримність щодо образ і нестриманість стосовно задоволень, й радив керуватися максимою «витримуй і утримуйся (лат. *sustine et abstine*)» [158, с. 201]. Пізніше вона стала засадничим принципом й девізом усієї стоїчної школи.

Найпліднішим у дослідженні феномену задоволення з поміж стоїків слід вважати Луція Аннея Сенеку, який у «Повчальних листах до Луцілія» та філософсько-етичних працях коментував своїх попередників й пропонував шляхи розв'язання проблеми у суспільній практиці та культурі. Зважаючи на те, що одним із найважливіших компонентів практичної етики стоїків було подолання пристрастей [209, с.9], останні не могли набути чільного місця в їх світоглядній системі. Сенека й Епіктет однозначно не відносять задоволення до сфери зла, хоча неодноразово підкреслювали небезпеку їх надмірності.

Сенека критикує Епікура за прагнення пов'язати моральність і задоволення, проте, не пропонує переконливих аргументів. Він апелює до нерозуміння єдності чеснот і насолод, хоча Епікур і наголошував на отриманні людиною задоволення від доброчесності. Задоволення за вченням Епікура самі по собі не є злом, оскільки належать до найпростіших фізіологічних очевидностей. З цією тезою погоджується і Сенека [209, с.18], але якщо засоби і цілі залежні від сумнівних задовольень, то й вони здатні спричинити зло. Очевидно, якщо людина буде гнітитися від своїх доброчесних стосунків, страждати від них (внутрішньо), то одразу можна поставити питання такій «вимушеній доброчесності». Сенека у критиці епікуреїзму висував штучні антиномії і химерні симетричні силогізми: «жага насолод спричиняє ганебне життя; доброчесність є несумісною з таким життям; люди є нещасними не через відсутність насолод, а через їх наявність, і нещастя не мало б статися, якби доброчесність була невід'ємною складовою насолод, оскільки добропорядність нерідко уникає задовольень, проте ніколи не буває позбавлена їх повністю» [209, с.18].

Примітною у контексті дослідження гедоністичного дискурсу є теза Сенеки, що жодна пристойна людина не забажає бути у постійному полоні насолод [209, с.17], співзвучна з сучасним антигедоністичним аргументом



відомого американського дослідника і теоретика «машини задоволень» Р. Нозіка, однак це положення не є достатньо обґрунтованим та переконливим, оскільки філософ обмежується винятково тілесними задоволеннями у рамках власного суб'єктивізму.

Сенека прагне інтерпретувати етичне вчення Епікура як філософа, а не як споживача, котрий у намагання легітимувати своє задоволення [209 с.22] може деградувати до рівня тварин, які насичуються взаємно пожираючи [210, с.127]. Філософ стверджує, що задоволення має керуватися розумом, допомагаючи людині діяти природовідповідно [209, с.18-19], воно постійно супроводжує мудрість [209, с.22] і є винагородою за людські чесноти [209, с.20]. Подібне стверджували Аристотель та Епікур, підкреслюючи, що насолода супутня добропорядності не для «додаткової приємності», а як важлива ознака правильності вчинку. У такий спосіб природа дає людині зрозуміти, що вона вчиняє вірно, наприклад, коли немовля отримує задоволення годуючись молоком матері: ще не розуміючи його користі розумом, але сприймаючи чуттям.

Сенека засуджує спосіб життя «вільних» римлян, що прагнули лише хліба і видовищ, й підкреслює, що люди стають злими та розбещеними, «постійно вигадуючи собі задоволення» [211, с.298-299]<sup>24</sup>, однак, зрештою **роб**обмежуються висновком, що задоволення не слід зрікатися, а потрібно контролювати. Таким є етичний і соціальний висновок репрезентантів стоїцизму, котрі, як і більшість класичних критиків епікуреїзму, змішували функцію та субстанцію у своїй логічних конструкціях і стверджуючи, що «не всі задоволення є благими і можуть лише супроводжувати явище, не будучи ними самими. Сенека висуває поняття «благопристрасності» (eipatheia), яке

---

<sup>24</sup>До цієї важливої думки дослідники європейської культури повернуться з не меншою гостротою аналізу лише у ХХ столітті. Зазначене засвідчує справедливість тези про спорідненість античного та постмодерного гедоністичних дискурсів.

поширюється на низку позитивних переживань – особливі радощі мудрого (*gaudium*), які протистоять насолоді (*voluptas*); розумне бажання (*impetus*, *voluntas*), протилежне пристрасті (*adfectus*) і, зрештою, завбачлива обережність (*cautio*), альтернативна страхові (*metus*) [221, с. 150-151]. І хоча Сенека з метою характеристики задоволення мудреця найчастіше вживає слово *gaudium*, неодноразово вживає і поняття *voluptas*, що підтверджує наші припущення, висловлені в першому розділі дисертаційного дослідження.

Подібних поглядів дотримувався й філософ-стоїк та римський імператор Марк Аврелій, який не визнавав задоволення ні прекрасним, ані ганебним, не добрим, і не злим [158, с. 11] на тій підставі, що воно, поряд із смертю, стражданням, болем, бідністю і багатством, поширюється на всіх людей, як добрих так і лихих. Проте, окремі задоволення можуть шкодити людині [158, с. 14, 49] і протистояти благу [158, с. 46]. Пізніший давньоримський дослідник Авл Гелій у праці «Аттичні ночі», стверджує, що стоїчний мудрець може рефлексувати про задоволення і страждання як про природні, але етично нейтральні відчуття, оскільки вони не роблять людину не гірше, і не краще [цит. за 158, с. 200]. Звідси задоволення і страждання є нейтральними, хоча людина наділяє їх сенсом і призначенням, оскільки вбачає у них кару, винагороду, добрий випадок, лиху долю чи певний наслідок своєї природи. Аналіз античного етико-релігійного дискурсу дозволяє констатувати, що доцільність вивчення задоволення позначена експлікативним і телеологічним смислом, однак спорідненим філософським та культурологічним концепціям сучасності.

Давньоримський політичний діяч, оратор і письменник Марк Тулій Цицерон, обрав незалежну позицію між стоїками та епікурейцями, хоча

схилявся до перших і почасти гостро критикуючи других<sup>25</sup>. Значну увагу Цицерон приділив аналізу природи задоволень у своїх трактатах «Про межі добра і зла» та «Про походження богів», одначе, як зауважують його дослідники, схилявся більше до поверхневого коментування сучасних йому філософів та попередників [див. 166, с. 441-442], аніж до формування автентичної позиції. Проте, мислителю належать примітні ремарки щодо розуміння природи задоволень та у плані тлумачення «гедоністичного парадоксу», а також стосовно «теорії відкладено винагороди». наполягаючи, що шляхетна людина радше відмовиться від життя, ніж просто прийме від нього всі задоволення окремо від тих справ, які потрібно зробити задля нього [238, с. 224-225]. Причому, зауважує Цицерон, «найкращу частину себе, яку допустимо визнати у своїй особі божественною, благородні мужі використовують не для шукання насолод й уникнення страждань...», а щоб «захоплюватися тими відкриттями, які здійснили древні й не припиняють нових досліджень, якими неможна насититися забувши про негідне і низьке» [238, с. 224-225]. Високі гідні цілі, почесні, влада й успіхи у науці висуваються не для насолод, а із шляхетності, й відтак, у процесі досягнення і володіння приносять найвищі задоволення («насолоду душі») [238, с. 222]. Одначе, «блаженство відчувають ті, що можуть користатися і насолоджуватися доступними їм благами» [239, с. 93], що підкреслює доволі утилітаристську позицію римського мислителя. Поряд з критикою задоволень і невизнанням його благом для людей, Цицерон наділяє пантеон римських божеств вічним блаженством у насолодах: «вочевидь, життя їх (богів – Авт.) таке, що неможливо придумати нічого блаженнішого, й насиченішого усілякими благами. Адже, бог нічого не

---

<sup>25</sup>Про те, що Цицерон був добре обізнаний з ученням Епікура, перекладав його праці дізнаємося у коментарях [166, с. 11-12]. Щоправда, це джерело свідчить про те, що Цицерон дещо неточно уявлення про епікурейське ставлення щодо задоволення і це суттєво послаблює міру довіри до його критики [166, с. 442].

робить, він необтяжений жодними заняттями, й не бере на себе жодних справ. Він насолоджується своєю мудрістю й своєю доброчесністю, і знає, напевно, що найвеличніші і вічні насолоди він завжди відчуватиме» [239, с. 76-77]. Відтак задоволення не є абстрактним вищим благом [238, с. 84], цінним саме по собі, а позначене певною конкретикою як один із станів божества, котрий є зразком для наслідування смертними.

Стоїки з епікурейцями не могли примиритися, хоча й мали для цього багато спільного (атараксію та апатію)<sup>26</sup>. Стоїчна критика теорії задоволень Епікура здійснювалась не стільки через етичні цензи, скільки через метафізико-теологічні. Божественний логос стоїків і смирення божественному фатуму не змогли примиритися з індиферентним (а)теїзмом епікурейців та загостреним інтересом до законів природи. Епікурейські шукання критеріїв добра і зла є закоріненими у явища природі й фізіологію людини (у чому виявляється спорідненість з філософією психоаналізу З. Фрейда), тоді як стоїки говорять обстоюють зумовленість її фатумом, якому слід коритися. Нехтуючи природою, тілом та зовнішніми інтересами суб'єкта, стоїки закликаючи зосередитися на внутрішньому, прихованому всупереч природі, інстинктам та здоровому глузду. Стоїк мав утішатися, якщо його битиме юрба, або посадять у в'язницю, від чого постраждає лише тіло, кати ж засвідчать себе як знищувачі матерії. Що смерть – це лише смерть тіла і, натомість, людина набуває дещо більше, а ті, хто її страчують змінюють свою суть, а не просто нищать матерію. Стоїки як ідейно споріднені з християнами були критично зорієнтовані стосовно філософії та етики епікуреїзму, започаткувавши багатовікову опозицію гедонізму.

---

<sup>26</sup>Доречно зауважити, що, хоча стоїки і вважали задоволення однією із пристрастей [158, с. 177], їх розуміння ідеального стану душі – апатії, передбачало визнання емоційних станів – радощів, обережності і волі. Таким чином, якщо задоволення тілесні добре підходять під критику та нівелювання, то задоволення душевні просто називаються у стоїків іншим словом, однак, по суті є тим же задоволенням, тільки з іншої причини.

Давньогрецький письменник та історик Плутарх Херонейський у своїх «Мораліях» критикує Епікура за використання нечітких та неадекватних формулювань. Хоча сам він не зміг сформулювати власної більш-менш виразної теорії задоволень і з належною увагою вивчити теорії попередників<sup>27</sup>, однак, у критиці виявив старанність і багатослівність. Зокрема на думку Плутарха, положення Епікура про те, що «межею інтенсивності (величини) задоволень є припинення будь-якого страждального начала», вимагає уточнення того, що спричиняє страждання [цит. за 59, с. 116]. Наведене тут судження Епікура доцільно тлумачити у контексті визнання вищої насолоди за умови неможливості будь-якого страждання як відчуття та перетерплювання. Відтак, Епікурове положення набуває особливого екстатичного, надтілесного значення, з чим не міг би погодитися Плутарх, який намагався звести статус Епікура до рівня фаната тваринних задоволень і денонсувати його вчення. Порівнюючи епікурейців із кіренаїками, Плутарх дорікає першим, що вони начебто вважали розум, а не відчуття (слух, зір) джерелом задоволення [186, с. 148], тоді як, насправді безпосередні відчуття були для них достовірнішими за функціонування розуму.

Однією з суттєвих розбіжностей у поглядах Епікура та Плутарха є неоднакове розуміння буття душі. Якщо епікурейці стверджують, що душа складається з атомів і повністю «накладається» на тіло, отримуючи, таким чином, можливість чуття, то за Плутархом душа, у більшій чи меншій мірі, «змішується» із тілом [187, с. 526] і у залежності від ступеня цього змішування є у більшій або меншій мірі причетна до розуму або до задоволення. Зазначене зумовлює й диференціацію «заплямованих» тілом та «чистих» задоволень душі [186, с. 146 - 147]. При чому не беруться до уваги ні природність задоволень,

---

<sup>27</sup>Про що говорив ще знаменитий латинський філолог та любитель давнини Авл Гелій [59, с. 116]

ані той факт, що «чисті» задоволення практично неможливі без задоволення «тілесних», і, отже, «орган», що їх переживає, повинен володіти належним рівнем пріоритету, керований не лише розумом щодо них.

Примітно, що у своїй критиці Плутарх не щадив і свого однодумця з табору опонентів епікуреїзму Цицерона і дорікав йому не за теорію, а за практику, подібно до того, як Цицерон критикував аскетичність практики за Епікуром. Спираючись на одну із захисних промов на користь Целія, він стверджував, що «немає нічого дивного, якщо у цю епоху, перенасичену марнотратством, підзахисний насолоджується, й не скористатися доступним може лише безумець, тим паче, що найзнаменитіші філософи вбачали у насолоді вище благо» [188, с. 341-342].

Плутархові більше імпонує не морально-етична, а поетико-естетична інтерпретація задоволень, що асоціюється з «музичними образами» античної культури. Серед критики та коментарів у Плутарха, однак, можна знайти його власні, і доволі цінні, теоретичні побудови про природу задоволень. Зокрема, він повертається до ще поетичної традиції, яка розглядала задоволення скоріше в теолого-естетичному ключі, ніж в етичному, і пов'язує види задоволень та діяльності людини із музами, що є не просто міфологічними персонажами, але радше важливими «музичними» образами, архетипічними поняттями античної культури. З-поміж дев'яти Муз, за Плутархом, Уранія є найвідповідальнішою за «серйозні справи» та «ігри» людини, зважаючи на закони міри та гармонії. Партикулярнішими за призначенням є інші музи: «Каліопа (державні справи), Кліо (громадянські почесні), Полігімнія (пізнавальні прагнення), Евтерпа (чисті задоволення від пізнання природи), Талія (відповідальна за трансформацію вроджених потягів до їжі та пиття у потребу до приємного дружнього застілля), Ерато (уособлення розумної стриманості у любовних стосунках), Мельпомена та Терпсихора (відповідальні за насолоди, які приносить зір і слух, незалежно

від того стосуються вони пристрастей чи розуму) [191, с. 274-275)]. Тут важливо відзначити, що символ божественної впорядкованості, яким слугують Музи, дозволяють Плутарху визнати наявність «чистих задоволень, позбавлених магічних чарів» [191, с. 275].

Мислитель предметно асоціює феномен задоволень у шлюбі з античною традицією дотримання парності статуй Афродіти й Гермеса, Піто і Харит, вклоняючись яким, подружжя мало досягати родинного затишку та злагоди [188, с. 347-348)]. Зазначене переконливо засвідчує шанобливе Плутарха до задоволення, але за умови його розумної регламентації. Культурна пам'ять людства зберегла численні фрагменти суджень мислителя про довершений розвиток тіла [188, с. 354], споглядання масових видовищ [187, с. 621] й формування художньо-естетичного смаку [189, с. 247-248].

Засновник скептицизму Пиррон з Еліди уперше надав систематично завершену форму раніше поширеним у стародавній Греції сумнівам у пізнавальній цінності чуттєвості (наприклад, Гераклітове «очі і вуха – фальшиві свідки»). Справу Пиррона продовжили його учень Тимон і філософи, заснованої Платоном Академії (Аркесілай, Карнеад та Клитомах), які по чергово очолювали цей осередок любомудрія. Їх знамениті аргументи (тропи) засвідчили наявність високої діалектичної культури думки, які вагомо вплинули на подальший інтелектуальний розвиток стародавнього світу.

Лише праці Секста Емпірика, давньогрецького лікаря і філософа-скептика античної давнини збереглися до наших днів. За характеристикою Діогена Синопського, Секст Емпірик заперечував можливість достовірного знання й висловлював сумніви стосовно раціонального обґрунтування моральних норм. Лише за явищами визнавалося право на достовірність. Визначний дослідник греко-римської античності О. Лосев зазначає, що світ людських насолоджень і

страждань був байдужий Секстові Емпірику і він абсолютизував людську незворушність [205, с. 42-43]..

За твердженням самого цього філософа, суперечності у доктринах його попередників (Клеанфа, Демокріта, Епікура, Протагора та інших) [206, с. 19] дають підстави констатувати відсутність остаточного судження про задоволення [205, с. 134] та про благо [206, с. 20], й існують лише певні відчуття, які люди так називаємо. Одним з ідейних джерел вільнодумства як прояву духовної культури людства, правомірно вважати теж у скептиків про те, що якщо боги існують, то вони не повинні відчувати ні страждань, ані задоволень [205, с. 268], наділення ж можливістю відчувати задоволення робить небожителів смертними, і це принципово суперечить ідеї божества [205, с. 272]. Ймовірно передбачити, що такі тези беруться не з ужиткової логіки (в якій аксіомами стають буденні спостереження), і тому не є, на нашу думку, цілком достатніми, проте, їх цінність полягає в тому, що, у контексті теорії задоволень, скептики спростовують сам факт теологічної реальності. Це виправдано тим, що пояснювати відсутність богів (маловідомого і складного) легко на підставі задоволень, які всім відомі і прості тим, що кожен знає, про що йде мова.

Таким чином, з культурної спадщини скептиків можна винести небагато для розуміння природи задоволень, вони, як і все інше, за їх філософськими поглядами, не можуть претендувати на певну визначеність суджень з конкретною метою і критеріями [206, с. 225]. Однак, Секст Емпірик, на відміну від Плутарха, Діогена Лаертського та Цицерона, неупереджено і ясно викладає етико-естетичне вчення Епікура, визнаючи, що його аргументація є сильнішою за інші, оскільки прагне пояснити природу задоволень ґрунтуючись на максимально простих і переконливих аксіомах<sup>28</sup>. Секст Емпірик обстоює

---

<sup>28</sup>Секст Емпірик неодноразово зауважує, що протистояння платоніків та епікурейців є переконливим доказом відсутності одностайності, а отже, і єдиної підстави істинного судження, стосовно критеріїв життя. А вчення Епікура критикує за нез'ясованість того,



думку про те, що первинні афекції, задоволення і страждання є похідними від певного збудника, й відповідають йому... При чому задоволення є від природи приємним, а страждання – ні [205, с. 102]. Наведене судження є спорідненими з кантівською ідеєю феномену і речі у собі та засадничим у тлумаченні філософом епікурейської теорії задоволень, максимально спрощуючи критерій її достовірності [205, с. 101]. Таким чином, вчення про задоволення кіренаїків і частково епікурейців є внутрішньо спорідненими із скептичним вченням, особливо у прагненні уникнути надмірності у побудові теорії пізнання.

## **2.2 Сакральна гедоністична телеологія Середньовіччя як спроба подолання етосу плотської людини (*homocarnalis*)**

*«Бог, обмеживши могутність людини,  
наділив її безмежними бажаннями»*

Олександр Дюма [98, с. 150]

Середньовіччя, як діалектичне заперечення культури Античності, не відкинуло аретологічну проблематику у визначенні значення задоволення для людини, але суттєво видозмінило її базові принципи. Для більшості середньовічних мислителів добропорядність невіддільно пов'язувалася із релігійністю, відтак остання вносила суттєві метафізичні доповнення у, до того, переважно звичаєво-поведінкову логіку судження про задоволення. Разом із тим, попри домінування релігії яка жорстко регламентувала чуттєвість та церкви, яка пропагувала ідеї аскетизму, вивчення феномену задоволення, його осмислення та інтерпретація не припинялася у Середньовіччі. Основними

---

*«яким чином у купці атомів може виникнути задоволення» та за обстоювання ідеї уникнення страждань [206, с. 23],. Секст подібно до Евдокса вважає задоволення благом від природи [206 с. 362], хоча не зовсім послідовно.*

причинами звернення середньовічних мислителів-теологів до тематики задоволень і страждань правомірно вважати:

1) потребу регламентації особистого життя простих вірян (повчальність прикладу життя Ісуса Христа, який категорично відмовився від спокус задоволенням, славою і владою й спокутував гріховність усього людства у стражданні);

2) встановлення норм поведінки для кліру та чернецтва на прикладах служіння старозаповітних патріархів, пророків та царів, їх відданість божеству, а не сумнівним принадам земного світу;

3) потреба вироблення однозначних рекомендацій щодо суспільного життя, засудження негативних прикладів Содому і Гоморри, а також гріхопадіння Адама та Єви.

Важливим фактором загострення теологічного інтересу до феномену страждання стала дискусія про природу Бога-Сина (Ісуса Христа) з його подвійним статусом – боголюдини, яке не могло бути доведено без апеляції до Христових страстей, тобто дослідження чуттєвості бого-людини.

У прагненні теоретизації тлумачення задоволень і страждань ранні середньовічні мислителі передовсім адаптували під потреби християнського вчення ідейну спадщину стоїків та кініків. Тут яскравим взірцем може слугувати І. Дамаскін, який цілком в дусі Аристотеля в праці «Точний виклад православної віри» поділив задоволення на тілесні та душевні (за джерелом); істинні та хибні (за наслідками). Тілесні задоволення неодмінно стосуються чуття і поділяються на природні й необхідні, природні й не необхідні і зрештою не природні й не необхідні (за відношенням до практики). Прикметно, що це цілком античне розподілення має досить незвичний для християнства аспект, адже Дамаскін підкреслює, що щоб не було джерелом задоволення (душа або тіло) в переживанні задоволення завжди бере участь і душа, і тіло: «ніхто не

зміг би отримувати задоволення властиве лише одному тілу» [80, с. 72]. Це незначне уточнення з одного боку підкреслює певний пріори душі над тілом, оскільки саме по собі воно не здатне відчувати задоволення, але разом із тим і підкреслює, що тіло завжди виступає інстанцією задоволення, яка неодмінно торкається душі. Важливо також зазначити, що Дамаскін не закликає ухилятися від задоволень взагалі, але наполягає, що необхідних задоволень потрібно прагнути, природніх можна не остерігатися, але дозволяти їх у «пристойний час, пристойним чином і у пристойній мірі» [80, с. 73]. Окрім того, він проголошував прекрасними задоволеннями ті, які не поєднані із печаллю, не призводять до розкаяння, не вчиняють шкоди, не виходять за рамки розумної міри, не відволікають від потрібних справ та не закріпачують [80, с. 73], відтак дотримуючись цілком поміркованої позиції щодо задоволень, віддаючи перевагу розумному задоволенню, а не тотальній аскезі та культу страждання, хоча останнє має величезне значення у тріадології та сотеріології Дамаскіна.

Значна увага приділялася розробці вчення про смирення перед Богом й пріоритетність душі перед грішним і тлінним тілом. Глибоко співзвучними стоїкам стали мученики перших століть християнства, які, обираючи люту смерть, вважали, що біль і кров пройдуть із смертю, якщо душа не впустить страх, відчай і зречення, то буде винагороджена верховною істотою. Феномен такої смерті вражав римську верхівку, яка була добре обізнана з ідеями римського стоїцизму, проте не часто наочно спостерігалася її радикальна реалізація.

Водночас, християни знайшли у філософії стоїків ідеологічне обґрунтування простого способу життя, пояснюючи бідність та скромність потребу уникнення всіляких марнот та розкошів. Ідеї ж кінізму імпонували аскетам, юродивим, самітникам та ченцям, які, хоча і не вивчати цієї філософії, однак, вбачаючи зразковими постаті на зразок Діогена Сінопського.

Християнська культура успадкувала багато елементів учень різних філософських та релігійних шкіл, вбачаючи у них паралелі з Священних Писання та Переказу, проте інколи критикуючи їх. Яскравими прикладами такого конструктивного запозичення можуть слугувати зацікавленість апостола Павла, як і інших ізраїльтян, ідеї пришествия Месії – могутнього Бога-царя, покликаного відновити єврейське царство в усій його колишній величі, а також апеляції до образу «невідомого бога» в Афінах, а також неодноразові посилення Фоми Аквінського на праці Стагірита, в яких він розглядав питання транзитивності задоволень та їх відношення до блага. Широко популярними й цитованими були ідеї стоїків, Геракліта, Сократа, Платона, Плутарха, Цицерона, інтерпретованих вже на засадах християнської традиції, тоді як вчення Арістіппа, Зенона, Епікура, Лукреція зазнали суворої критики ідеологів християнської церкви. Цей рівноправний діалог в рамках християнської культури було припинено із закриттям Академії Платона, котра, як символ поганської мудрості, була ліквідована за наказом візантійського імператора Юстиніана.

Пізніше християнська церква відмовилася від ідеї простої помірності, «золотої середини», яку висували перші еллінські мудреці й обстоювали більшість античних філософів. Вона пропонувала своїм вірним новий ідеал – ідеал розп'ятого Христа, який страждав і цим подвигом врятував світ. Страждання набуло нового статусу й не визнавалося однозначним злом, оскільки стало ціною спокутування гріховності людства. Навіть природні тілесні задоволення не завжди набували легітимації у християнському вченні й трактувалися богословами як небезпечна опозиція «очищуючому стражданню». Відтак, настало «тисячоліття аскетизму», хоча й воно не виключало повністю задоволення у людському практиці.

Разом з визнанням страждання і стриманості зразком християнської поведінки задоволення дедалі частіше трансцендується, виноситься за рамки земного життя християнина. Сакральна гедоністична телеологія, обґрунтована у Святому писанні, будується на положенні про те, що кожна людина, яка страждала в ім'я Христа, або принаймні прожила життя стримано, уникаючи задоволень тілесних, отримає у підсумку свого життя вічні і незбагненні насолоди Царства небесного у єднанні з творцем. Тому на землі християнин мав послуговуватися аскетичними практиками з надією на потойбічні вічні насолоди. Значною мірою це положення сприяло оцінці християнської культури як перспективно спрямованої і альтернативної античній культурі з її ретроспективністю<sup>29</sup>, котра орієнтувалася на образ «золотого віку», описаний Гесіодом в його «Теогонії», «Трудах і днях». Зазначене постає цілком ймовірним, тим більше для пересічної людини, якій легше сприйняти ідею терпіння заради винагороди, ніж космогонічну ідею циклічності процесів у Всесвіті, або світової пожежі у Геракліта. Сакральна гедоністична телеологія була ускладненою моделлю багатьох фактів, які людина могла спостерігати на землі, наприклад, варто потерпіти і сумлінно попрацювати у полі навесні і влітку, щоб отримати у винагороду щедрий врожай восени. При цьому християнська доктрина давала вірним привабливу надію, тоді як антична міфологія та більшість тогочасних філософських систем, були маловтішними для загалу (за винятком богів, напівбогів та героїв), змальовуючи кінець життя і світу у невтішних образах поступового занепаду або мовчазного скорботного Тартару. Незважаючи на те, що значення аскетичних практик у середньовічному християнстві було дуже високим, авторитетні богослови, зокрема східний преподобний мудрець Макарій Великий підкреслювали, що

---

<sup>29</sup>Детальніше про це у статті «Вечность в модусах темпоральности: попытка мировоззренческой аналитики» [95].

людина не має достатньо підстав відмовлятися від насолод світу цього, якщо не здатна відчути насолоди світу горішнього ще тут на землі: «якщо замість цієї тимчасової насолоди не набуде людина нині ще в душі своїй жаданої нетлінної насолоди, то стала така людина сулією пустою, жалюгідна вона більше всіх людей, і тутешнього позбулася, і Божественним не насолодилася» [154, 264]. На його думку людині, що зрікалася насолод тілесних, потрібно за посередництва святого Духу думками перейти у «майбутній вік» і там жити, веселитися і насолоджуватися духовними благами. Ця точка зору була і залишається досить авторитетною серед християн, оскільки має величезний етичний потенціал, адже відмова від задоволень через силу, яка зводиться до постійного сумування за насолодами не може бути предметом щирого аскетизму, тоді як ним повинна стати певна практика, яка натомість втраченого задоволення відкриває можливість отримати дещо інше, принципово нове. Так само як в етиці, навряд чи може вважатися доброю людиною та, яка щиро хоче робити зло і не робить його лише через формальні зобов'язання, натомість не отримує задоволення від добра і страждає, що не може робити зло.

Риторика християнських філософів і теологів позначилася альтернативним земному задоволенню терміном – «блаженство». У римського мислителя Аніція Манлія Северина Боеція, першого філософа Середньовіччя зустрічаємо «блаженство» як родове поняття по відношенню до задоволення: «Очевидно, що блаженство – це досконалий стан, який є поєднанням всіх благ» [36, с. 224]. Задоволення, належне до вищого блага інтерпретується Боецієм як одна з форм, у якій людина вбачає своє щастя на землі [36, с. 225]. Проте, через уподібненість земних задоволень до вищого блага, люди мимоволі плутають їх і впадають у гріхи та спокуси [36, с. 256]. Саме тому Боецій, як і всі інші середньовічні та більшість новочасних мислителів, наголошував на приматі вищих, нескінченних благ задоволення на небі, а не дрібних і тимчасових

задоволень на землі: «якщо блаженство є вищим благом природи, то вище благо не є тим, що можна відібрати» [36, с. 212]. Це судження асоціюється із кредо гедоністичної позиції християнської культури, але воно позбавлено категоричності стосовно гріховності тіла. Визначний же християнський мислитель, один з отців Церкви і видатний церковного оратор Іоан Златоустий, підкреслюючи гріховність насолод і своє відверте презирство до тілесних гріхів зазначає, що «той, хто досягнув неба і сміявся над метушнею життя, дивився на красу тілесну як на кам'яну, хто нехтував золотом як пилом, а всяким задоволенням як брудом, охоплений же полум'ям нечистоти духовної та хіті, втрачає здоров'я, мужність, та красу, і робиться рабом насолод» [106, с. 115]. Людина, за твердженням Іоана Златоустого, отримає найбільше задоволення, якщо віддасться «скорботі та печалі; вони звідусіль зосереджують душу, звертають її до самої себе... Подібно до цього темні хмари спочатку сповивають небо мороком, а, виливши рясний дощ, роблять повітря чистим і свіжим» [107, с. 643].

Таким чином християнська практика продукувала свою «культуру страждання і скорботи», що слугувала не лише причиною відплати на небі, а й засобом духовної екзальтації, яка підносила людину над буденністю і стимулювала її саморефлексію. Російський православний богослов Ю. Зуєв розцінює християнство «релігією страждання», не у контексті мазохістичності, а як засіб подолання соціальних та природніх суперечностей: «було б помилкою шукати в християнстві заклики до страждань заради них самих, оскільки поява цієї релігії була спричинена потребою їх подолання... в людській свідомості» [109]. Зазначене можливе зважаючи на домінування такого погляду на світ і людину, її призначення та сенс буття, за яким і ворожі для людини сили набували б сенс, ставали необхідними» [109]. Тому як цілком виправданий сприймається той запал, з яким християнські теологи в

історичному минулому критикували жагу задоволення і детально описували страждання душі за умови пересиченості тіла, коли блаженство першого приноситься у жертву втіхам останнього. «Воістину, – зазначає Іоан Златоуст, – всі йдуть широким шляхом і захоплюються реальними предметами, нітрохи не замислюючись над майбутнім; безперестанно прагнуть тілесних задоволень, а душі свої прирікають на виснаження голодом й отримувати щоденно нескінченних ран, не відчуваючи скрутного стану, в якому перебувають...» [103, с. 27]. Тому усякі радощі, веселощі і насолоди мають бути викинуті геть: «Хто хоче Бога хвалити, той має бути святим і зібраним в освіченості духом» [152 с. 150].

Незважаючи на цілеспрямовану критику земних задоволень, жодних прямих вказівок щодо їх регламентації і вироблення конкретної «культури задоволень» ми не зустрічаємо навіть у апостольських посланнях Нового Заповіту (наприклад, Рим. 7: 22, 23), за винятком окремих суджень Отців та Вчителів Церкви про припустимість деяких задоволень [104, с. 211], [6, с. 117], [1, с. 239], [2, с. 615], [39, с. 39-42], [170, с. 317], [213 с.143 та ін.], що здебільшого залишилися на маргінесі соціальної практики людства. Проте, культура Середньовіччя позначилася строгою стилістикою архітектури храмів з скорботними фресками на стінах, холодними печерами подвижників, численними знаряддями аскези і духовного подвигу. Розмаїття засобів тортурування застосовуваних інквізицією, збігається у історичному часі з вершиною розвитку схоластики, і це красномовно свідчить, що духівництво було детально обізнаним з людськими стражданнями й предметними засобами його примноження,<sup>30</sup> одночасно з поширенням культу мучеників та святих, тоді

---

<sup>30</sup>За християнським вченням усі невинні мученики інквізиторів можуть вважатися такими, хто постраждав за віру, тому їм буде віддячено у Царстві небесному. Знаменитий вислів, який приписується папському легату Арнольду Амальріку, який очолював Альбігойський хрестовий похід у 1209 році і наказав знищити всіх мешканців міста Безье: «Вбивайте всіх! Бог на небі впізнає своїх», яскраво ілюструє переконаність церковних діячів у тому, що



як дуже мало пропонувало людині для здійснення природного прагнення до задоволень.

З-поміж легітимних засобів задоволення середньовічна культура відкрито визнавала задоволення від актів віри (від співу у церковному хорі до участі у Хрестових походах та чернечого служіння) та втіху від участі у карнавальних дійствах. Карнавал був єдиним масовим позарелігійним засобом вираження й отримання легітимного задоволення. Не випадково в умовах світоглядної несвободи, карнавальне дійство здійснювалося у закритих масках, набувало внутрішнього часу та простору, «консервувалося» і не повинне було перетинатися з фактами реального життя тогочасного суспільства. Звідси випливає неприйняття усерйоз глузувань та дотепів, широко практикованих людьми під час карнавального дійства.

Характеризуючи сакральну гедоністичну телеологію християнства, доцільно виокремити декілька світоглядно ціннісних її компонентів (сюжетів).

Перший із них (власне телеологічний) ґрунтується на положенні про те, що побожна людина не повинна перейматися через втрату ненадійних земних благ та задоволень, бо на небі отримає блага вічні. Він змістовно пов'язаний із ідеєю самозречення та сподіванням на безкінечну милість божества.

Асиміляційний (уподібнюючий) компонент полягає в уможливленні досягнення вічних благ через духовно-практичне наближення віруючих до трансцендентальної межі, за якою перебуває Бог-джерело і зосередження усіх чеснот. Воно здійснюється шляхом налагодження живого спілкування з Богом, уподібнення йому (лат. – *DeImitationeChristi*), отримання благодаті, намагання

---

страждання так чи інакше приведуть до спокути. Слепа віра у таке «судочинство» позбавляла інквізиторів докорів сумління, адже вони вірили, що, вбиваючи єретиків та грішників, потраплять бо очистили землю, а якщо ж стратили і замучили невинного, то поповнили небеса безневинним мучеником і, таким чином, знову ж таки послужилися небесам. Переконаний, що аналіз інквізиції у психологічному і культурному плані ще може стати цікавою темою для досліджень.

збагнути його волю і задуми (без спокуси найглибше і остаточно пізнати її), здійснення божих заповідей тощо. Вдосконалюючи таким чином свої духовні якості, людина прагне здобути найвищі і чисті насолоди.

Гносеологічний (здебільшого факультативний компонент) полягає у шуканні зв'язків між задоволенням і пізнанням, а також з'ясуванні природи задоволень. Він відносно нечасто спостерігається у християнській філософсько-теологічній літературі й частково прояснює наміри Бога стосовно його творінь. Факультативним його слід назвати за те, що він ніколи не був основним у проповіді, а, відтак, і в соціальній практиці. Він залишався скоріше особливим додатковим аргументом для фахівців із теології, які стверджувалися у вірі переконаністю, що пізнання божественного теж приносить задоволення. Пересічні люди доби Середньовіччя були так само далекі від розуміння цього аспекту, як сучасні «білі комірці» від усвідомлення задоволення від вирішення складних тригонометричних задач.

Тепер уважніше розглянемо кожен із названих аспектів сакральної гедоністичної телеології Середньовіччя і спробуємо показати, у який спосіб вони вплинули на становлення класичного гедонізму у європейській культурі.

До розробки телеологічного компоненту християнського гедоністичного вчення долучилася більшість середньовічних мислителів. Оскільки ідея прагнення історії до кульмінації Апокаліпсису є однією із основних у християнстві, то і описів майбутнього блаженства після нього було чимало.

За твердженням Іоана Златоуста, «справа людинолюбства Божого й подвиги наші, незважаючи на скінченність людського життя, будуть увінчані на нескінченний час» [108, с. 126]; Міланський єпископ Амвросій Медіоланський, «веселий і радісний з друзями й скорботний з тими, що проливають сльози», стверджував, що «всі, хто приєднаються до Церкви святої, отримають дар воскресіння і благодать вічної насолоди» [6, с. 145]; Єпископ з карфагенського

міста Гіппона, головний представник західної патристики Аврелій Августин зазначав, що «там блаженне життя п'ється з самого його джерела..., де буде спокій і невимовне бачення істини, де є місце праці і утримання від задовольень, долаються нещастя, де допомагають убогим, і утримуються від хиб» [2, с. 661]; Німецький схоласт і філософ-містик з ордену домініканців Майстер Екхарт рефлексує, що воля людини прагне блаженства, проте «благодать від перебування у земному тілі й блаженство, яким насолоджуватимемось згодом у вічному житті, співвідноситься, як квітка і плід» [152, с., 159]. Зразком для всіх християн проголошувалися святі, які жили немов би в обіцяному потойбічному світі. Ставлячи у приклад вірним життя святого Антонія – засновника чернецтва, єпископ Олександрійський Афанасій Великий, стверджує, що «В душі його була чистота звичаю; скорботою не був він пригнічений й не захоплювався задоволенням, не підкорявся ні сміхові, ані смутку, не бентежився, побачивши натовп людей, який його вітав, був незворушний, бо керувався розумом, і ніщо не могло вивести його із звичного природного стану» [25, с. 192]. Особливо важливим компонентом вічного блаженства отці християнської церкви вважають спокій, проголошуючи «суботствування у Христі й уникнення гріха, заporукою насолоди вічними благами, знаходячи без праці і зайвих зусиль все потрібне у достатку» [116, с. 357].

Таким чином, головними рисами цього телеологічного компоненту є – блаженство, спокій та вічність.<sup>31</sup> При цьому, блаженство слід було розуміти як чисті задоволення, освячені благодаттю, а вічність не як просту тривалість, а як нову темпоральну характеристику свідомості, момент єдності надії, ностальгії та любові.

---

<sup>31</sup>За твердженням середньовічних богословів, ці ж якості притаманні не тільки людині, а й самому Богу, що у божественних реляціях Трійці насолоджується самим собою у вічному незворушному спокої та блаженстві [див. 225, с. 494].

Другий із означених компонентів є винятково важливим для спрямування практичної поведінки вірян, яка, навіть в умовах суворої аскетичності середньовіччя, була позначена задоволеннями від церковно-культової практики. Цей різновид задоволень похідний від обіцяних духовенством райських блаженств мав стати противагою задоволенням шкідливим, плотським. Християнські богослови закликали людину знехтувати своєю природою й зосередитися на отриманні задоволень від страждань. «Коли дійде справа до вищого ступеня страждання, і ти зазнаєш найвищої міри муки і горя, воно обернеться у свою протилежність, оскільки отримуване від Бога завжди є найкращим» [153, с. 96].

Фома Аквінський виводив задоволення із інтелектуальних практик, стверджуючи, що «задоволення духовні існують завдяки розуму як самоцінному правилу, тому вони самі по собі є стриманими й поміркованими» [226, с. 357]. Духовні задоволення споріднюють людину з янголами [Фома, ТЗ 355] й стоять на заваді задоволенням тілесним, демонічним [225, с.758]; Василій Великий стверджував, що єдиним джерелом задоволень є не людина, а Бог, тому радив отримувати життєві задоволення, черпаючи з сакрального першоджерела: «людина може черпати з джерела життя лише за умови живого спілкування з Богом, постійного прагнення до Бога й здійснення у собі волі Божої» [213, с.143]. Щоправда деякі християнські мислителі, зокрема, Лактанцій, вважали, що задоволення взагалі не може бути сумісним з моральністю [39, с. 91]. Полемізуючи з цією позицією Аврелій Августин розцінює чисті як результат діяльності церкви. «Церква святих, які живуть помірно, праведно і благочестиво, – стверджує він, – справедливо називається раєм, сповненим благословіннями і чистими задоволеннями, тому і у скорботах своїх такі люди прославляються терпінням» [2, с. 669]. Він же підкреслював особливий рівень насолоди від споглядання вічного і божественного [3, с.

117].. Подібну точку зору обстоював у V столітті Кирило, архієпископ Олександрійський, за вченням якого пізнання християнської мудрості дає найвищу насолоду: «кожен, хто сумлінно вчитується у слова богонатхненного Писання і котрий шукає точного і чистого знання, подібний до копача криниць, котрий відшукує животворну воду, потік звеселяння та насолоди» [116, с. 371].

Гносеологічний компонент середньовічної гедоністичної телеології є езотеричним. До нього рідко вдавалися у церковних проповідях, проте багато писали містики і теологи у своїх трактатах. Зокрема, святий і учитель католицької церкви XIII ст. Бонавентура зазначає, що людина пізнає світ завдяки задоволенню: «світ, який ми сприймаємо чуттями, є макрокосмом, він входить в нашу душу, мікрокосм, крізь двері п'яти чуттів, завдяки сприйняттю, насолоді і судженню» [33, с. 69 – 70]. Наведене судження є ідейно спорідненим з ученням Боеція, про те, що пізнання є благом і стає злом лише у випадку відхилення від вірного шляху: «всі смертні прагнуть досягти [блаженства] різними шляхами, постійне жадання блага від природи властиве людській душі, але хибні уявлення про нього призводять до помилок» [36, с. 224]. Середньовічні християнські класики повчають, що людина повинна знати задоволення з метою навчитися жити без гріха. Людина, здатна бути суддею задоволень, за Августином, «ніколи не буде рабом його, судитиме про нього, а не відповідно до нього» [1, с. 433 - 434]. За справедливим судженням Фоми Аквінського, людину можна пізнати по її ставленню до задоволень: «судження про те, є людина хорошою або поганою, висувається, зважаючи на те у чому знаходить задоволення її воля» [226, с 395]. Особливе місце у пізнанні природи задоволень доби зародження християнства належить іудео-еліністичному філософу Філону Олександрійському. Мислитель обстоював думку про те, що задоволення є важливим елементом діяльності душі, воно органічно пов'язує розумове з чуттєвим, даючи людині можливість зрозуміти свою бінарну

природу. Він не просто говорив про природність задоволень і їх можливу чистоту, але в алегоричному тлумаченні історії Адама і Єви показує, що єдність розуму та чуттів є умовою пізнання світу і Бога. Філон висуває думку про те, що задоволення є ключовим елементом діяльності душі, оскільки воно пов'язує розум із чуттям, даючи людині можливість посісти свою бінарну природу: «Без почуттів розум є пасивним, він неначе спить і нічого не бачить. Почуття вичленовується з розуму, як Єва з ребра Адама. Вступивши у зв'язок із почуттям, розум починає пізнавати світ явищ. Самі ж почуття без підтримки розуму нездатні нічого пізнати. Вони – лише очі розуму й він постійно керує ними» [39, с. 39]. Подібним чином давньохристиянський богослов і філософ, представник ранньої патристики Оріген повчав, що людина має розуміти «мудрість тіла» і «мудрість духу» [170, с. 309], пізнаючи різницю між ними й вчиняючи правильно в умовах їх єдності. А візантійський церковний письменник, богослов і філософ Григорій Нисський вважав почуття знаряддями розуму, які мають слугувати вищим сакральним цілям [73, с91], тоді як гріх спричинюється незнанням богоодкровенних істин віри та нерозумінням призначення знарядь. Фома Аквінський зазначає, що людина прагне пізнати світ і Бога, оскільки вони є утіленням прекрасного, «прекрасне як трансценденталія передбачає, що суще є бажаним в якості пізнаваного» [225, с. 26]. І, отже, Бог як найпрекрасніше суще детермінує бажання пізнати у людини, яка є менш прекрасним сущим.

Однак, незважаючи на фундаментальний християнсько-богословський аналіз феномену задоволень Фома Аквінським, в його трактаті «Сума теології», сумнівною є теза про наявність у добу Середньовіччя, хоча б одного завершеного вчення про задоволення. Тому було б великим перебільшенням вважати, що класичний гедонізм виробився у цю історичну епоху. Але саме завдяки християнській традиції поняття «задоволення» та «страждання» стали

розглядатися в етичному ключі, тоді як всі інші дискурси зникли або майже були витіснені на маргінес. Збіднення гедоністичного дискурсу в середньовічній культурі не можна вважати позитивним, проте, формування стійкої асоціації чуттєвого та раціонально-етичного спричинить у подальшому концептуалізацію дискурсу та його поглиблене етико-соціальне дослідження. Характер середньовічних спроб розв'язання суперечності між двома видами прагнень вдало ілюструють слова І. Канта: «Пуризм циніка та умертвіння плоті анахоретом, які заперечують добробут суспільства, – спотворені образи добродетності, які не привертають її і, залишені граціями, не можуть претендувати на гуманність». [114, с 319]. Відтак, здебільшого подолавши античну спадщину калокагатії та людиноцентризму, яка сприймалася більшістю теологів як синонім, а відтак і загроза плотської людини (*homocarnalis*), Середньовіччя не змогло виробити єдиного та зрозумілого гедоністичного дискурсу, який би зняв більшість етико-релігійних суперечностей людської екзистенції.

### **2.3 Новочасні сенсуалістські інтерпретації гедоністичного досвіду**

Мислителі епохи Відродження не лише змістовно розширили філософсько-релігійну теорію задоволень, успадковану від Античності та Середньовіччя, але й багато зробили для заглиблення у дану проблематику в плані естетико-практичного та фізіолого-сенсуалістського осягнення.

Літературно-мистецька манера творчості ренесансних авторів позначилась проникливим та широким розкриттям реального життя тогочасних людей, палітри їх характерів і складності життєвих ситуацій. У Дж. Боккаччо, Ф. Петрарки, Данте Аліг'єрі, Ф. Рабле, М. Сервантеса та В. Шекспіра образи персонажів повнокровні й реалістичні: вони мріють, віддаються пристрастям та

задоволенням, страждають і радіють. У творах зазначених майстрів слова та їхніх сучасників звеличується дух людини, розкривається моральна та емоційна глибина, якої може сягати її внутрішній і, разом з тим, висміюється блюзнірство, жадібність, гріховність різних класів та верств, без озирання на духовні звання та світські титули. Зазначене тісно пов'язане з вираженням людської чуттєвості, подоланням середньовічних упереджень щодо дескрипції гедонічних мотивів у творчості. Ідейно-художня наснаженість європейської архітектури доби європейського Ренесансу концентровано виражена в оцінці Леонардо Бруні Аретіно: «яка ж пишнота цих будівель, скільки в них розкошів, скільки прикрас! У сільській місцевості вони вигядливіші за міські, оскільки споруджені у привабливих природніх місцях й побудовані з більшою свободою заради задоволення і насолоди. Тому тут немає нестачі у просторі, портиках, садах і парках...» [38, с. 170].

Філософський осмислення феномену задоволення є центральною темою трактату італійського гуманіста Лоренцо Валли «Про задоволення», відомого також під назвою «Про межі добра і зла».

Відроджуючи античний стиль міркування про предмет, мислитель рішуче відмовляється від ригористично-пуританської риторики християнських мислителів та схоластів. Він репрезентує читачеві конфлікт вигаданої «високої моральності» з природніми прагненнями людини до задоволення [44, с. 95] й зазначає, що благо, яке не приносить задоволення душі або тілу, «саме по собі зовсім непотрібне» [44, с. 97]. Філософ пропонує ієрархію благ, основним критерієм для якої є не наближеність до Бога, як у Августина [39, с. 322], а життєва практичність: «скажу про блага тіла, з-поміж яких найголовнішими є здоров'я, краса і сили та деякі похідні від них» [44, с. 101]. При цьому Валла не заперечує принципово задоволення блаженства й вважає кожного гідним надії на майбутнє щастя за умови чистої совісті та душі [44, с. 224]. «Прагнути, –



зазначає він, – слід не добродетності, а насолоди заради неї самої, як тим, які хочуть радіти у цьому житті, так і тим, які бажають радіти у потойбічному майбутньому» [44, с. 224]. Запорукою досягнення блаженства, за вченням Л. Валли, є християнська, а не філософська добродетель [44, с. 225]. Фактично, Валла пропонує підсилити третій аспект (мотив) середньовічної сакральної гедоністичної телеології, який був другорядним тоді, і наполягав, що пізнання межі добра і зла дозволяє додати у життя простої людини більше задоволень. Валла ототожнював насолоду із любов'ю до Бога – утілення одночасно любові, насолоди й визначальної причини життя людини (*causam finalem*) [44, с. 229].

Прагнення примирити надмірні аскетичні вимоги середньовічних теологів і філософів з вимогами людської природи, в умовах Відродження, були непоодинокими. Італійський філософ-неоплатонік і глава Флорентійської платонівської Академії Марсіліо Фічіно, у своєму листі до Лоренцо Медичі, у символічній формі зображає шлях досягнення щастя через поєднання трьох вимірів життя – споглядального (Мінерва), активного (Юнона) та гедонічного (Венера). Мислитель критично ставиться до античних персонажів, які, на зразок Паріса, віддаючи перевагу одній з богинь, потім за це гірко розплачувалися. Лоренцо Валла ж зумів поєднати все краще від трьох богинь: «наш Лоренцо, навчений оракулом Аполлона, жодною з цих трьох богинь не знехтував. Всім трьом приділяв він увагу і поцінював їх достоїнства. Тому й Паллада наділила його мудрістю, Юнона – силою, Венера – привабливістю, поетичним і музичним даром» [224, с. 268].

Подібні думки висловлював італійський історик та філософ-гуманіст Франческо Гвіччардіні, який у своїх «Нотатках» прагне зацікавити читача ідеєю відродження античного ідеалу поміркованості у задоволеннях: «Чим більше ти віддаляєшся від міри, що дозволяє уникати крайнощів, тим певніше впадаєш у

крайнощі, яких боїшся, або в інші, навіть гірші. Чим наполегливіше намагаєшся здобути задоволення від того, що маєш, тим швидше втрачаєш і те, що маєш [предмет, причину втіхи] і задоволення» [54, с. 301]. Розвиваючи цю думку, мислитель, подібно до Н. Макіавеллі, підсилює свій заклик соціально-політичним аргументом, наводячи приклад народу, який настільки безмірно захопився свободою, і став жертвою тиранії чи анархії. Тут морально-релігійна аргументація поступається соціально і політичній з верифікацією у життєвій практиці, а не виключно посиленням на авторитети церковного минулого.

Ранньоренесансний італійський філософ Анжело Поліціано, з нерівності тіла і душі у функціональному і сутнісному вимірах, трактує тіло як інструмент душі, тому потрібно ставити його на місце розумною душею й не варто коритися йому. Ідейно солідаризуючись з позицією Епіктета, Поліціано по суті захищає християнську мораль [193]. Це важливий момент, який доводить, що Відродження не вийшло повністю з ідейного фарватеру Середньовіччя і хоча відкриває деякі нові дискусії у дослідженні задоволення, однак, так само активно користується старими упередженнями (наприклад, коли А. Поліціано, захищаючи Епіктета, насправді захищає християнську мораль). Так само і прихильник філософії та етики Епікура гуманіст Л. Валла у своєму трактаті «Про насолоду як істинне благо» протиставляє її цінності християнському аскетизмові й суворій етиці стоїків. Що і не дивно, адже очевидність природнього початку і його щонайменше функціональна суверенність є ознакою модерну, який визнає рівність природи і духу. В добу Відродження про це, хоч і з обмовками, говорив лише Валла, чим і випередив свій час, бо був далекогляднішим і сміливішим за більшість.

Ранньоренесансний німецький філософ і богослов М. Кузанський (справжнє прізвище Кребс), був світоглядно наближений до гуманістичної культури й відомий як один з попередників геліоцентричної космології М.

Коперника та дослідного природознавства, залишався прихильником християнської традиції у галузі моральних цінностей. «Всі, хто своїм бажанням прагне пізнати вічну премудрість, – зазначає він, – той нічого не любить більше за неї й боїться знехтувати нею. У порівнянні із нею все вважає жалюгідним й усі свої сили спрямовує на догодження будь-якій премудрості, щоправда їй не можна догодити, коли пов'язуєш себе з минущою, мирською премудрістю або чуттєвим задоволенням» [127, с. 299].

Глава «північних гуманістів» епохи Відродження філософ, письменник і богослов Еразм Ротердамський, у своїх творах він критикує людей хтивих, зажерливих і марнославних, зауважуючи, що їх місце у пеклі, бо вони віддалися задоволенням [199, с. 89], а тим, хто відкинув «хибні насолоди», обіцяє щастя у Христі [199, с. 163], або у мирній чесній праці [199, с. 250]. У сатиричному трактаті «Похвалі глупоті», мислитель змальовує образ (як у свій час Боецій – образ філософії) й трактує Гедоне (задоволення), як одну «з вірних слуг, котрою глупота підкорює своїй владі рід людський» [198, с. 18]. Але передовсім мислитель критикує міщанську й надмірну клерикальну пожадливість [198, с. 168], що прагне задоволення без жодних зусиль [198, с. 70]. У діалогові Гедонія і Спудея Еразм викладає своє розуміння Епікура, подібне до Л. Валли. Воно ґрунтується на тезі про те, що процес душевного задоволення (наприклад, від добрих вчинків) з дотриманням міри у задоволеннях тілесних, є корисною і правильною поведінкою, найвідповіднішою способом життя сумлінних християн: «якщо по правді, так немає більших епікурейців, ніж благочестиві християни» [200, с. 619]. При чому весь свій логічний ряд Еразм вибудовує на знаменитій сентенції Плавта: «немає гірше, ніж якщо знаєш за собою якийсь зло», тому підсумково визначення задоволення будується не на проголошенні тілесних задоволень злом, а на визнанні критерієм добра духу, який ці

задоволення сприймає: «істинне задоволення – лише те, яке сприймається здоровим духом» [200, с. 624].

Значною мірою подібним є аналіз феномену задоволення у книзі есеїв «Проби» визначного французького філософа і письменника М. де Монтеня. Цей твір позначений своєрідним аскетичним гуманізмом, спрямованим проти схоластики й морально-філософського догматизму. Майстерно і легко висміяно у ньому міщанську жадобу до задоволення [161, с. 75]. Проводиться думка про неможливість ігнорування його сигналів: «Якби ми не стримували в наших руках і ногах природженого маху, нам було б від цього куди ліпше, бо природа наділила їх докладним і поміркованим чуттям того, що дає насолоду: воно, те чуття, не може бути хибним, бо воно притаманне всім і однакове для всіх. Та оскільки ми виборсуємося із заковів природи, віддаючись на непогамовану сваволю нашої уяви, то принаймні намагаймося схилити її у приємніший бік» [161, с. 66]. При цьому природність задоволень уможлиблює реалізацію кожним права на щастя. Дотримуючись натуралістичних позицій ренесансні автори акцентують увагу не на скочуванні до вульгаризмові тварин, а на природовідповідності. Людина, яка дотримується своєї природи, прагне реалізувати властиву їй поведінку, зумовлену її видом та родом і за жодних обставин не має уподібнюватись нижчим природним формам (критика тваринного аргументу – «людина деградує до задоволення собаки»).

Зазначений аргумент видається переконливим для спростування звинувачень непослідовних критиків натуралістичного гедонізму, які вважають, якщо людина віддається природі, то автоматично стає твариною, а розум її перестає бути визначальним.

Ренесансні автори рефлексують над можливостями вдосконалення природного тіла людини й прищеплення інстинктів, якісно відмінних від тваринного світу. Важливою запорукою досягнення добродетності є цнота з її

остаточною метою – насолодою [161, с. 92], а також дружба: «всяка приязнь, яку цементує і підтримує насолода, вигода, громадська чи приватна потреба, тим менш прекрасна і шляхетна, і тим менш є щирою приязню, чим більше до неї домішується сторонніх причин, міркувань та цілей» [161, с. 203]. М. Монтень помітив одне з найпарадоксальніших положень культури – людина усвідомила, що її бажання породжують задоволення [162, с. 139], проте так і не навчилася формулювати свої бажання і здійснювати свідомий вибір того, що їй справді потрібно: «Посеред інших свідчень нашої глупоти, здається мені, не слід забувати і того, що попри все своє прагнення людина не вміє знайти, що їй треба. Навіть, у своїй уяві й у своїх бажаннях ми нездатні згодитись на те, чого потребуємо, аби бути вдоволеними» [162, с. 267]. Із зазначеного парадоксу постають проблеми злободенні для мислителів нового часу та постмодерну – від колізій егоїстичного гедонізму та споживацтва до некоректності гедоністичного прагматизму й неоднозначності експерименту «машиною бажань» Р. Нозіка. Однак, сам Монтень вихід з колізій запропонував як розумів – «треба зберігати міру між нехиттю до страждання і любов'ю до насолоди» [163, с. 240],

Таким чином, епоха Відродження репрезентована трьома концептуальними групами мислителів в їх ставленні до задоволення: сміливі натуралісти (визнання рівності духу і тіла) – Л. Валла та М. Фічіно; поміркованими синкретистами – М. Монтень, Е. Роттердамський і Ф. Гвічардіні; консерваторами – А. Поліціано, М. Кузанський. Ця неоднорідність та дискусійність зумовила обмеженість розуміння феномену задоволення у рамках етико-релігійного дискурсу, що естетично передував естетичній та соціально-політичній інтерпретаціям. В підсумку численні дискусії в рамках культурного процесу Відродження призвели до того, що проблема задоволень здебільшого залишилася в рамках етико-релігійного дискурсу, а спроби збагатити дискурс

естетичними та соціально-політичними мотивами виглядає дещо надлишково і непереконливо.

Культура нового часу, просякнута духом просвітництва та сцієнтизму стала вінце більше ніж 2000-літнього шляху європейця до самоусвідомлення у царині того, що ми називаємо класичним гедоністичним дискурсом. Вивершена філософською системою Георга Гегель європейська культура XIX століття набула поширення і визнання на всіх заселених тоді континентах. Вагоме місце у тогочасному гуманітарному знанні посідало вчення про задоволення у психолого-мотиваційному, нормативному та культурно-генетичному аспектах. Свідченням цього є те, що жоден більш-менш помітний європейський мислитель XVII – XIX століття не оминув теми насолод та їх значення для людини та суспільства. І хоча це суттєво ускладнило процес дослідження, ми розглянули основні гедоністичні наративи модерну та виділили найбільш показові. Новочасні послідовники Епікура модернізували ідею гедонізму у напрямку уточнення понять блага і задоволення, з'ясування засобів досягнення щастя і його ознак, наслідків реалізації людських бажань тощо.

Родоначальник англійського емпіризму Френсіс Бекон підкреслював важливість задоволення від занять наукою [40, с. 94] й покликання науковців працювати в ім'я задоволення всього роду людського [40, с. 115]. Він трактував задоволення як природній стан людини, оскільки у біблійному Едемі мала лише споглядати вищі сутності і насолоджуватися цим [40, с. 119]. Однак мислитель висловлює думку, що як тільки людина відмовилася вбачати джерелом морального знання трансцендентного Бога й сама стала визначати, що є добром і злом, вона спромоглася диференціювати задоволення та страждання, а до того вона страждань не знала. Ф. Бекон помітив зв'язок насолоди, художньої творчості та морального вдосконалення, як антитези розуму та історії, які приземлюють душу: «поезія, – зазначає він, – не тільки

надає художню насолоду, але й сприяє підвищенню духу та покращенню людських характерів. Тому, цілком доречно вбачати у ній навіть щось божественне, бо воно вивищує дух і підносить його до небес, прагне узгодити образи речей з прагненнями душі, а не підкорити душу дійсності, як це роблять розум та історія» [40, с. 177]. Тому, справедливо вважати Ф. Бекон одним з перших новочасних мислителів, хто прагнув побудувати філософію людини як істоти, що надає рівне значення тілу і душу, й залученої до суспільного життя [40, с. 416- 417].

Актуалізація фізіологічного і медичного начал у філософській інтерпретації задоволення відбилося у працях Томаса Гоббса [66, с. 205], в яких він намагається не стільки пояснити значення задоволення для суспільства, скільки його природу і вплив на внутрішні органи людини, й на цій основі вибудовує свою теорію пізнання. В загальному контексті міркувань про природу відчуттів та їх зв'язок з процесами пізнання і цілепокладання [66, с. 207], філософ не лише розрізняє прагнення та задоволення [67, с. 238], а й підкреслює зв'язок гносеологічного з етичним, що є принципово важливим для розуміння антропології Нового часу. З констатації цього зв'язку Т. Гоббс виводить тезу про те, що мистецтва і науки є благом, оскільки приносять задоволення [67, с. 242], з яким органічно пов'язаний сенс життя. Відтак вже «сама насолода предметом прагнення постає прагненням, а рух духу, що насолоджується частинками речей, є, подібно до життя, постійним круговим рухом, й не може відбуватися прямолінійно» [67, с. 246]. Головна думка його соціально-філософського вчення полягає в тому, що «будь-яка добровільна спільнота утворюється через взаємну потребу або заради слави», яка також є різновидом духовної насолоди [65, с. 287]. З проголошенням цієї думки європейська культура зазнала суттєвої корективи, оскільки критерієм і легітимацією соціуму проголошувався вже не Бог, а бажання людини.

Щоправда, визнаючи наявність «божественного блага» філософ наділяє його певною релятивністю: «навіть благість, яку ми приписуємо всемогутньому Богу, є благістю по відношенню до нас» [68, с. 535]. Таким чином, Європа стала на шлях побудови певної системи норм і правил заснування та організації спільноти, яка забезпечила б зручне співжиття, але без трансцендентних критеріїв, яким до цього було божество. Звідси випливає висновок про неможливість існування абсолютного добра, позбавленого відношення до людини. Зазначене спричинило ускладнення гедоністичного дискурсу, оскільки задоволення почали розглядатися новочасними мислителями не тільки в етичному контексті, але і у гносеологічно-соціальному. Це ключове положення філософії Модерну набуло розвитку у репрезентантів британської, французької, німецької і, навіть, американської філософських шкіл, хоча і з деякими ментальністними відмінностями.

З-поміж британських мислителів лінію Т. Гоббса продовжує Джон Локк, який у своєму трактаті «Досвід людського розуміння» досліджує гносеологічний потенціал задовольень й обстоює їх органічний зв'язок з людськими ідеями, рефлексіями та сприйняттями [141, с. 178]. Він акцентує важливість фізіологічного фактору у дослідженні задовольень і стверджує, що більшість структур сприйняття функціонують завдяки впливові на них відчуттів задоволення і страждання, тому їх розуміння є передумовою і запорукою мудрості [141, с. 179]. Подібно до Бенедикта Спіноза, однак на позиціях фізіологічних, а не теологічних, Дж. Локк зауважує, що «речі бувають добром і злом лише у відношенні до задоволення і страждання» [141, с. 280]. Інакше кажучи, філософом висувається думка, що ключ до розуміння природи людини криється у її розумінні пристрастей, стрижньовими для яких є задоволення і страждання, котрі, у свою чергу, модифікують розум і впливають на настрій та відчуття [141, с. 281]. Примітно, що більшість психічних станів



людини (сором, гнів, страх, відчай, печаль, радість, ненависть, любов, жадання)<sup>32</sup>[141, с. 284], які пізніші дослідники будуть пов'язуватимуть з моральними почуттями, Дж. Локк називає модусами задоволення та страждання й подає їх винятково у гносеологічно-фізіологічному контексті. Відтак, говорить він, моральне добро «є ніщо інше, як задоволення і страждання, або ж те, що нам приносить задоволення або страждання» [141, с. 405]. На ідеї здатності людини до відчуття і розрізнення задовольень я страждань Дж. Локк будує свою критику гносеологічної доктрини Рене Декарта. Він стверджує, що чуттєвість є не менш достовірною підставою буття людини, ніж сумнів [142, с. 96-97], оскільки як перше, так і друге закорінені у досвіді. Здатність же до задоволення і страждання кваліфікується філософом як «найважливіша для нас впевненість в існуванні матеріальних речей» [142, с. 110].

Пізніше, інший британський мислитель Девід Гартлі, поглибить цей дискурс про задоволення і страждання, типологізуючи пов'язані з ними модуси, залежно від шляхів та особливостей сприйняття:

1. відчуття (від вражень зовнішніх чуттів);
2. уява (від природньої чи штучної краси/потворності);
3. честолюбство (від думки інших про нас);
4. егоїзм (від наявності засобів реалізації щастя та безпеки);
5. симпатія (від задоволення чи страждання наших ближніх);
6. теопатія (від афектів, спричинюваних рефлексіями про божество);
7. моральне почуття (моральної краси чи потворності) [119, с. 196].

Здійснені англійським філософом-деїстом Джоном Колінзом спроби раціоналізації та систематизації механізмів задоволення сприятливо сплинули

---

<sup>32</sup>Ця ідея знаходить відгук і у філософських поглядах Готфріда Ляйбніца, який виокремлює подібні модуси задоволення і страждання та пов'язує їх з людськими пристрастями [136, с. 163].

на подальший розвиток філософської та психологічної думки<sup>33</sup>. Зазначене стосується передовсім соціативних механізмів задоволень й можливі підсилення чуттєвості та демонстрації впливу задоволень на розвиток дитини.

Новочасні французькі філософи зосереджували основну увагу не на соціально-генеруючій функції задоволення, а на феноменові комфортного життя у соціумі, в якому практикується «розумне та добропорядне задоволення». Зокрема просвітник-матеріаліст Жульєн Ламетрі у трактаті «Система Епікура» здійснює критику релігії як непотрібної розумним та людинолюбним громадянам [133, с. 376] під гаслом бути «відданим чудовій суміші мудрості та безумства». Філософ наполягав на тому, що слід жити і радіти, оскільки для цього людина і створена: «Якби я міг народитися знову, то жив би так, як і живу: мав би смачний стіл, добірне товариство, житейські радощі і любовні зв'язки, розподіляючи свій час між жінками – прекрасною школою витонченості, Гіпократом і музами, залишаючись ворогом розпусти і другом насолод, і отже, віддаючись, примхливій суміші мудрості та безумства, які взаємно посилюють одне одне, роблячи життя приємнішим і гострішим» [133, с. 377]. Невипадково у своїй критиці стоїцизму, Ламетрі критикує її представників за спотворення людської природи і намагання зректися людяності: «Вони заявляють про свою недосяжність для радощів і страждань; ми ж будемо пишатися, що відчуваємо і те і інше... прагнучи піднесеного, вони підіймаються над життєвими подіями і вважають себе лише у тій мірі справжніми людьми, у якій перестають такими бути» [132, с. 242]. Наявність паралелей з думками Ж. Ламетрі спостерігаємо у Вольтера, який стверджував, що осмислене задоволення є одним з атрибутів людськості [49, с. 193] і що можливість обирати між задоволенням та стражданням становить сутність

---

<sup>33</sup>З появою психоаналізу З. Фрейда було відкрито багато принципово нових аспектів гедоністичного дискурсу, які стануть засадничими для філософського осмислення задоволень у XX та XXI столітті.

свободи людини [49, с. 264]. Останній аргумент має вагоме значення для розгортання дискусії з британськими матеріалістами, зокрема Дж. Колінзом, який був переконаний, що людина повністю детермінована задоволеннями та стражданнями [120, с. 54].

Подібні ідеї проголошує Дені Дідро, позитивно розцінюючи вибір суспільством сакральної гедоністичної телеології, вираженої словами: «Віддаю у руки Божі своє життя й теперішнє задоволення за умови отримання в обмін життя і задоволення у майбутньому, вартих набагато більшого» [86, с. 100]. Він розглядає цю телеологію винятково у контексті суспільної значимості і, услід за Вольтером, налаштований визнавати її ефективним (хоча і не єдиним достатнім) джерелом порядку та суспільної стабільності. З інструменталізації та реконструкції сакрального гедоністичного наративу Д. Дідро виводить можливість функціонування такої системи у суспільстві й висуває ідею соціальних задоволень [86, с. 124], яка будується на соціальних афектах, здатності до співпричетності заради щастя багатьох [86, с. 127]. Відтак проголошується справедливим винагородження суспільством реальних альтруїстів, тобто тих, хто обмежив свої задоволення заради інших. І саме у даному контексті слід пояснювати шанобливе ставлення Д. Дідро до Епікура, який зацікавлював молодь розповідями про задоволення, тим часом даючи їм можливість вивчати серйозну філософію [87, с. 540], що сприяла поширенню мудрості та добропорядності у суспільстві.

На подібний механізм соціальної інтеграції засобами співпереживання задоволення звернув увагу Поль Гольбах [70, с. 326], хоча стверджував, що сучасна йому державна влада стає дедалі жалюгіднішою і ганебнішою, лише примножуючи страждання людей, не дбаючи про задоволення. Належна ж діяльність індивідів, в їхньому взаємному спілкуванні, зокрема любов, зображається мислителем у вигляді відносин приємності та корисного,

сприятливих для вільного розвитку індивідів. Вважаючи себелюбство та прагнення до задоволення особистого інтересу найсуттєвішою рисою людської природи, Гольбах заперечував крайній егоїзм і обстоював ідею узгодження особистого і суспільного інтересів.

Визначний французький філософ Р. Декарт висловив припущення, що задоволення бувають двох типів – фізичні, природа яких започатковується приємним подразненням тіла людини й сягає її розуму, викликаючи переживання та осмислення задовольень; й духовні, які народжуються у розумі від сприйняття позитивної та надихаючої думки або приємної новини, й передаються по нервах до м'язів і тіла, викликаючи його пожвавлення [82, с. 267]. Й хоча це судження є дещо механістичним, воно переконливо доводить, що саме з прагнення розібратися із фізіологічною природою задовольень постає усвідомлення їх гносеологічного, а відтак і етичного значення. Звичайно, люди, стверджує Декарт, «проголошують благом або злом, те, що наші внутрішні відчуття і наш розум примушують нас вважати властивим або суперечливим нашої природі» [83, с. 517]. Цілком закономірно, стверджує мислитель, що природа людини передбачила можливість розуміння блага первинно через відчуття задоволення [83, с. 519]. Р. Декарта зацікавило значення розуму у процесі шукання життєвих орієнтирів унаслідок застосування методу радикального сумніву, і він дійшов висновку про те, що розум детермінує добродієність як запоруку найвищих задовольень й доцільне їх використання. Саме таким чином, зазначав він, має відбуватися шукання природного стану людини у світі [81, с. 508-509]. Незважаючи на наявні відмінності у оцінці значення теологічного аргументу, ця думка засвідчує спорідненість ідей Р. Декарта з етичною теорією задовольень Б. Спінози.

Картезіанська теорія пізнання з її претензією на відмежування «серйозної» філософії Модерну від «філософування аматорів», зазнала

нищівної, хоча й ненавмисної критики Готфріда Ляйбніца. Останній поставив під сумнів методу послідовного сумніву, зазначаючи, що «з нас досить такої чуттєвої впевненості; вона настільки ж достовірна, як задоволення або страждання – дві речі, за межами яких для нас не мають жодного значення (інтересу) ні пізнання, ані існування речей» [135, с. 456]. Ляйбніц започаткував дискусію, продовжену лише у ХХ столітті пов'язану з тим, що видимість задоволень і страждань можуть володіти цінністю, вищою за істину, якщо задоволення і страждання мають відношення до особи, а істина – ні. Фактично, визначний німецький мислитель концептуально критикує Декарта за нехтування людським мотивом, незважаючи на байдужість людини до всього, що не здатне викликати у неї (нині чи у майбутньому) ні задоволення, ані страждання.

Видатний французький філософ і математик Блез Паскаль також не обминув увагою проблематику задоволень, хоча стояв на позиціях християнського аскетизму і не рідко критикував захоплення гедоністичними вченнями. Він був переконаний, що страждання і хвороби є природним станом для християнина, оскільки вивищують його над світом і роблять наближеним до Бога [173, с. 65], проте він визнавав, що святі і звичайні люди є подібними у тому, що шукають задоволень, хоча й за різної цінності предмету [173, с. 154], для одних – Бога, для інших – задоволення від світу земного. Незважаючи на категоричну відмінність насолоди і віри [173, с. 296], мислитель пропонує всесвітнє відоме «парі» для невіруючих, аргументація якого базується на елементах теорії відносності, гедонізмі та чистому прагматизмі. Переконуючи людей у тому, що їх інтересам є менш адекватною ставка на тимчасовий «дріб'язок» (певні блага світу й комфорт земного життя), можливо навіть гарантовані ший за ставку на нескінченні блаженства єдності з Богом у раю [173, с. 186-188], мислитель апелює до задоволення як такого. Ця

суперечливість є глибоко закоріненою у християнській філософській доктрині<sup>34</sup> і не знаходить вирішення ані у Паскаля, ані у наступних християнських філософів.

Б. Спіноза став першим відомим мислителем Нового часу, який не лише прагнув довести наявність рівноправного зв'язку етики з теологією, але і сформулював тезу про органічну залежність базових етичних категорій добра і зла від основних людських афектів [217, с. 52] – задоволення, незадоволення та бажання. Й, хоча за зовнішніми ознаками та інтенціями, мислитель не спромігся сепарувати етику від теології<sup>35</sup>, проте, вже висунення тези про вдосконалення душі через задоволення [219, с. 465], нерозривний зв'язок правильних вчинків із задоволенням [219, с. 513] і про його сприяння загальному розвиткові людини [219, с. 556-557] сприяло у подальшому суверенізації етики і проголошенню ключової тези етичного гедонізму – «ми називаємо ту чи ту річ хорошою або поганою, зважаючи на те, чи приносить вона нам задоволення чи незадоволення», або «пізнання добра і зла є ніщо інше, як афект задоволення або незадоволення» [219, с. 531]. Однак, не можна звинувачувати Б. Спінозу у вульгаризації принципу гедонізму, оскільки, разом з проголошенням базовою підставою етики задоволення, він застерігає, що плотська людина (*homocarnalis*) [217, с.66] не може бути ні щасливою, ані блаженною, оскільки не розуміє суті та вищого призначення задоволення.

Подібної думки дотримувався англійський письменник Б. Мандевіль. За його судженням задоволення є природнім процесом і їх не слід уникати. Мислитель принципово критикував непослідовних теоретиків, які заперечували задоволення у думках, але прагнули їх у житті [157, с. 152]. Головне значення

---

<sup>34</sup>Ймовірно, що не тільки у ній, однак, це потребує окремого дослідження.

<sup>35</sup> Про це свідчить принаймні судження мислителя, про те, що: «вищою чеснотою душі є пізнання Бога... і з цього роду пізнання постає найвище духовне задоволення» [219, с. 607] і те, що справді «досконалою людиною є та, яка єднається з богом і у такий спосіб насолоджується ним» [218, с. 120]

його внеску в гедоністичний дискурс полягає у розмежуванні «природного» та «неприродного» станів, а також переконань окремих людей: «мною доведено, що справжні насолоди всіх людей в їх природному стані є земними і чуттєвими; якщо ж ми судимо про життя людей в їх природному стані, то маємо зробити виняток для благочестивих християн, яких духовно відроджує і їм надприродно допомагає божественна благодать [157, с. 163]. Сумнівно однозначно стверджувати, що дане судження спроможне зміцнити позицій християнства, проте воно прояснює процес еволюції уявлень про задоволення, оскільки гіпотетично передбачає залежність задоволення людини від її психологічної налаштованості. Відтак релігійна людина втрачає «природний стан», оскільки її світогляд противиться йому, базуючись на релігійних нормах, однак релігійний світогляд спроможний надати людині задоволення<sup>36</sup>. Таким чином закладаються підвалини майбутнього секулярного гедоністичного дискурсу у рамках світської етики, яка історично диференціювала натуралістичні й метафізичні етичні теорії і претендувала в побудові правил суспільної комунікації. Зазначене у подальшому сприяло суверенізації етики та релігії.

Гносеологічний вектор дискурсу про задоволення у Новочасний період історії не міг уникнути зв'язку процесу самоконстатації особистості з проблемою класифікації та відчуття задоволення. Одним з перших, хто звернув увагу на даний аспект був видатний дипломат, історик та філософ англійського просвітництва Девід Юм. Він стверджував, що вчинки людини спрямовані на самозбереження, досягнення задоволень та уникнення страждань, і цей процес здійснюється цілком свідомо і закономірно [263, с. 228]. За його концепцією

---

<sup>36</sup>Подібне стверджує і французький філософ Ніколя Мальбранш, критикуючи стоїків за нерозуміння значення насолод [156, с.125], а також Монтеня за потурання розпусти [156, с.231]. Мальбранш проголошує, що поганим є не задоволення саме по собі, а вибір меншого і скороминущого задоволення за наявності більшого і навіть вічного задоволення [156, с.364].

різновиди вражень [263, с. 243], створюючи повноту уявлення людини про світ і про себе є первинними та необхідними й постачають розумові матеріал, який він операціоналізує і систематизує: «я ніяк не можу уловити своє Я як щось існуюче окремо від моїх сприйняття і не можу помітити нічого, окрім якогось сприйняття... якщо ж мої сприйняття тимчасово призупиняються, як це буває під час глибокого сну, то впродовж цього часу я не усвідомлюю свого Я і відтак спроможний вважати себе неіснуючим» [263, с. 298]. Д. Юм вважав відчуття страждання та задоволення детермінантом не лише морального [263, с. 348], але і будь-якого цілепокладання людини: «людському розуму властиве сприйняття страждання й задоволення як головної пружини і головного рухомого начала всіх її дій» [263, с. 173]. Британська ментальністна стриманість філософії яскраво втілилася в його судженні про благородність здатності до перспективного, стриманого і далекоглядного задоволення, тоді як жадання негайного миттєвого задоволення трактувалося ним як не гідне і не неблагородне<sup>37</sup> [262, с. 240]. Правомірно припустити, що розуміння гносеологічного й етичного потенціалу дискурсу про задоволення дозволило мислителю пізніше порушити питання про диференціацію задовольень у контексті можливостей їх економічної доступності [262, с. 280]. Це у значній мірі полегшило й подальше сприйняття ідей Адама Сміта, Єремії Бентама та Джона Стюарта Мілля.

Американські просвітителі, хоча й перебували під відчутним впливом європейської філософії, досягли певної самобутності у дослідженні феномену задоволення. Зокрема Бенджамін Франклін стверджував, що здатність до

---

<sup>37</sup>Подібної позиції дотримуються сучасні психологи та соціологи, вивчаючи траєкторію розвитку та соціальної успішності дітей з нахилом до відкладеного на непевний час задоволення (відкладеної винагороди). Культурний та історичний досвід засвідчує, що такі діти досягали в житті значно більшого, ніж ті, які бажали отримати задоволення негайно і в повному обсязі [див. 113].



відчуття задоволення й незадоволення є головною ознакою життя<sup>38</sup>, тому й незадоволення виступає рушійною силою розвитку [227, с. 76], й ця точка зору передчувала появі гіпотези про компенсаторну природу культури. Американський просвітитель, філософ і державний діяч Томас Джефферсон зауважував, що задоволення мають слугувати людині там, де неспроможні спрацювати мораль і культура [85, с. 95]. А Томас Купер, обстоюючи ідею привілейованості інтелектуальних задовольень, зазначав, що інтелектуали мають більше можливостей для задовольень [129, с. 382], відтак окремі представники культури можуть створювати і споживати задоволення у більшій мірі, ніж інші, завдяки свої долученості до культурно-освітнього та наукової діяльності. Наведені думки споріднені із прагматизмом та висновками французьких мислителів ХХ ст. стосовно конструювання задовольень і можуть стати предметом окремого дослідження про специфіку новочасного дискурсу про задоволення у США та Європі.

Аналізуючи спроби тлумачення новочасною філософією феномену чуттєвості та визначення її місця у духовній культурі Європи, доцільно послатися на переконливі приклади експериментів у напрямку вивчення перцептивної непроникності. Зокрема, у своєму «Трактаті про відчуття» Етьєн Бонно де Кондільяк [124] досліджує становлення людських відчуттів за допомогою метафори статуї<sup>39</sup>, здатного презентувати потенціал продуктивної уваги. На підставі послідовного ускладнення чуттєво-емпіричного досвіду уваги констатує можливість розвитку здатності до рецепції і, зрештою, усвідомлення переживань і задовольень. Причому Кондільяк наголошує на

---

<sup>38</sup>Тогочасна правова культура «здорового глузду» будувалася на необхідності визнати права за всіма здатними страждати і радіти [227, с. 75]

<sup>39</sup>Яскравий приклад розширення експлікативності та метафоричності образу «tabularasa», досить популярного у французьких та німецьких просвітителів.

важливості психологічних механізмів, зазначаючи, що переживання задоволень не обов'язково спричиняють появу бажань, але потребують:

1) реалізації досвіду неприємних і приємних переживань, для усвідомлення можливості вольового переходу від одного до другого;

2) пам'яті про досвід переживань, з метою використання її у майбутньому у процесів культивування прагнень [123, с.13].

Від описання психофізіологічних функцій задоволення філософ заглиблюється у проблему зв'язку потреб з базовими уявленнями людини, які формують її суспільну поведінку і те, що згодом набуде назви культурного простору: «з потребою пов'язана ідея речі, спроможна її задовольнити; з цією ідеєю пов'язана ідея місця, в якому ця річ зустрічається; й відтак з ідеєю місця пов'язана ідея людей, яких там бачили; і вже з цією останньою – ідея задоволення або страждання у різних їх проявах» [123, с. 95]. Невипадково, пов'язавши психологічні та гносеологічні компоненти дискурсу про задоволення, учений приходить до ідеї «задоволення від порядку» [123, с. 297], яку, без перебільшення, справедливо вважати однією із парадигмальних засад розвитку європейської культури. Вона ще з часів грецької архаїки будує світ на опозиції хаосу та порядку, в якій останній є еталоном дійсного, результатом діяльності спочатку божества, а потім і людини. Таким чином Е. Кондільяк вважає дію закону чуттєвості ключовим креативним фактором усієї свідомої діяльності людини [122, с. 227]. Й відтак, гедоністичний дискурс набуває у вченні філософа вирішального значення, оскільки саме він сприяє з'ясуванню мотивів та сподівань людини. У своїх пізніх роботах філософ висловив думку про можливість вдосконалення людини у напрямку появи в неї нових органів [122, с. 219], що у свою чергу спричинило б розширення синзетивних меж й діапазону бажаного та реального. Хоча сам Кондільяк обмежувався лише

констатацією фізіологічної закономірності, проте не виключав її переростання у культурну та соціально-політичну закономірність.

Доцільно окремо зауважити, що визначні мислителі Східної Європи того часу, зокрема Г. Сковорода та О. Радіщев також зробили свій внесок у осмислення феномену задоволення. Г. Сковорода, у властивій йому манері релігійного мислителя, визнавав важливість Бога як визначального фактора задоволень [212, с. 76] і вважав задоволення одним із критеріїв природовідповідного життя, передовсім стосовно правильного вибору праці [212, с. 395]. Радіщев же висловлював характерні для просвітителів судження про поміркованість задоволень і про здатність до бажань як здорового прагнення людини, яке, однак, слід корегувати [194, с. 52], бо саме воно здатне привести людину до величі.

Своєрідним синтезом та узагальненням філософського дискурсу про задоволення Нового часу правомірно вважати працю Іммануїла Канта «Антропологія з прагматичної точки зору». У ній значну увагу приділено поняттям задоволення, афектація, бажання та волі, й виводиться гедоністичний дискурс на якісно вищий рівень – антропологічний.

Мислитель наполягає на дослідженні не лише фізіологію та етику, а й антропології задоволень у найширшому сенсі. З його вчення випливає, що рушієм усього того, що формує культуру (індивідуальна і колективна діяльність, мистецтва і науки) є задоволення. Він розглядає цей феномен у фізіологічному, естетичному та раціональному аспектах. Саме ці аспекти, на його думку, формують всі можливі дискурси і культуру як таку, оскільки будь-яка діяльність у галузі культури супроводжується обширом задоволень – від споживання їжі до насолоди мистецтвом [114, с. 259-260]. Як задоволення так і незадоволення є важливими чинниками активності людини, її прагнення змінювати себе і навколишній світ: «Отже, відчувати, що ти живеш і

насолоджуватись, – зазначає філософ, – є завжди тотожнім прагненню вийти з цього стану, оскільки й він завжди супроводжується стражданням, що повертається [114, с. 263]. На прикладі мешканців Карибських островів, він демонструє, що культури, які не відчувають незадоволеності, гірше розвиваються [114, с. 263] через відсутність імпульсів й потреби боротися, долати незручності і страждання.

Найцінніша для нашого дослідження думка Канта, ретельно обґрунтована в його антропології та етиці, полягає у поглибленні базової тези дослідження про незадоволеність як фактор постання і саморуху культури. Кенігсбергський філософ обстоював думку про те, що не просто незадоволеність культурою, а подвійна незадоволеність, виражена у суперечності двох видів прагнень (що в рамках нашого дослідження виражені у термінах гедоне та терпсіс) є рушійною силою культурного поступу: «Повна насолода не може бути досягнута людиною ні в моральному відношенні (бути вдоволеною собою і своєю поведінкою), ні у прагматичному відношенні (бути вдоволеною добробутом, якого вона прагне досягнути, діючи зграбно і розумно). Природа заклала у неї страждання як стимул до діяльності, визволитися від якого вона не може і котрий постійно примушує її прагнути до кращого» [114, с. 265]. «Обидва види блага, фізичне і моральне, не можуть бути змішані, оскільки вони нейтралізували б один одне й не сприяли б досягненню справжнього щастя; прагнення добробуту й доброчесність перебувають у постійній взаємній боротьбі й обмеження принципу першої за допомогою принципу другої утворюють у зіткненні мету добропорядної, почасти чутливої, почасти моральної (інтелектуальної) людини; але оскільки у повсякденному житті важко запобігти цьому змішуванню, людина потребує його розкладу за допомогою протидіючих реагентів (reagentia), щоб знати які елементи і в якій пропорції можуть у своєму поєднанні дати нам можливість добропрстойно

насолоджуватися щастям» [114, с. 314]. Наведене судження І. Канта може слугувати визначальним мотивом при вивченні будь-якого дискурсу про задоволення, оскільки вона виражає як новочасну, так і сучасну тенденцію стосовно евдемонічної оцінки суспільної реальності й призначення гуманітарних наук. «Одним із способів відчувати насолоду є одночасно культура людини, а саме зростання її спроможності до ще більшої насолоди такого роду; сюди відносяться заняття наукою й красними мистецтвами. Інший спосіб – притуплення сприйнятливості, яке робить нас дедалі менше здатними до справжньої насолоди» [114, с. 267-278]. Звідси і теза про те, що розвиток культури безпосередньо залежить від характеру і способу отримання задоволення його носіями, критики розкошів і марнотратства [114, с. 282-283], як небезпечних для розвитку культури<sup>40</sup> способів отримання задоволення.

Звідси постає один з ключових діалектичних принципів динаміки культури, який доречно називати анантіозисом бажань (від грец. – суперечність, спротив) або гедоністичним анантіозисом<sup>41</sup>. Поряд із аналізом загальних закономірностей сприйняття задоволення, І. Кант розглядає етичні нюанси проблеми, підкреслюючи, що контрольовані задоволення здатні дати людині значно більше, ніж негайне їх отримання. Йому належить заклик який міг би стати потужними ліками від гострої соціальної «хвороби» сучасності – перцептивної непроникності, спричинюваної надмірністю та невчасністю задоволень: «Юначе! Відмовся від задоволень у жаданні веселощів, розкошів, любові тощо, якщо не з стоїчних спонукань, з наміром взагалі уникнути їх, то виходячи з делікатних епікурейських вимог, щоб у майбутньому мати можливість насолоджуватися у зростаючому ступеню» [114, с. 185].

<sup>40</sup>Його причиною Кант вважав т.зв. «вередливий» тип відчуження [114, с. 266], властивий тим, хто не знає причини своїх задоволень і радощів. Саме в цьому контексті філософ погоджується з Епікуром, який першим зробив спробу диференціювати типи відчуження.

<sup>41</sup>Навмисне вжита калька з грецької, щоб не плутати із гедоністичним парадоксом як наслідком гедонічної адаптації

Думку про нескінченне творення задоволень висловлював і Георг Гегель, переконаний у тому що суперечність між незадоволеністю та задоволеністю є необхідним чинником розвитку людської культури: «З одного боку, поширюване у різних напрямках задоволення людських потреб, виняткової сваволі й суб'єктивного капризу, руйнують у власних насолодах самих себе і своє субстанційне поняття; з другого ж задоволення необхідних і випадкових потреб, піддаючись безкінечному збудженню, перебуває у всебічній залежності від зовнішньої випадковості і сваволі, а також, обмежене владою все загальності, є випадковим. Громадянське суспільство являє нам у цих протилежностях та їх переплетенні картину таких же надзвичайних розкошів, як і картину злиденності, фізичного і морального виродження». [57, с. 213].

Гегель підкреслював, що примноження цінностей культури є незворотнім і нескінченним процесом, пов'язаним із прагненням суспільства до урізноманітнення потреб та способів задовольнити одвічну суперечність прагнень (анантіозис): «Немає меж спрямованості суспільного стану на невизначене зростання розмаїття та специфізування потреб, засобів і задоволень, так само, як немає меж різниці між природними потребами і потребами культурних людей. Нагромадження розкошів супроводжується невпинним зростанням залежності та злиднів, під впливом такої, що постійно чинить опір матерії, а саме – із зовнішніми засобами, які є власністю вільної волі, і, отже, чимось абсолютно непіддатливим та жорстким» [57, с. 221]. Якщо ж говорити про анантіозис духовних і тілесних прагнень, то про них Гегель говорив у своїй естетиці, підкреслюючи, що всезагальна культура впала у протиріччя, яке на рівні духу виражається у суперечності чуттєвого і духовного, «як боротьба духу з плоттю, обов'язку заради обов'язку, холодної заповіді з особливими заповідями, гарячим почуттям, чуттєвими схильностями взагалі з індивідуальним» [55, с.58]. Це ж підтверджує загальний висновок, що

філософія має зняти цю суперечність, відійшовши від прескриптивних положень, висуваючи на певний план прогностичну оптативність, необхідність самостійно приймати рішення виходячи не лише із реальності культури але і реальності власної екзистенції.

В умовах сучасного громадянського суспільства, яке вважається еталоном організації колективної життєдіяльності, корисно аналізувати думки Гегеля про рушійні сили й духовно-культурні перспективи цього типу суспільства: «Коли громадянське суспільство функціонує безперешкодно, його народонаселення і промисловість зростають. Завдяки зв'язкові між людьми, стимульованому їх потребами, способи виготовлення і доставлення засобів та задоволення останніх, набувають всезагального характеру, нагромадження багатства зростає, оскільки з цієї подвійної всезагальності видобувається найбільше вигоди, проте ця ж все загальність призводить до відрізненості та обмеженості праці, а, отже, до залежності та злиденного становища прикріпленого до цієї праці класу, з чим також пов'язана неспроможність у подальшому відчувати й насолоджуватись свободами, особливо духовними перевагами громадянського суспільства» [57, с. 254]. Звідси випливає, що невдоволеність однієї частини громадян у спектрі тілесних прагнень, супроводжується невдоволеністю інших у духовному спектрі, що може слугувати поштовхом для шукання нових способів розв'язання цієї суперечності, а, відтак, і подальшого розвитку та ускладнення культури. Однак, слід враховувати, що така ситуація можлива лише у сформованому громадянському суспільстві, інститути якого забезпечують адекватне розуміння процесів, а рівень соціальної відповідальності є доволі високим. У перехідних суспільствах, таких як сучасне українське, ця суперечність виражатиметься іншим чином, оскільки відсутність соціальної відповідальності, може призвести до ігнорування незадоволеності меншості. Поляризація ж злиденності і багатства за Гегелем, призводить до

погіршення матеріального становища більшості працюючих та їх духовного збіднення (57, с. 254-255, 257). Зазначене може спричинити загострення визвольних рухів і соціальні революції, що відзначав ще Герцен, який коментуючи гегелівську філософію називав її «алгеброю революції, що надзвичайно звільняє людину і не залишає каменя на камені від світу християнського, від світу передання, що пережили себе» [63, с.195].

### **Висновки до другого розділу**

Жанрова та тематична поліконтекстуальність класичного гедоністичного дискурсу (від доби Античності до Нового часу) є свідченням складного духовного пошуку, здійсненого європейською цивілізацією на шляху до самоусвідомлення. При чому філософська рефлексія, як світоглядної вершини культури і потужний інструментарій духовно-практичного перетворення людини і світу, належить вагоме місце у постановці і дослідженні культурно-гедоністичної проблематики. Античність позначилась вже наявністю «гедоністичного плюралізму», тобто численними дослідженнями про природу задоволень у різних контекстах та наближеннях; Середньовіччя – присутністю складної «сакральної гедоністичної телеології» з домінуванням ідеалів аскетизму і розвиненим культом страждання; Відродження – процесом гедонізації етики та естетики, який уможливив концептуалізацію вчення про задоволення у Новий час і появу «класичного гедонізму», кваліфікованого Г. Сіджвіком як синтез егоїстичного і універсального гедонізму (утилітаризму).

Примордіальна незадоволеність стимулюючи розвиток культури, стала предметом інтуїтивного пошуку представників різних філософських шкіл, спричинивши появу дискурсів про задоволення (релігійного, фізіологічного, політичного, економічного, етичного і антропологічного), і врешті



психологічного, який суттєво збагатив інструментарій етико-культурологічних досліджень.

Характер філософського дискурсу про задоволення на різних етапах здійснення європейської культури дозволяє багато сказати про її тенденції, параметри та рушійні сили. Фактично він виражає розуміння фундаментального протиріччя і одночасно рушія культури – усвідомлення незадоволеності бажань тілесних і душевних (виражені у двох спектрах прагнень – едоне і терпсіс). Те, яким чином це протиріччя вирішується можна назвати ситуацією культури або матрицею культури (зазвичай це певна ідеологія, наратив пояснення), яка позначається за допомогою маркера культури, а процес вирішення та множина інтерпретації його – дискурсом про задоволення, вершиною якого є філософський дискурс, оскільки він виражає найбільш загальні або теоретичні аспекти та версії вирішення базової суперечності.

В Античності ця суперечність була вперше артикульована, хоча і не отримала тої гостроти, якої набула у постмодерній філософії завдяки численним міждисциплінарним методам аналізу. Це доводить багатство дискурсу про задоволення – про нього говорять в багатьох аспектах, відбувається дійсна конкуренція думок, підходів і зрештою навіть етичних програм, які стали остаточним вираженням прагнення до аналізу гедоністичного дискурсу в аретологічному аспекті. Цей первинний плюралізм став праобразом для багатьох наступних епох і може вважатися фундаментальним, оскільки широко проявив себе в культурі – від мистецтв до політичного і юридичного устрою.

Середньовічна культура зосередилась на вивченні стану людини, яка вийшла у площину спектру прагнень терпсіс, знаходячи у сакральній гедоністичній телеології, вихід за межі мирського і буденного життя. Те, що ми називаємо «катарсис еклізіс» (звільняюче очищення), або інакше «плерома»,

інтерпретувалося як закономірний наслідок праведного життя. Щоправда, стверджували тогочасні мислителі, людина втрачає відчуття незадоволення, у неї зникають гедонічні й терпсичні прагнення. У стані блаженства (споглядання і спілкування з Богом) людина вже не має тіла, тому не відчуває ніяких тілесних потреб і не має жодної духовної незадоволеності, оскільки божество дає всю повноту радощів. Однак, середньовічна культура знехтувала у своїй практиці гедонічними прагненнями, потенційно супутніми соціальним заворушенням, напруженості, й сумнівно моральним способам реалізації задоволення (інквізиція, хрестові походи, прагнення релігійно-екстатичних станів заради них самих, а не єдності з божеством тощо).

Середньовіччя вирішує фундаментальне протиріччя задоволення і страждання однозначно на користь останнього. Не буде перебільшенням назвати Середні віки тисячоліттям ідеалізації страждання, що значною мірою вплинуло і на реальність культури і навіть призвело до появи своєрідного і доволі розвиненого культу страждання. Це пов'язано перш за все з найбільш важливою символічною подією для людей середньовіччя – стражданням і смертю Ісуса Христа. Саме історія його життя і смерті довгі століття була праобразом не лише особистої поведінки але і зразком того, як слід будувати стосунки у державі, наприклад, відомий візантійський принцип симфонії. Разом з тим, природна необхідність в задоволенні не могла бути просто скасована релігійною системою, тому загострення протиріччя між задоволенням та стражданням вирішувалось завдяки двом культурним компенсаторним механізмам – наявністю екстатичної релігійності (обґрунтованої сакральною гедоністичною телеологією) та карнавальної культури. Саме вони стали своєрідними клапанами, за допомогою яких, в середньовічній культурі регулювався соціальний тиск, здійснювалась свого роду сублимація бажань.

Відродження характеризується намаганням зменшити роль страждання у ідеологічних побудовах і скасувати культ страждання, однак за відсутності міцного ідеологічного ґрунту (альтернативи християнській парадигмі) змогло протиставити системній і розробленій середньовічній клерикальній ідеології лише переосмислення напрацювань Античності. Їх було явно недостатньо, щоб змінити світогляд європейців, однак достатньо, щоб проблематизувати культурне поле, відновити дискурс про задоволення у більшій кількості варіацій, ніж суто теологічній, скасувати монополію інтерпретації. Це яскраво помітно у літературі і мистецтві, яке не могло скасувати, однак оживило, олюднило і «очуттевило» здавалося б замерзлу у схоластиці людину. Культура починає поволі переходити від теоцентризму до антропоцентризму.

У філософських побудовах мислителів XVII-XVIII ст. переважав фізіолого-сенсуалістичний вектор, який пояснював задоволення в першу чергу як гносеологічне явище і даність, з якою потрібно не боротися, а рахуватися. Новий час сприйняв гедоністичну проблематику Відродження і посилив її, акцентувавши увагу не стільки на абстрактних метафізичних чинниках чуттєвості, а на натуралізмі чуттєвості. Він характеризується наявністю численних спроб визначити людську чуттєвість та місце задоволення у її контексті, що завершується у роботі І. Канта «Антропологія з прагматичної точки зору». Відтак найбільш повним філософським дискурсом про задоволення того часу можна назвати антропологічний дискурс, хоча він і поступався поширеністю дискурсу етичному, фізіологічному та політичному. На цьому тлі посилюється інтерес до всіх тих дискурсів, які в «епоху страждання»<sup>42</sup> просто не були потрібні у повній мірі – до економіки, політики, соціології, медицини, психології тощо. Задоволення починає вивчатися у різних

---

<sup>42</sup>Авторський еквівалент терміну С. Рассадової - «епоха нужденності». Йдеться про Середньовіччя із його культом страждання.

аспектах і поступово отримує обриси більш виразні, ніж навіть в Античності. Суспільства починають визнавати навіть на рівні державних документів, що задоволення є однією із цілей існування людини, базовим елементом соціальної згоди, суспільного договору та рушієм культури. Відтак, дискурс про задоволення набуває більшої незалежності від релігійних тлумачень і секуляризується, переходить у проблематику морального богослов'я, а пізніше в секулярну етику (концептуалізація принципу гедонізму і поява терміну «гедонізм»).

В результаті аналізу особливостей філософування про задоволення від Античності до Нового часу виділено три ключові аспекти класичної парадигми чуттєвості – еретологічний, сакральний та гносеологічний. Саме в їх контексті розвивалася не лише філософія людини та теологія, але і європейський гедоністичний дискурс.

## РОЗДІЛ III. КОНЦЕПТ ГЕДОНІЗМУ В СТАНОВЛЕННІ НЕКЛАСИЧНОГО ГЕДОНІСТИЧНОГО ДИСКУРСУ

### 3.1. Виникнення терміну «гедонізм» і становлення нової парадигми чуттєвості

Поняття «гедонізм», незважаючи на своє широке розповсюдження і в принципі очевидне значення, є порівняно «молодим» і неоднозначним. До останньої третини XIX ст. в Європі його не існувало у філософському вжитку, що засвідчує аналіз філософських лексиконів (словників) та авторитетніших енциклопедичних творів XVIII – XIX ст. Відомості про гедонізм не знаходимо у першому класичному філософському словнику Європи «Dictionnaire philosophique» (1764) Вольтера [294] та «Енциклопедії філософських наук» (1817) Г. Гегеля [58], яка хоча й не претендувала на статус систематизованого лексикону, увібрала у себе інші ключові терміни філософії того часу. Жодної згадки про гедонізм ми не зустрічаємо й в «Антропології з прагматичної точки зору» (1798) І. Канта [114], в якій мислитель ретельно аналізує природу людських задоволень та афектацій. Зазначене у рівній мірі стосується першого вітчизняного «Філософського лексикону» (1857–1873) авторства С. Гогоцького [69].

Появі терміну «гедонізм» завдячуємо британському філософу Генрі Сіджвіку, який 1874 року у праці «Методи етики» [288], вперше сформулював його сутність і значення. Винайдення його було зумовлено не лише потребою з'ясування прагнення людини до задоволення, а й необхідністю раціонального розмежування граничних підстав діяльності всіх людей та побудови «стрункої систему фундаментальних принципів моралі» [22]. Г. Сіджвік виокремлює три

ключові мотиви й цілі людської поведінки – щастя, досконалість і обов'язок, з відповідними їм методами дослідження розумної поведінки: егоїстичний гедонізм, за автором скорочено «егоїзмом», універсальним гедонізмом (утилітаризмом) та інтуїтивізмом. За першим з них «кінцевою метою поведінки кожної людини є особисте власне щастя» [288,с. 55]. За другим «слід діяти у напрямку досягнення найбільшої кількості щастя<sup>43</sup> у цілому, й зважаючи на всіх тих, чиє щастя залежить від поведінки» [288,с. 200]. За третім «конкретні види дій, виправдані і розумні самі по собі, не враховуючи їх наслідків для нас [наприклад, можливість бути щасливими]<sup>44</sup>» [288,с. 93]. Відтак, справедливо констатувати наявність тих базових орієнтирів й невідчужуваних установок, які зумовлюють розуміння людиною добра і зла, й індивідуальної та соціально значущої поведінки.

Г. Сіджвік не відстоював пріоритетності егоїстичного гедонізму і не намагався звести до нього всю етику, що засвідчують його зауваження щодо гедоністичного цілепокладання [288,с. 69], прагнув розкрити значення гедонізму, як певної раціональної і емоційної інтенції, чинника людської поведінки та культури. Сучасний російський етик Р. Апресян, зазначає, що «несумісність принципів найбільшого особистого і універсального щастя вважає фундаментальною суперечністю етики, ... з якої випливає розумність відмови не від моралі, а від ідеї повної її раціоналізації» [22]. У цій евдемонічній суперечності, на нашу думку, доцільно вбачати джерело розуміння динаміки

---

<sup>43</sup>Г. Сіджвік солідаризується з положенням Дж. Бентама про те, що «істинним еталоном правильного і доречного є найбільше щастя найбільшої кількості людей» [288, с. 55]. Зауважимо, що Г. Сіджвік із повагою ставиться до традиції і підкреслює, що утилітаризм корелює із визначенням Дж. Бентама про баланс щастя у суспільстві.

<sup>44</sup> курсив наш. – Авт.

західної культури<sup>45</sup> та креативного неспокою європейців, пов'язаних з принциповою неможливістю раціоналізувати певні культурно-історичні феномени й антропологічні прагнення та властивості.

Таким чином, висхідною дефініцією Г. Сіджвіком гедонізму без диференціювання його на «егоїстичний» та «універсальний» є прагнення до задоволення як щастя, об'єктивоване у виборі поведінки стосовно явлень про добро і зло. При чому, за етикою інтуїтивізму, презентованою і цим філософом, поняття добра і обов'язку – прості ідеї, котрі не підлягають дискурсивному визначенню та обґрунтуванню. Тому етика повинна вивести не поведінку людей, а моральні поняття, у тому числі задоволення. Уточнення змісту, концептуальні засади й множинність референцій цього феномену стало також результатом інтелектуального пошуку Й. Батлера, Ф. Хатчесона, до яких Г. Сіджвік апелює у своїх «Методах етики». Наприклад, Ф. Хатчесон, досліджуючи проблеми міждисциплінарної демаркації етики та естетики, дійшов висновку, що критерієм цього розрізнення є фахова інтерпретація задовольень. Естетиці внутрішньо притаманна констатація отримання людиною задоволення від «правильних форм, пропорцій, подібності й теорем» [236, с. 48], тоді як у рамках етики – від «дій, характерів та емоцій» [236, с. 48].

Якщо узагальнити сказане, то фактично, первинним значенням терміну «гедонізм»<sup>46</sup> було – прагнення до задоволення (щастя), яке зумовлювало поведінку і на підставі якого формувалися уявлення про добро і зло. Важливо підкреслити, що автор терміну розумів, що ця установка не єдина, що вона діє паралельно із іншими поведінковими установками (наприклад, інтуїтивізмом) і

---

<sup>45</sup> На противагу представникам східних культур, у яких подібна суперечність знята, оскільки має місце розуміння пріоритетності загального над індивідуальним і традиційного над прогресивним.

<sup>46</sup> Без розмежування на «егоїстичний» та «універсальний», яке робив Г. Сіджвік

не може претендувати на вичерпання всієї множини чинників поведінки та цілепокладання (перш за все морального і громадського).

Незважаючи на те, що авторство терміну «гедонізм» ми приписуємо Г. Сіджвіку, не слід забувати, що його зміст, концептуальні засади і множинність референцій стали результатом інтелектуальних зусиль ще і його попередників, наприклад Й. Батлера, Ф. Хатчесона<sup>47</sup> на яких він часто посилається в «Методах етики», але перш за все – Є. Бентама та Дж. С. Мілля.

Етичні напрацювання Ієремії Бентама та Джона Стюарта Мілля були спрямовані не стільки на пояснення моральних вчинків людей, скільки на допомогу на побудову виваженої державної політики, системи суспільних відносин і громадянських інститутів, заснованих на плюралізмові факторів людської поведінки й за справедливого (збалансованого) соціального устрою. Зокрема, І. Бентам у своїй праці «Вступ до підстав моральності та законодавства» (1789) [28] органічно пов'язує поняття суспільної корисності, щастя і задоволення, зазначаючи, що «природа підпорядкувала людину двом верховним володарям: стражданню і задоволенню. Лише їм належить визначати, що ми можемо і маємо робити. З їх престолом пов'язана, наявність зразків доброго і поганого й причинна зумовленість людської поведінки і дій... Принцип корисності виправдовує цю підлеглість як засадничу для системи метою якої є зведення будівлі щастя руками розуму і закону» [28, с. 9]. Дж. Бентам проголосив «принцип найвищого щастя» головним принципом етики й суспільного буття. Ним запропоновано інструментарій практичної

---

<sup>47</sup>Про Ф. Хатчесона варто згадати окремо, адже займаючись проблемами дисциплінарної демаркації етики та естетики він чітко виділив, що критерієм для неї є різниця видів задоволень. Для диференціації естетики слід констатувати здатність отримувати задоволення від «правильних форм, пропорцій, подібності, теорем» [236, с. 48], а у випадку етики – від «дій, характерів та емоцій» [236, с. 48]. Це, в подальшому, послужить більш органічному розділенню етичного та естетичного дискурсу про задоволення.



реалізації цього принципу – «felicific calculus»<sup>48</sup>, своєрідний алгоритм визначення міри задоволення (щастя) від дії, співставляючи результати якої, можливо досягти гармонії між особистим та громадським благом, а отже й уможливити прийняття виважених державних рішень. Оптимальними критеріями такого розрахунку за Дж. Бентамом, доцільно вважати: інтенсивність, тривалість, ймовірність (впевненість у реалізації), наближення (практична досяжність), плідність, чистота засобів, обсяг (потенційна кількість щасливих людей) (28, с. 41-43). Вже Г. Сіджвік помітив, що ця думка є дещо механістичною, оскільки за умови плюралістичності чинників моральної і політичної поведінки, унеможливилось би конструювання будь-якої універсальної етики й досягнення досконалої світоглядної і політичної культури функціонування суспільного організму. Дж. Бентаму належить перша в історії людства послідовна ідея протиставлення аскетизму і принципу корисності (задоволення), й відтак бінарна опозиція «аскетизм – гедонізм» практикувалася протягом тривалого історичного періоду,<sup>49</sup>. Зрештою стверджував мислитель, принцип корисності може бути послідовно втіленим, і привести людський рід до процвітання, тоді як «принцип аскетизму ніколи не був і ніколи не може бути послідовно реалізований жодною живою істотою» (28,с. 21). Принцип корисності за гармонійного поєднання особистого і громадського інтересів в його вірогідному запровадженні у суспільну практику спонукав до подальших фахових досліджень Дж. Ст. Мілля та інших мислителів. У наслідок закладалися підвалини класичного європейського

<sup>48</sup>Дослівно – «підрахунок щастя», тобто теоретичний алгоритм підрахунку задоволення (щастя) від дії, співставляючи результати якої можна будувати репрезентативні відношення між благом особистим та громадським.

<sup>49</sup>Доказом чого слугує той факт, що навіть для більшості сучасних філософів поняття «аскетизм» та «гедонізм» є такими ж симетрично протилежними як і «добро» і «зло». Що, між іншим, не зовсім відповідає дійсності [див. 96].

лібералізму й послаблювалася суспільна ролі релігійних інститутів тогочасного суспільства..

Англійський філософ-позитивіст Дж. Ст. Міль, подібно до Дж. Бентама, проголосив вищою метою людської діяльності «сприяння щастю людства, радше усіх чутливих істот» [160, с.704], а головною основою моральності – корисність або принцип найбільшого щастя. Правила для керівництва людини в її вчинках, через дотримання яких надається усьому людству існування якомога позбавленіше страждань і якнайможливіше збагачене насолодами [цит. за Борисова І. Милль]. При цьому мислитель наполягав на тому, що «ментальні задоволення є вищими, ніж задоволення тілесні, оскільки вони безпечніші, триваліші й повільніше знецінюються» [283, с. 11]. Саме в них здатна знаходити заспокоєння людина, яка жертвує певними матеріальними благами на користь суспільства, в умовах його недосконалого устрою. Мілль був переконаний, що важливими умовами досягнення щастя є існування в суспільстві законів і установ, які функціонально призначені узгодити бажання і «привести у гармонію щастя індивідів» [34]. Виходить, що громадянин, у належним чином влаштованій країні, виховується так, що сприймає своє щастя завжди у контексті щастя інших людей й покладається на державу<sup>50</sup>, громадянські інститути (а не на церкву, як це було раніше) як на запоруку справедливого розподілу благ і задоволень, санкцій і покарань і, зрештою, зрештою як на гарант щастя. Під впливом етико-політичних ідей Дж. Бентама Мілль також обстоював ідею можливості раціонального узгодження бажань і задоволень громадян («felicific calculus»).

<sup>50</sup>Ця ідея значною мірою впливає з ранніх праць Ф. Хатчесона, який органічно пов'язував із задоволенням та незадоволенням громадянські права індивідів і стверджував, що невідчужувані права пов'язані із урахуванням балансу між задоволеннями і стражданнями, стають природними обмеженнями держави на дії. Справедлива держава має завдавати мінімум страждань громадянам й слугувати задоволенню їх потреб [236, с. 246 - 255].

Секуляризація етики супроводжувалась актуалізацією досліджень феноменів задоволення і щастя у діапазонів від політико-економічного до етико-теоретичного аспекту. Що не дивно, адже для британської наукової думки поняття «задоволення» і «щастя» ніколи не було абстрактним, виключно теоретико-етичним, а радше політико-економічним. Зазначене є характерною особливістю гуманітарної творчості Адама Сміта, який у своїй праці «Дослідження про природу і причини багатства народів» (1776) [214] зауважує, що «Кожна людина є заможною або бідною залежно від того, якою мірою вона може користуватися предметами необхідності, зручності і задоволення [214с. 38]. При чому, тріада «засобів існування, зручностей і задовольень» набуває особливого духовно-практичного значення, оскільки є основою економічного добробуту і якісним показником задоволеності сторін, які беруть участь у торговельно-економічному обміні та громадському житті. Примітно, що навіть характер етнокультурної ментальності мислитель визначає за ставленням до задовольень: «У певних націй природними рисами характеру виступають щедрість, відвертість і веселість, тоді як інші вирізняються скнарістю, дріб'язковістю та егоїзмом й неполюбляють суспільних розваг та задовольень» [214с. 484]. І хоча не можна однозначно стверджувати, що гедоністичний критерій може виступати дефінієсом культури або цивілізованості народу, однак певна тенденція до встановлення цієї відповідності простежувалась мислителями ще у добу Античності, наприклад, у працях Геродота [див. 62, с.55, 77].

Проаналізувавши основні положення концепцій засновників гедонізму І. Бентама, Дж. С. Мілля та Г. Сіджвіка, ми не помітили подібного сучасним філософським дефініціям гедонізму, наприклад, «вчення, яке називає насолоду вищим благом» [244], або «етичною установкою, яка зводить або

підпорядковує всі орієнтації та установки до задоволення» [151]<sup>51</sup>, й навіть як – «метафізичне боягузтво плоті, яка раптово усвідомила свою нестерпну ганебну скінченність і не знайшла у собі мужності боротися зі злом» [45]. Тут доречно зазначити, що критика бездумного культу насолоди (а не гедонізму) В. Варравою, яка має під собою добру основу, однак хибує безальтернативністю. У своїх працях сучасний російський дослідник пропонує знаходити вихід із гедоністичної трагедії у традиційній моральності, натякаючи на аскетичні та духовні практики описані російськими філософами (ймовірно В. Соловйовим, П. Флоренським, Н. Лосським та ін). Однак, навряд чи враховує, що невірне термінологічне тлумачення значення слова гедонізм не дозволило йому досягнути проблеми реалізації сучасних стратегій задоволення, проти яких аскетизм у традиційному смислі концептуально безсилий, про що говорив ще Е. Фромм у 1970-х роках: «аскетична поведінка, за якої людина постійно поглинута клопотами про те, щоб не насолоджуватися, може бути всього лише відмовою від сильних бажань володіння і споживання. В аскета ці бажання можуть бути притлумлені, але сама спроба пригасити прагнення до володіння і споживання може зробити особу рівною мірою стурбованою бажанням володіти і споживати... » [233, с. 97]. Це в черговий раз доводить, що вільне використання терміну гедонізм, без аналізу контексту його виникнення і вжитку, лише відволікає від дійсної антропологічної значущості гедоністичного дискурсу.

---

<sup>51</sup>Не набагато далі просунулися уперед і автори престижної Стенфордської філософської енциклопедії[284], яка пропонує ряд визначень гедонізму (мотиваційного, етичного, нормативного), при цьому у кожному з них він тлумачиться як бінарна претензія, виходячи з позитивного значення задоволення і негативного значення страждання, незаперечне визначення блага в останній інстанції. Поодиноким позитивним винятком можуть слугувати етичні розвідки Р. Апресяна [8; 9], який аналізує гедонізм виважено і коректно, із урахуванням трансформацій його значення протягом тривалого часу.

Взагалі причини подібної плутанини пояснюються тим, що англійський філософ Джон Едвард Мур у своїй праці «Принципи етики» (1903) [165], який одним із перших почав широко використовувати цей термін, не зовсім коректно доводив наявність декількох видів етичних систем, які будуються на альтернативних принципах розрізнення добра і зла. У тому числі й на такому тлумаченні гедонізму, як «принципу етики, відповідно до якого лише задоволення є добром» [165]. На противагу сіджвіківському тлумаченню гедонізму, Мур дотримується засад метафізичної етики, представниками якої були стоїки та І. Кант і відтак протиставляє задоволення і обов'язок, віддаючи перевагу останньому й вважає гедонічне начало найменш відповідним гідності людини. У нього навіть не зустрічається натяку на те, що гедонізм може бути доповненням іншої теорії, або частиною більш загального вчення.

З кінця ХІХ століття і донині в етичній думці феномен гедонізму трактується здебільшого звulгаризовано і за ним будь-яке задоволення подається як категорична антитеза аскетизмові. Тому, проблемним видається тлумачення гедонізму як класичного етико-культурологічного поняття і явища, зокрема зважаючи на суттєві суперечності між теоретичними викладками Г. Сіджвіка та Дж. Мура. Пропонованим сучасними філософами і культурологами характеристикам поняття гедонізм бракує однозначності та референтності. На нашу думку саме з Дж. Мура починається історія конструювання негативних конотацій навколо терміну «гедонізм». Як видно, усталеному значенню гедонізму, тобто фактично його дискредитованій, перебільшеній і дуже вульгаризованій версії, за якою «гедонізм – це принцип, що лише задоволення визнає благом», а відтак і «класичній опозиції» – гедонізм – аскетизм, трохи більше, ніж 110 років. Звідси виникають два методологічні запитання:

- наскільки виправданим є величання гедонізму «класичним терміном» всього лише після 11 десятиліть вжитку?
- чи дійсно він є таким «однозначним та всім зрозумілим», якщо взяти до уваги явні суперечності між теоретичними викладками Г. Сіджвіка та Дж. Мура?

Зрештою, відповідь на ці запитання повинна дати наукова спільнота, тоді як нам залишається, критично сприймати сучасні інтерпретації терміну «гедонізм» і враховувати те значення, яке запропонував його автор, або, в крайньому разі, розуміти під ним просто «вчення про задоволення». В іншому випадку, говорити про адекватність дискурсу про задоволення неможливо, адже його базові теоретичні інструменти, одним з яких є «гедонізм», втрачають однозначність та референтність.

Одночасно з етико-соціальними шуканнями британських утилітаристів у Німеччині розгортають свою діяльність «йенські романтики» – філософи і поети Новаліс (Фрідріх Фон Харденберг), брати А. і Ф. Шлегелі, теолог і філософ Ф. Шлеєрмахер, поет та мистецтвознавець В. Ваккенродер та інші, які започаткували естетичний дискурс про задоволення. Йому передували ідейно споріднені рефлексії мислителів епохи Відродження і новочасного раціоналізму. Проте, започаткований у другій половині 18 століття цей дискурс розгортався не лише у контексті дискусій про задоволення з позиціями прескриптивності християнського клерикалізму, а й з проявами філістерства (нім. *philister*) – життєвої позиції людей з міщанським світоглядом, консервативністю мислення і облудно-святенницькою поведінкою, домінуванням приземлено-комерційних інтересів. Непевність долі цих обивателів рельєфно репрезентована у творах Й. Гете, Е.Т.А. Гофман [72], О. де Бальзак а серед філософів у С. К'єркегора [117] та інших європейських

мислителів. Стрижневою для поезії та прози романтизму стала ностальгія за «першопочатковою людиною» й абсолютизація безмежної творчої уяви, яка лише й спроможна вести людство до кращого майбутнього й прищеплювати відчуття воістину прекрасного.

З всесвітньовідомих «Страждань молодого Вертера» й «Фауста» Й. Гьоте постають образи людей, джерелом задоволення яких слугують уява, потяг до прекрасного та хвилюючого. Різними літературними засобами (у «Стражданнях...» – ескалацією внутрішньої естетичної рефлексивності, а у «Фаусті» – демонстрацією триумфу та краху сліпої раціональності, спраглої за чуттєвістю) митець підкреслює важливість розуміння природи, тілесності й безмежної уяви з метою гармонізації людських стосунків і досягнення внутрішнього спокою. Молодий художник Вертер, виступає алегорією надмірної відірваності від світу природи і власної самості, і виснажений гіпертрофованою уявою, знаходить екзистенційне звільнення самогубстві. Втілений же просвітницький ідеал, досконала людина нового часу доктор Фауст, який пізнав усі таємниці світу і вже не здатний дивуватися, і йде шляхом розкладання життя на схеми, групи та мотиви й урешті знаходить смерть у наслідок угоди з дияволом. Конфлікт «божественного» і «диявольського» у душі Фауста виростає у трагедію випробування самої людської природи, віру в яку стверджує Гьоте. Схожим шляхом пішли і наступники романтичного світовідчуття у європейській культурі – йенські романтики.

У філософських віршах Новаліса міститься заклик до простих задоволень і до гармонії із світом. Митець проголошує зразковим і життєздатним усе, що дається людині від природи. Його міфолого-релігійні наративи [140, с. 70] є глибоко співзвучними з творчістю Й. Гьоте, хоча розгортаються з меншою гостротою, пишністю й монументальністю. У настроєві легкої невимушеності

та пан-естетизму гармонійно поєднується зміст заклику і його форма, коли простота чуттєвості та краса здатності до чуття, підносяться вище за книжкову мудрість та вимушеність. Лейтмотивом поетичної творчості Новаліса доцільно вважати заклик «Життю – життя!», під яким автор розумів переживання свого людського – душевного і тілесного у повноті та єдності, через розуміння себе у собі, а не через абстрактні повчання книжних мудреців:

«Когда, без чертежей и чисел,  
 Понятен будет жизни смысл,  
 И там, где книжники лукавят,  
 Нас поцелуй да песнь наставят,  
 И светел будет вольный свет,  
 И жизни жизнь – один завет» [140, с. 73]

Навіть у своїх духовних віршах, визнаючи авторитетність християнської релігії, Новаліс вбачає в її вченні ідеї торжества щастя і радості, а не скорботи та страждання. Його естетика стала провісником та ідеологічним попередником етики радості, тріумфу життя і любові, альтернативою мертвому формалізму і догматизму «скорботної віри букви»:

«В дарохранительнице Бога –  
 Горящем сердце – демон жил;  
 И жар души гнала тревога,  
 И радость ужас сторожил.  
 Так пригнетала нас неволя,  
 Предобрекая праху прах;  
 И знала безнадежных доля  
 Лишь смерти страх, да кары страх».  
 ...



«Цветет юдоль Господним садом,  
 И первородный грех исчез.  
 Наследьем лучшим нашим чадам  
 Мы завещали зов небес.  
 Родные к нам слетают звуки,  
 И плоти колыбель свята,  
 И в горький час земной разлуки  
 Любимых жизнь не отнята» [140, с.27].

З наведених рядків стає очевидним, що у літературній творчості німецьких романтиків нова парадигма тілесності формулюється і виражається через визнання простої суверенності й обопільної важливості душі і тіла, як запорука відповідних видів задоволення.

Не менш яскраво зазначене простежується у працях письменника і естетика В. Вакенродера, який не просто констатує здатність людської душі до задоволення [42, с. 76], а й підкреслює її здатність до організації задоволення, описує способи отримання задоволення від мистецтва – буденний (або простий) – від новизни мистецтва та піднесений – від підготовки до споглядання мистецтва, задоволення від смислів мистецтва. Мистецтво за Вакенродером, споріднене релігії і є осягненням божественного в його різноманітних формах. Вищим родом мистецтва дослідник вважав музику, образи якої не є тілесними і тому дистанційовані від земної реальності. Естетичне задоволення, за його концепцією, має вагоме значення для екзальтації людини, даючи відчуття, що «мистецтво – вище за людину, й ми можемо лише захоплюватися його прекрасними витворами, і для піднесення та очищення почуттів, розкривати перед ним всю нашу душу» [42, с. 76-77]. Звідси випливає положення про взаємозалежності тілесного і душевного задоволення, з безумовним

домінуванням останнього у процесі споглядання прекрасного<sup>52</sup>. У такі моменти людина стає медіатором, знаряддям сприйняття прекрасного, яке очищає і підносить її. Цілком закономірно В. Вакенродер прийшов до висновку, що людство протягом усієї історії вчиться користуватися своєю чуттєвістю, і коли зрозуміє, що саме з її дарів приносить найбільше задоволень, то прагне виділити відповідні почуття в окрему групу й збагнути як ними найкраще користуватися. З цієї гедоністичної сепарації чуттєвості постають культ, бажання і прагнення долучатися до всього величного та прекрасного [43,с. 162], а отже всі витончені мистецтва сприймаються як винаходи людської чуттєвості, супроводжувані потребою задоволення від прекрасного [43,с. 163].

Ознайомлення з листуванням Л. Тіка та В. Вакенродера, засвідчує, що вони вважали задоволення почесним [41,с. 206-7], тоді як тіло лише зовнішнім чинником отримання задоволень й інструментом, хоча і не позбавленим важливості і чеснот, але таким, що виконує другорядну функцію. З цих же джерел випливає висновок, що німецькі письменники-романтики поділяли ідею цінності душевного задоволення [41,с. 204-205], проте за наявності диференціації ступенів задоволення й легітимованого поділу його стратегій.. Тілесне сприймалося естетикою цього культурно-мистецького напрямку як носій прекрасного з належною оцінкою значення тілесних задоволень. Відтак естетизація чуттєвості і поява естетичного дискурсу про задоволення, разом із піднесенням значення душевного задоволення, підносило і значення тілесних задоволень. Німецький філософ, письменник і мовознавець Ф. Шлегель у своїй праці «Про межі прекрасного» замислюється над розірваністю штучного та природнього, мистецтва і природи, чуттєвого й раціонального. Рефлексує

---

<sup>52</sup>Ця думка відверто контрастує з естетичним вченням Ф. Шеллінга, який, ще цілком у рамках класичного новочасного дуалізму, вважав фізичне і духовне задоволення від споглядання мистецтва діаметрально протилежними і навіть несумісними [243, с. 480].

стосовно важливості життєдіяльності людини у мистецтві, спонукуваної естетичними потребами та бажаннями, мислитель висловлює стурбованість проявами відособленості мистецтва, здатної обмежити сутнісне у людині пустою формою, тоді як природа в її відособленості прирікає людину на дикість та черствість. Він обґрунтовує необхідну єдність прагнень і бажань із раціональним, він наполягає, що повнота людського у її проблемності, складності, тоді як вибір між варіантами людського, завжди приводить до збіднення: «Мистецтво в його обособленні робить людину пустою формою, природа в її обособленні робить людину дикою та черствою» [247, с. 63]

У відповідності з романтистською естетикою йенців, чуттєве і тілесне є відокремленими проте однаково важливими із цього випливає нова естетична парадигма, яка проголошує не конфліктність духу і тіла, а їх органічну єдність та однакову важливість. Ф. Шлегель, характеризуючи естетичні смаки філософів свого часу, стверджує, що «проза і поезія – такі ж нероздільні протилежності, як тіло і душа» [246, с. 233]. Подібну думку він розвиває й у своїх роздумах про філософію, у положенні про те, що люди споконвічно протиставляючи душу і тіло, однак здебільшого вбачають у його відблиск духовного, однак безмежно підносячи в той же час душу, стають заручниками просто більш вишуканого і тонкого ідолопоклонства [248, с. 342]. Відтак надмірне звеличення душі як такої не має нічого шляхетного якщо сама ця душа позбавлена шляхетності і добра. Дотримання ідеї єдності душі і тіла є доказом високої шляхетності розуму, оскільки в такий спосіб не відбувається штучного піднесення одного над іншим, не здійснюється замах і намагання насильно розділити дану нам гармонію, як прояв комбінованої гармонії універсуму.

Ще одним аргументом на користь такого компромісності в естетиці йенців слугують пізніші роздуми Ф. Шлегеля про розвиток філософії, позначені визнанням принципової нерозв'язності питання про генезу духу. Мислитель стверджує, що дух обумовлюється тілом, проте ця кореляція сама по собі не є доказом вторинності людського духу: «відсутні докази того, що наш дух є продуктом тіла, й окрасою тілесної організації...проте, цілком справедливо стверджувати, що людська організація є сприятливою для духу» [249, с. 110]. Відмінність душі і тіла за Ф. Шлегелем є неодмінною підставою для творчості, оскільки щось споріднене спричиняє народження, тоді як принципово непоєднане і чуже є безплідним. Відтак, з матеріалістичного тлумачення світу, хоча його і не поділяє учений як повноцінну філософію, можливо здійснити корисні для культури висновки. Фантазія у поєднанні із об'єктивною пріоритетністю живого над інтелектуальним та надприродним [249, с. 111] сприяють розвиткові поезії, міфології та більшість чуттєвих (сенсорних) мистецтв, як невід'ємної частини європейської культури. Звідси випливає і один із найважливіших висновків естетики на зламі XIX і XX століть про те, що просте (тілесне) чуття є цінним для сприйняття прекрасного, яке не може бути відокремленим від споглядання [249, с. 160-161]. З цієї єдності духовного і тілесного постало некласичне розуміння естетичного споглядання через апеляцію до чистого враження і яке є суверенною інстанцією судження про прекрасне. У своїх пізніших працях Ф. Шлегель запропонує концепцію потрійності людської природи (дух, душа і тіло) як запоруку найдосконалішого способу осягнення природи і культури, уможливленого завдяки подібності людини і Бога [245, с. 311-312]. У наведеному судженні простежуються певні паралелі із проектом філософії Ф. Шеллінгом «як гармонічної насолоди і участі в повноті добра та краси суспільного життя» [цит. 75, с 24]

Німецький філософ, богослов і філолог Ф. Шлеєрмахер, поклав у основу своєї філософії релігії не теоретичний і не практичний, а естетичний розум. При чому, якщо бог, за його вченням, не може бути пізнаний, то має сприйматися лише релігійним почуттям. Людина у процесі своєї історії почала владарювати над тілесним світом, пізнала його таємниці і практично скористалася ними: Ф. Шлеєрмахер визнавав, що людина нового часу змогла підкорити своєму розуму багато чого, що дало їй змогу дійти до свого роду триумфу чуттєвості. Цей триумф не засуджувався романтиком, а констатувався як заслужений, адже людина дійсно почала царювати над тілесним світом, пізнала його таємниці і вжила їх собі на користь: «уся мертва матерія здається оживленою, і в усвідомленні такої влади над своїм тілом людство насолоджується, ще до цього ніколи невідомою йому силою і повнотою чуттєвого життя» [250, с. 310]. Філософ навіть підкреслював властиве йому почуття гордості за належність до людської спільноти [250, с. 311], хоча характеризує чуттєвість як підпорядковану рецепції духу, яка зробила цей чуттєвий бум можливим. «Хіба людина, зазначає, філософ, – лише чуттєва істота, яка може сповна задовольнитися навіть вищим почуттям свого плотського життя – оскільки земля – це її плоть? Хіба достатньо духу того, що він володіє плоттю, зберігає й розширює її та усвідомлює свою владу над нею? [250, с. 313]. Поставлені питання донині залишаються актуальними, хоча вони порушувалися автором у контексті символічному (плоть – земля) але еволюціонували до рівня духовно-практичного дискурсу сучасності. Ф. Шлеєрмахер засвідчив наявність світоглядних властивостей філософа-футуролога, оскільки він передбачав, що людина із визнанням суверенності і легітимності своєї чуттєвості, почне активно рефлексувати й настане гармонія людського духу і тіла. Щоправда, домінування над тілом на засадах суверенності не дало людині звільнення, хоча

всіляко сприяло її самопізнанню, об'єктивуючись у численних психологічних концептах аналізу цієї розірваної самості.

Романтизація й естетизація чуттєвості, супроводжувані посиленням гедоністичного дискурсу, стали логічним продовженням філософського пошуку визначних новочасних філософів Р. Декарта і Б. Спінози: «Дійсне існування нашої душі залежить від одного лише того, що душа містить у собі дієве (актуальне) існування тіла... здатність душі уявляти речі і згадувати про них, залежить, як ми довели, так само від того, що душа містить у собі дієве (актуальне) існування тіла» [219, с. 466]. Британська естетична традиція, репрезентована Хатчесоном, дотримувалася положення про те, що наша тілесна здатність до задоволення і незадоволення не менш важлива, ніж духовна здатність отримувати задоволення від правильних форм, пропорцій, гармонії тощо [236, с. 48].

Наприкінці XVIII – в середині XIX століття склалися два фундаментальні філософські дискурси про задоволення (етичний та естетичний). Перший з них характеризується визначенням принципу задоволення й розробкою поняття гедонізму, тоді як другий – констатацією значущості естетичного задоволення та його зв'язку з тілесною чуттєвістю. Відтак, постала нова парадигма тілесності, з інтерпретацією останньої як суверенної, легітимної, атрибутивної і визначальною характеристикою людини. Передчуттям цього просякнута кантівська антропологія, а ніцшеанська та екзистенційна філософія переконливо підтвердили дану закономірність у рамках некласичного філософського дискурсу. Ф. Ніцше обґрунтовує дане положення закономірним аполонійським прагненням культури до пізнання і підкорення стихії, яке здійснюється за допомогою трьох ступенів ілюзії «теоретичної людини» [167, с. 115] – гносеологічної, естетичної та метафізичної. «Вони, зазначає він, придатні

лише для шляхетних за своєю обдарованістю натур, які відчують з гострим незадоволенням обтяженість та незгоди існування, й притлумити це почуття невдоволення можна лише витонченими збудливими засобами, з яких складається все те, що ми називаємо культурою» [167, с. 116]. Тому й психологічний стан незадоволеності доцільно кваліфікувати як рушійну силу розвитку культури нарівні із задоволенням у контексті аполлонійського проекту, що реалізуються у європейській культурі до сьогоднішнього дня.

### **3.2. Гедонізм в теорії і практиці постмодерної культури та виклики сучасної філософської антропології**

Першим серед європейських мислителів ХХ ст. констатував кризу антропології і передчув антропологічний поворот був Макс Шелер. Буквально передчуваючи постмодерні дискусії у своїй праці «Положення людини у космосі» він розробляє проблему необхідності вивчення людини як композиційного феномену, а не розірваного численними дисциплінарними описами, в той же час наполягає на теоретичній презумпції неможливості побудови якоїсь однієї остаточної антропології, якими невдало намагалися стати до цього природничо-наукова, раціоналістична та теологічна антропології [242, с. 133]. У своєму новому погляді на філософську антропологію, М. Шелер констатував, що до ХХ ст. людина ще ніколи не ставала настільки проблематичною сама для себе і наполягав, що аналіз її сутності має бути здійснено із неодмінним врахуванням будови її біопсихічного світу [242, с. 135], але із обов'язковим означенням особливого метафізичного положення людини у світі.

У своєму проекті нової філософської антропології М. Шелер значну увагу приділяє чуттєвості, підкреслюючи, що ставлення до задоволення і дисципліна його здійснення є визначальною рисою людини. Він зазначав, що усвідомлене розрізнення прагнень і довільне використання їх для насолоди, є ознакою виходу за суто природні ритми, який супроводжується зміною способу поведінки – від направленого на блага необхідності (харчування, розмноження) до направленого на чуттєвість як на джерело насолод [242, с. 148]. У такий спосіб, гедоністичний дискурс у новому проекті філософської антропології набуває важливого значення, адже констатує перехід до нової парадигми чуттєвості, яка передбачає інструментально-рефлексивне ставлення до задоволень. Поряд із цим, варто підкреслити, що гедонізм, що проголошує задоволення заради задоволення М. Шелер називав «декадансом життя» і старечим явищем, здатним у найхимерніших формах відділити задоволення функції від задоволення стану, чим розірвати природній баланс бажань і задоволень, перетворивши людину на старця, що «смакує крапельку». Особливо прикметно, що у праці «Формалізм у етиці» Шелер висловлює тезу, яка підтверджує не лише принципове значення гедоністичної проблематики у самоусвідомленні людини, але і у тому, що стосується задоволеності культурою: «кожна із тисячі форм практичного гедонізму завжди є лише знаком «незадоволеності» вищими цінностями, адже рівень прагнення до задоволення обернено пропорційний глибині задоволення цінністю і її місцем у ієрархії» [241, с. 316]. Констатація означаючої функції гедонізму (як маркеру культури), що виступає знаком незадоволеності культурою як системою збереження, творення і трансляції цінностей, повністю відповідає фрейдистському розумінню динаміки культури, доповнюючи гіпотезу про гедоністичний анантіозис культури.



Видатні мислителі ХХ століття Рудольф Панвіц та Жан-Франсуа Ліотар, яким ми зобов'язані першим обґрунтуванням поняття «постмодерн», обидва почали з того, що констатували глибоку кризу культури [286] після краху головних ідей модерну – панлогізму, системності, раціональності та віри у світоглядний абсолютизм просвітництва. Відтак постмодерна епоха почалася з визнання того, що не варто займатися розробками універсальних експлікативних схем не лише у філософії але й у всіх численних гуманітарних науках, які вже на той момент встигли набути статус окремих.

Звертаючи до проблематики невизначеності та відкритості культури ХХ ст., про яку говорив М. Шелер, необхідно згадати і Ж.-Ф. Ліотар, який підіймає питання про те, як взагалі можлива референтна презентація дійсності, а відтак і операції з нею. Серед найбільш адекватних варіантів її презентації він називає «мовні ігри» Людвіга Вітгенштайна, які дозволяють не лише диференціювати висловлювання про світ але і визначити правила і генезу формування найбільш важливих соціальних наративів. В цьому контексті Ж.-Ф.Ліотар серед іншого виділяє і задоволення, як один із мотивів мовної агоністики [138, с 33], яка лежить у основі не тільки краси мови та її витонченості але і взагалі в побудови соціальних зв'язків у європейській традиції. Фактично окрім цього моменту філософ більше не звертатиметься у «Стані постмодерну» до теми задоволень, однак повертається до неї у «Постмодерні у викладі для дітей». Перш за все на прикладі зміни пропорції задоволення і страждання [137, с. 26] у сприйнятті витворів мистецтва він показує як авангард готує ґрунт для постмодерну, поступово руйнуючи візуально-раціональні механізми презентації класичного живопису. Цим він показує, що у всьому піднесеному, що захоплює дух, завжди поєднане відчуття задоволення і болю, і різниця між модерном та постмодерном полягає у тому, що класичне мистецтво викликає задоволення,

яке веде за собою біль, а посткласичне – біль, який дарує втіху задоволенням, однак ніколи не тотожне тому, яке надавало класичне мистецтво. В цьому контексті видатний французький мислитель висунув своє бачення причини перцептивної непроникності, яка стала однією із ключових антропологічних проблем ХХ століття. Він наполягає, що різниця сприйняття людини, яка живе в суспільстві подоланих метанаративів із людиною, яка жила у часи класичної раціоналістичної установки, полягає у зміні типу естетики. Ліотар підкреслює, що сучасна естетика є естетикою піднесеного, однак ностальгічною; вона припускає натяк на те, чого не можна уявити лише як на певну відсутність змісту, в той час як форма, завдяки своїй сталості та впізнаваності, продовжує давати читачу або глядачу привід для втіхи та задоволення: «але почуття ці не складають повноти піднесеного почуття, яке є сокровенною єдністю задоволення і болю: задоволення від того, що розум переважає будь-яке уявлення, і страждання від того, що уява або чуттєвість не можуть відповідати поняттю» [137, с. 31].

Окрім суто естетичних витоків постмодерного світосприйняття Ж.-Ф. Ліотар висував ще одну надто важливу гносеологічну тезу про те, що намагання зняти дискомфорт і подолати дискомфорт відчуття розірваності світу шляхом примирення раціонально-теоретичного та чуттєвого є принципово неможливий і завжди закінчується появою нової тоталітарної системи, яка вчиняє насилля теорії над чуттєвістю і зрештою зазнає краху через свій надмірний фанатизм: «ми дорого заплатили за ностальгію за цілим і єдиним, за примиренням понятійного та чуттєвого, за прозорим та кореспондуючим досвідом. За всезагальними закликами розслабитися і заспокоїтися ми чуємо хриплий голос бажання знову розв'язати терор, довершити фантазм – охопити реальність, придушити її в своїх обіймах» [137,

с. 32]. У цьому виражається принципова переконаність автора у неспівставності людських глибокодумних теорій із реальними прагненнями і вимогами чуттєвості людини, яка завжди буде прагнути подолати обмеження розуму щодо практик тіла, щоб плоть спробувала наблизитися до відчуття того, що доступно тільки духові – трансцендентності, і що зазвичай закінчується для тіла руйнуванням або наркотичними ілюзіями. Тому не дивно, що Ліотар висміює спроби «наук про людину» критикувати етику та естетику постмодерну, зазначаючи, що численні редукції та слова, які використовуються для критики часу (засилля мемесісу, гедонізм, гегемонія артефактів, симуляція тощо) лише є свідченням втрати об'єкту та переважання вигадки над реальністю.

У слід за Ж.-Ф. Ліотаром більшість постмодерних мислителів неодноразово підкреслювали визначальне значення як гедоністичного дискурсу так і гедоністичної практики, що породжується ним, у становленні не лише некласичної філософії але і реалій життя.

Вагомий внесок у осмислення гедоністичного дискурсу постмодерну зробив Ж. Бодріар. Він, зосередився на аналізі економічних та квазі-соціальних механізмів реалізації гедоністичних прагнень, тому, зокрема, ретельно аналізує феномен моди і констатує, що задоволення від зміни одягу чи автомобілів не породжено якимось природним прагненням, але є результатом соціальної мобільності [32, с. 45], яка вимагає соціального розрізнення та підкреслення престижу.

Так само він підкреслює, що втрата первісного значення задоволення пов'язана із нездатністю індивіда чітко визначити власні прагнення [32, с. 53], коли він бездумно піддається впливу м'якої сили соціального примусу, тиску престижу та статусу. Сучасний гедонізм характеризується тим, що він ставить питання про імітацію задоволень, описує ситуацію, коли суб'єкт переконаний,

що здійснює певний акт або задля культурного поступу, або задля задоволення, однак натомість просто потребує соціального визнання, включення та легітимності. Таке включення, на думку Ж. Бодріяра, супроводжується не задоволенням, а відновленням певного statusquo, який дуже швидко буде порушений іншим віянням моди.

Критикуючи тенденцію постмодерної людини до фетишизації, як практики відмови від високих культурних прагнень та цілей, Ж. Бодріяр підкреслює, що терпіння соціоекономічного імперативу рентабельності (що приховує глибинний соціальний примус) дуже часто маскується під виглядом задоволень: «воно воліє називати себе задоволенням, інтересом, «вільною» розвагою або довільним вибором. Але це перебільшене задоволення насправді є викликом серйозному докору, що полягає у культурній неповноцінності» [32, с. 55-56].

Гедоністичний дискурс Ж. Бодріяра стає викривальним і цілком у дусі марксизму зазначає, що споживання відбувається лише під виглядом свободи, в той час як в реальності «для сучасного громадянина єдиний шанс побачити, як задовольняються його «культурні» потреби, полягає у тому, що система має необхідність в цих потребах» [32, с. 100]. Продовжуючи марксистську логіку про кризу капіталізму, філософ висуває гіпотезу про те, що свої суперечності (перевиробництво, тенденція до зменшення відсотку прибутку) капіталістична система вирішує завдяки переформатуванню класу робітників на клас робітників-споживачів [32, с. 101]. Це одразу суттєво збільшує ринок і дозволяє його диференціювати, однак потребує створення своєрідного «конвеєру бажань», який би так само безперервно створював нові бажання та обіцяв нові задоволення, як виробляються товари із доданою вартістю. Тут запрошується порівняння із спостереженням Х. Ортеги-і-Гассета, який назвав людей ХХ ст.

«поколінням дезертирів», яке перебуває у полоні чужих мрій та прагнень, пережитків попередніх поколінь, яке «замість того, щоб рішуче звершувати наперед визначену йому задачу, воно воліє спочивати між ідей, інститутів, задоволень, що створені несхожими з ними за темпераментом попередниками» [171, с. 7]. Фактично постмодерна реальність, особливо у соціально-економічному плані, стала здійсненням багатьох мрій попередніх епох, мрій про задоволеність, рівність, турботу про індивіда, однак після інструменталізації цих мрій, постмодерна людина не знайшла спокою.

Ключовою тезою економіко-психологічного дискурсу про задоволення Ж. Бодрієра можна вважати виявлення феномену десублімації, який є результатом запровадження стратегій бажання [32, с. 102] суб'єктами влади та власниками капіталу. Оскільки людина, завдяки дії принципу реальності, здійснює витіснення заборонених або недоречних бажань (інстанція «Я»), зменшується сфера споживання. Щоб цьому запобігти сучасна економічна система намагається зняти інстанцію Я, тобто систему прийняття власного усвідомленого морального вибору, яка скорочує споживання, і запровадити пряму кореляцію Над-Я та Воно. Це узгодження відбудеться завдяки правильно запущеним стратегіям задоволення та споживання, які викличуть «несвідомі» бажання, що повністю корелюватимуть із вимогами та нормами громадської думки. Відтак усунення інстанції Я дозволяє ще і зменшити ризик впливу трансцендуючого фактору, який теж здатен суттєво обмежити споживання або призвести до появи потреб і вимог, які неможливо буде задовольнити в рамках представленої моделі виробництва. Ж. Бодрієр резюмую, що «першопочатково людина не існує з усіма своїми потребами, людина призначена Природою до саморозвитку в якості Людини» [32, с. 103]. Натомість реальність така, що потрапляючи у раціонально-економічний світ людина стає знярядям

виробництва і споживання, що замкнена у цьому вічному циклі. Цікаво, що ця досить непроста філософська система вже знайшла численних прихильників і в сучасній масовій культурі, де, наприклад, виникає мода на мінімалізм та різноманітні соціальні рухи за обмеження потреб [202]. Показово, що ці процеси спостерігаються у розвинених країнах, які вважаються найбільш сприятливими для розвитку особистості.

Драма людини-споживача або homo economicus полягає у тому, що вона стає в процесі капіталістичного виробництва простою споживчою вартістю. При цьому й ставлення індивіда до самого себе структурується у відповідності до імперативу корисності: «у процесі вдоволення індивід оцінює свої можливості до насолоди, змушує їх приносити плоди, він «реалізує» свої можливості і якнайкраще керує своєю «здатністю» до задоволення, яка тлумачиться як виробнича сила... Чи не базується в такому разі вся гуманістична мораль на «правильному використанні» самого себе?» [32, с. 187]. Виходить, що система товару у найбільш узагальненому вигляді виробляє ніщо інше, як саме поняття потреби, яка є конститутивним для структури індивіда як соціальної істоти.

Багато паралелей із аналізом гедоністичного фактору у сучасному соціумі знаходимо у праці «Ера пуски. Есе про сучасний індивідуалізм» [139] іншого французького філософа – Жіля Ліповецькі, який намагається аналізувати зміни у житті сучасної людини, враховуючи при цьому, що світ предметів, образів, інформації та гедоністичних, ліберальних і психологічних цінностей, пов'язаних із нею, призвів до появи нової форми контролю за людськими вчинками, яка базується на всезагальній приватизації та ерозії суспільної свідомості.

Ж. Ліповецкі критикує сучасний світ споживання, оскільки переконаний, що через його розкоші, багатства та величезний вибір зображень та послуг, виникає нездоровий гедонізм, атмосфера ейфорії зваби, яка зрештою призводить до розмаху стратегій зваблення [139, с. 35]. Саме на них базується сучасна економіка – на реалізації стратегій зваблення, які забезпечують величезний попит, при цьому споживач як суб'єкт перестає бути цінністю, але саме свого роду масовим засобом для досить обмеженої капіталістичної верхівки. Такий стан справ призводить і до того, що сама ця верхівка також нездатна отримувати справжню радість від життя і реалізувати щастя, оскільки інструментальне ставлення до людей і конвеєрне ставлення до розкоші, підмінює суть задоволення його формою – якість предметів інтересу, їх кількістю, коли «накопичення видовищ ототожнюється із багатством вибору» [139, с. 35]. При цьому сам вибір фетишизується і дає ілюзію свободи, однак перш за все свободу «відчутти себе», констатувати свою наявність і значимість у світі. З цього автор робить висновок, що постмодерністська культура – це культура відчуттів та індивідуальної розкнутості, незалежно від віку, статі та походження. Відтак індивідуалістична логіка постмодерну передбачає, що кожен має стати добре обізнаним споживачем, індивідом-господарником, який вивчив своє ремесло і власне тіло, однак вона не здійснюється на практиці, оскільки «неоліберальна політика, як і гедоністична нарцисична культура, невпинно возвеличує наше «Я», а негайне задоволення бажань в той же час дуалізує демократію» [139, с. 323]. Саме через останнє, відбувається розрив між теорією та практикою, оскільки здебільшого возвеличення себе заважає контролю, відтак суспільство починає поляризуватися і виглядає химерно: з одного боку майже ритуальне неприйняття насильства, а з іншого – зростання злочинності в гетто та кварталах (а іноді і цілих країнах, як, наприклад, Сомалі)

для бідних; тотальне прагнення і реклама комфорту – і збільшення кількості бездомних та безробітних; проповідь важливості любові (особливо вільної) та піклування про дітей – і зростання безбатьківщини. Дослідник зазначає, що на перший погляд індивідуалістичний гедонізм обумовлює безперервну роботу із самоконтролю, самооновленню та самоспостереженню, але насправді все рівно навпаки, бо він часто виключає необхідність здійснювати зусилля, пригнічує потяг до праці, підриває традиційні інститути соціального контролю і примусу (такі як школа, церква, звичай тощо), а також сприяє десоціалізації та криміналізації суспільства: «подібно Янусу, сучасний нарцис дволикий: він цільний, рухомий, відповідальний, але в той же час він «голь переكاتна» і порушник правил, що не має майбутнього і відповідальності по відношенню до нових бідних меншин» [139, 323].

Описаний і у такий спосіб проблематизований досвід споживання задоволень від товарів та послуг виявив свою неадекватність запитам людини постмодерної, яка мала досвід трансцендентного у ностальгії від минулих епох, а також досвід задоволення матеріальним своєї епохи, відтак почала прагнути інших вимірів досвіду задоволення. Таким виміром став новий культ чуттєвості, пов'язаний із намаганням переосмислити радість відчуття та володіння, тобто повернутися до первинного враження від задоволення, зняти ефект конвеєру і гонитви, коли виробництво нових бажань випереджає рефлексію та рецепцію задоволень наявних. Таку спробу зупинки і вживання у реальність починаючи із другої половини ХХ століття запропонували видатні письменники Патрік Зюскін та Мілорад Павич.

Феномен перцептивної непроникності досить добре описаний в постмодерному гедоністичному дискурсі, оскільки апелює не лише до економіко-соціальних підстав але і до психоаналізу. Така комбінація дозволяє



досліджувати психосоціальну складову людського і зробити висновок про те, що людські задоволення у великій мірі виникають не від факту переживання приємного, а від фантазування цього переживання, про що зокрема говорить і Ж. Лакан у праці «Чотири основні поняття психоаналізу»: «принцип задоволення характеризується тим, що неможливе, неодмінно присутнє у ньому, ніколи не буває визнане таким... принцип задоволення має задовольнятися в якості вдоволення галюцінацією» [130, с. 179].

Особливу увагу, серед дослідників психоаналізу, феномену задоволення та розгортанню гедоністичного дискурсу приділяє Жак Лакан. Однією з ключових ідей його філософсько-психологічної теорії є діалектика задоволення, яку він не лише розгортає у своїх цілком самостійних працях але і в дослідженнях присвячених осмисленню спадщини З. Фрейда.

Важливо зазначити, що психоаналіз виявив себе значно більш філософським методом, ніж інші психологічні підходи, оскільки його базові припущення великою мірою позаемпіричні<sup>53</sup>, однак на практиці виявилися достатньо ефективними.

Психоаналіз дозволив не тільки відкрити нові горизонти людської екзистенції але і під новим кутом проаналізувати класичну філософську спадщину, прикладом чого можуть слугувати філософсько-психоаналітичні екзерсиси Ж. Лакана [131, с.243] та С. Жижека [298]. Останній навіть зумів знайти подібності між етикою І. Канта та Д. де Сада, розглядаючи категоричний імператив через призму принципу психоаналізу.

Як уже зазначалося, відхід від прескриптивності у психоаналітичній традиції в цілому виражається у відсутності однозначно визнаних правильних

---

<sup>53</sup>якщо не сказати метафізичні – чого варта лише тринітарна структура свідомості, яка по своїй суті є чистою абстракцією і у своїй аксіоматиці прямо корелює з античними припущеннями про будову душі

стратегій задоволення. Здебільшого психоаналітики висувують теорії того, як функціонує принцип задоволення, як він впливає на соціальну поведінку та культуру. Фактично гедоністичний дискурс психоаналізу навіть неможна назвати оптативним, він суто інструментальний та дескриптивний, оскільки пропонує версії та моделі функціонування гедоністичних компонентів свідомості і не висловлюється про їх ціннісне значення та етичну навантаження. Така безпосередність та відмова від приписів пояснюється в першу чергу близькістю психоаналізу до фізіолого-медичних підходів та чистої науки (у позитивістському значенні), яка не визнає метафізичних висновків. Додатковим доказом цього можна вважати і висновки Ж. Лакана із фрейдівської концепції, що принцип задоволення виступає певним обмежуючим началом, своєрідним принципом гомеостазу [130, с.37]. Як не парадоксально, але найближчим до метафізики виявився саме З. Фройд, який ставлячи питання про наявність базових принципів функціонування свідомості фактично зупиняється біля межі за якою потрібно відповісти на питання чому свідомість має саме ці принципи, а не інші, і хто її таку створює, адже наявність апріорних мотивів (принципів поведінки) людини повинна бути пояснена. І хоча на перший погляд може видаватися, що саме К. Юнг більше працює з метафізичною проблематикою, його праці скоріше є містичними або езотеричними, оскільки містять численні звернення до досвіду алхімії, східних релігійних практик та християнських містиків. Це жодним чином не зменшує цінності запропонованого ним гедоністичного дискурсу, однак надає йому рис певної містичної символічності, яка дуже вдало може використовуватися для аналізу динаміки культури, оскільки символи є чи не найпершими значимими і помітними зовнішньому спостерігачу маркерами будь-якої культури.

Значний внесок у розвиток гедоністичного дискурсу постмодерну зробив Ж. Дельоз, який поставив питання не просто про значення задоволення для людини постмодерну, а підкреслив, що сучасна антропологія має виходити із усвідомлення нових загроз задоволенню, оскільки йому тепер загрожує не лише страждання, але і фантоми, забобони, жахи та страх смерті – «все те, що здатне вивести душу із рівноваги» [83, с. 355]. Він зазначає, що людина постмодерну постійно знаходиться під загрозою симуляції. Це стосується не лише сприйняття зовнішніх смислів, але і автосимуляції, оскільки «завдяки тій швидкості, яка дозволяє їм бути і діяти нижче чуттєво сприйнятного мінімуму, симулякри породжують міраж хибного нескінченного у сформованих ними образах. Вони породжують подвійну ілюзію нескінченного задоволення і нескінченної муки, жадібності та винності, яка так властива релігійній людині» [83, с. 362]. Через цей ряд висновків Ж. Дельоз виходить на проблему розрізнення у людині міфологічного та природного, зазначаючи, що це необхідно зробити для того, щоб відрізнити істинно нескінченне у людині від уявно нескінченного [83, с. 363]. В цьому, на його думку, полягає одна із задач філософії і тут на допомогу науці приходить задоволення, оскільки воно є одним із перших і очевидних знарядь натуралізму, що має послугувати виявленню та сепарації хибного нескінченного, яке міф домішує до людського відчуття та діяльності. Відтак, у міфологічному (релігійному) Ж. Дельоз вбачає корінь нещастя, що, на його думку, помітив ще Лукрецій – перший філософ натураліст, який говорив не про богів, а про природу і відстоював позицію, що «дискурс не має вводити у філософію нові міфи, які б позбавляли Природу її позитивності» [83, с. 363]. Звідси й одна з найбільш значущих ідей дельозівської антропології, що людина може усвідомити власну реальність і реальність світу лише тоді, коли зможе дійсно щось стверджувати, а це

можливо лише за філософії натуралізму, який по суті є філософією ствердження; плюралізмом, що пов'язаний із багатством твердження; сенсуалізмом, пов'язаним із радістю розрізнення і практичною критикою усіляких містифікацій [83, с. 365].

Окремо слід зазначити, що Ж. Дельоз та Ф. Гватарі повернулися до новочасної проблеми співвідношення задоволення і бажання, однак показали його зв'язок із фрейдистською системою презентації, що має величезне значення для розуміння механізмів перцептивної непроникності та парадоксу споживання. Вони підкреслили, що «бажання заспокоїться у задоволенні; і не лише отримане задоволення змусить на деякий час замовкнути бажання, але і отримання бажання – уже спосіб перервати задоволення, негайно розвантажити його і позбавитись від нього» [83, с. 256]. На усвідомленні цієї діалектики базується сучасне суспільство споживання, яке є нескінченною системою збудження бажання, що перериває задоволення, і незвершеного задоволення, яке переривається все новими інтенсивними бажаннями. Автори помітили, що гедоністичний дискурс розкриває зміст однієї із найбільш впливової технології соціально-економічного контролю людини, в основі якої лежить принцип принципової фінальної незадоволеності: «насолота неможлива, але неможлива насолода вписана у бажання... воно, у самій своїй неможливості, є Ідеалом, нестачею-в-насолоті, яка і є життям» [83, с. 256]. Відтак задоволення, на якому спекулює сучасна індустрія та капіталістичне виробництво, на думку Дельоза і Гватарі є ключовим антропологічним фактором в епоху невідчужування, оскільки воно є прив'язаністю суб'єкта, єдиним засобом для особистості «знайти себе» у процесі бажання, що виступає за його межі; задоволення, навіть найбільш штучні, фактично є ретериторизацією персони [83, с. 259-260]

Те, що у філософських творах набуло вираження боротьби із логоцентризмом та спробами віднайти базові екзистенційні орієнтири у світі деконструйованої моралі та метафізики у літературі ХХ ст. позначилося символічним сенсуалізмом, що апелював до чуттєвої соматичної реальності та її непідробності. Найбільш помітними виразниками цього напрямку європейського гедоністичного дискурсу постмодерну можна вважати П. Зюскінда, М. Кундєру та М. Павича.

У своєму знаменитому романі «Парфюмер» німецький драматург П. Зюскінд представляє персонажа, весь світ якого побудований на чуттєвому сприйнятті, а логіка, мораль та закон є лише дошкульною умовністю світу. Глибокі метафори сенсуалізму, які лежать в основі образу Гренуя – головного героя роману, слугують тому, щоб показати реальний світ у тріумфі чуттєвої виразності і без обмежень раціонального. Фактично персонаж переживає «випадання» із буденності, коли відкриває у собі здібність особливо гострого нюху: «він мов би другий раз народився, ні, не другий, а перший, бо до цієї пори він просто існував, як тварина, маючи досить туманне уявлення про самого себе... він нарешті дізнався хто він насправді: а саме ніхто інший як геній; і що його життя має смисл, задачу і ціль, і вище напередвизначення: а саме здійснити революцію, ніяк не менше, у світі запахів» [110, с. 54]. Цей дар, описаний Зюскіндом символізує самозанурення людини у себе і намагання прислухатися до тих онтологічних реальностей, які не зводяться виключно до раціонального чи соціального. Разом із тим, автор підкреслює, що повне зречення реальності та повне ігнорування раціонального, яке теж є невід'ємною частиною людського, незворотно призведе до перенасичення і кризи: «Він знав, що такої кількості задоволення йому не перенести... і все ж пив до дна» [110, с. 155]. Власне і кульмінація роману демонструє, як перенасичення Гренуя, його

намагання упоїтися любов'ю людей, які божеволіли від аромату його парфуму, що викликав обожнення, призвели до сорому та розчарування. Сам Гренуй зрозумів, що нездатність відчувати щастя неможливо компенсувати обожненням інших людей [110, с. 287-288], його неможливо привласнити, оскільки щастя потребує дисципліни розуму і благородства душі, які неможливо отримати від когось, а потрібно плекати у собі. Сама ж метафора людей, які бездумно кидалися до джерела задоволення і обожнення, не доклавши до цього жодних зусиль, отримали в результаті лише сором, розчарування та ганьбу. Це тонка іронія над жертвами злих геніїв, які вміють маніпулювати бажаннями людей, і зрікатися власної свідомості. Власне у парадоксі дивовижності парфумів Гренуя, розкривається гедоністичний парадокс сучасності – винаходячи нові бажання, розуміючи їх природу і суть, а потім і задовольняючи їх, людина завжди прагнутиме більшого і не вдовольнятиметься досягненням, тоді як інші, хто не пройшов шлях плекання жадання, розуміння його природи, завжди залишиться лише споживачем, який нездатен оцінити екзистенційну вагу акту виходу за межі жадання, за межі мрії: «Ніхто не знає, наскільки насправді прекрасні ці парфуми, – думав він. – Всі тільки підкорюються їх впливу. навіть не знаючи, що це парфуми, що вони володіють чарівними властивостями. Єдиний, хто зумів оцінити їх справжню красу, – це я, тому, що я їх створив. І в той же час я – єдиний, кого вони не можуть зачарувати. Я – єдиний, перед ким вони безсилі» [110, с. 292]. Десь у цій же площині криється відповідь на питання про причини перцептивної непроникності, як результату сенсорного перенасичення або недостатньої рефлексії над процесами задоволення та бажання.

Подібне ми можемо зустріти у творчості відомого сербського письменника М. Павича, який у своїх творах пропагує ідею того, що чуттєвість

є основою світовідчуття, своєрідною аурою буття. Як зазначають дослідники, його творчість переповнена «майже анімальним гедонізмом, коли і вода п'янить, без залишку належить функції того приображаючого ритуалу, який звершується через губи, рот, язик, піднебіння подрібненням, жуванням, ковтанням, причащенням» [172, с. 211]. Його літературу справедливо називають атакою на всі п'ять людських почуттів, але ще більше на всі десять шляхів сприйняття душі (інтуїцію, думку, сон, мрію, знання, спогади, відчуття, поцілунок, страх і смерть) [172, с. 210], при цьому атакою, яка звільняє від упереджень раціональності, однак не заперечує розум, а задіює його асоціативно-інтуїтивний потенціал, спонукає звернутися до символізму відчуттів. Гедоністичні мотиви знаменитого роману «Ящик для письмового приладдя», на перший погляд, розгортаються навколо звичних атрибутів сибаритства—культу їжі [172, с. 78-79], чуттєвої любові [172, с. 138], розкошів та багатства [172, с. 128-130, однак коли ближче проникнути у символічний світ автора і з увагою поставитися до пояснень мотивів його героїв, то відкривається глибоко метафоричний рівень смислів. За перерахунком екзотичних страв і химерними способами їх вжитку, карколомними любовними сюжетами криється не усолодження плоті та хіть, а намагання відчутти на смак різницю між звичними речами та діями, вловити нюанси там, де зазвичай не працює усвідомлення, а панує фізіологічний (вегетативний, статевий) принцип. Павич закликає більше відчувати світ, користатися із чуттєвості, яка є суверенною і самоцінною частиною осягнення дійсності та самості. Звідси і береться жаль і співчуття, що людина, яка у креативних актах творить себе і світ культури, не завжди знаходить час і увагу для того, щоб відчутти піднесення і вихід за межі буденності. Автор із сумом констатує, що людина швидше за все забуває найпрекрасніші моменти свого життя – після митей творчого осяяння,

оргазму або чарівного сну приходять забуття, амнезія, спогади стираються. Він пояснює це страшною вибірковістю свідомості, яка постійно концентрується на клопотах і лихах, дуже рідко знаходячи час для усвідомлення піднесення чи задоволення: «в мить, коли здійснюється прекрасний сон, в мить творчого екстазу – зачаття нового життя людське єство на деякий час підіймається сходами життя на декілька рівнів вище, але залишатися там надовго не може і при падінні у дійсність, у реальність, миттєво забуває мить просвітлення... протягом життя ми не рідко опиняємось у раю, але пам'ятаємо лише вигнання» [172, с. 127]. В цих словах читається пряма алюзія на Платона з його гіперуранією, де перебувають вічні ідеї і куди душа може зазирнути за допомогою мимезису. Тільки на відміну від вищого неба Платона, у сербського автора мова йде про екзальтацію у поєднанні чуттєвості тілесної і душевної, коли розум намагається досягнути насолоду і від того примножує її. Ані Павич, ані Зюскінд не говорять прямим текстом, що символічне досягнення чуттєвого повинно відбуватися за допомогою рацію, однак апофатична рефлексія чуттєвості прочитується у більшості їх творів, оскільки вони містять численні сюжети і натяки, які вступають у резонанс як з філософськими ідеями ідеалістів та сенсуалістів, так і з сучасною критикою консюмеризму та економічного абсолютизму.

Не менш важливими для розуміння мотивів втечі постмодерної людини від споживацького задоволення та нігілістичних схем деконструктивізму є ідеї М. Кундери, висловлені в романі «Нестерпна легкість буття» [280]. На тлі основної ідеї, покликаної проблематизувати надмірну грайливість сучасності, яка перетворюється на нестачу серйозності, безглузду порожнечу і сковзання по реальності, піднімається питання про один із головних критеріїв присутності у ньому – задоволення. Саме через задоволення та його подолання як



перевершення, розкривається ідея присутності у світі, унаявлення в його незлічених ритуалах. Так, наприклад, для головних героїв відчуття чистої єдності, співприсутності перевершує задоволення від інтимної близькості, яка стає лише одним із перехідних етапів до нього [280, с 15], неодмінним ритуалом, яким нав'язлива реальність відгородила важливий екзистенційний акт. Так само описуючи переживання морального вибору, Кундера відзначає, що чистий акт рішення, вибору екстремально значимої моральної позиції, навіть зла, у світі сповненим імітацій та удаваності, здатен на певний час принести людині задоволення, оскільки констатація позиції, хай навіть невірної, унаявнює реальність рішення та переходу, актуалізує ледь не матеріальне відчуття відповідальності, звершує факт присутності і наповнює значенням буття: «Вона намагалася триматися подалі від всіляких крайнощів, однак цього з ним не вдалося... Задоволення темрявою переповнювало тіло. Це було чисте зло, досконале, бездумне та невидиме; це була темрява без меж та кордонів...» [280, с 68]. Такий імморалізм надзвичайно близький до екзистенціалізму, оскільки констатує онтологічну рівноправність моральних переживань, що однаково наближають людину до усвідомлення своєї реальності.

Поряд із цим М. Кундера блискуче виражає наївний та чистий фізіологізм близькості, який без зайвих прикрас та інтерпретацій привертає увагу людини до базових очевидностей, які можуть бути хвилюючими і не менш екзистенційно переконливими, якщо не перетворюються на конвеєр задоволень: «Погладжуючи руки Франца, в ліжку одного з численних готелів, де вони кохалися, Сабіна сказала: - Які у тебе неймовірні м'язи! Франц із задоволенням вихопився з ліжка, став навпочіпки, взяв дерев'яний стілець за одну ніжку і повільно підняв його у повітрі та сказав, - Я завжди зможу захистити тебе» [280, 80]. У цьому наївно-сентиментальному сюжеті

проглядається дитяча безпосередність і простота світосприйняття героїв, яка зазвичай втрачається у світі обов'язкових фраз, підтекстів та соціальних ритуалів. Власне умовою такого чистого та неспотвореного відчуття життя і радості є буквальна відкритість ества перед світом, чесне «вивертання тілесного назовні» [280, 144]. Тому й не дивно, що одним із критеріїв справжнього задоволення М. Кундера визначає наступне переживання щастя, підкреслюючи, що «задоволення без щастя – це не задоволення» [280, 150], оскільки щастя є свідченням відсутності конфлікту людської презентації та ества. Ця думка має багато конотацій з ідеями Бодрієра і виражає суть парадоксу споживання, який власне і базується на задоволенні без подальшого щастя. Відтак, лише математична наявність причин задоволення, без відповідної внутрішньої налаштованості не є запорукою щастя, а отже й не є справжнім задоволенням. В цьому контексті можна згадати й В. Подорогу із його твердженням, що задоволення від тексту неможливо звести до його граматичного функціонування, подібно до того, як тілесне задоволення неможна звести до фізіологічного вдоволення [192, с. 183].

Узагальнюючи досвід нових сенсуалістів, якими можна назвати П. Зюскінда, М. Кундери та М. Павича, варто зазначити, що їх ідеї допомагають творчо зняти суперечність «машини бажань», висловлену Р. Нозіком у праці «Анархія, держава та утопія» [169, с. 68-71]. Він наполягав, що навіть гіпотетичне існування машини, яка б могла моделювати будь-який позитивний досвід і могла б надати людині задоволення протягом життя, не переконало б людину відмовитися від реальності заради цих задовольень. Хоча цю думку досить часто критикували за ідеалізм, але визнаючи екзистенціальний оптимізм Р. Нозіка будується на розширеному тлумаченні конфлікту принципів задоволення і реальності, які забезпечують повноцінність існування. Фактично,

критика «матриці» у машині задоволень, яку здійснює Нозік, спирається на усвідомлення людиною того, що в ній задоволення не реальні, однак, якщо б людина адаптувала досвід символічного сенсуалізму постмодерну, то і без підключення до будь-яких нейростимулюючих машин, могла б перетворитися на машину бажань і задоволень, продукуючи своїм розумом і чуттєвістю нескінченний горизонт приємних подій.

Постмодерна філософія у своїй плюралістичності завжди розривалася між двома фундаментальними філософськими програмами, одна з яких передбачала реанімацію раціоналізму (панлогізм, позитивізм, структуралізм), а друга повну дегносеологізацію життя (екзистенціалізм) та повний методологічний анархізм. Філософська антропологія та філософія культури ціле століття були залежні від цих програм, однак із поступовою кризою самого постмодерного світогляду, змогли вибудувати своєрідні системи інтерпретації реальності, що базувалися на компромісі між панраціоналізмом та анархізмом. Ці суперечності мали також вплив і на гедоністичний дискурс, який сформувався у ключі двох основних версій некласичної парадигми чуттєвості – прагматично-споживацької (модернізований раціоналізм) та символічно сенсуалістичної (який унікав відвертих конотацій із раціональним). Однак, уже на початку XXI ст. ця бінарність була подолана, що пов'язано із очевидністю кінця постмодерну і появою філософських систем, які намагалися зняти основні суперечності постмодерної культури і філософії.

Одним із перших авторів філософської системи, що базується на пост-постмодерній основі є М. Епштейн. Із виходом його творів «Філософія тіла» та «Проективного філософського словника» можна розпочати говорити про зняття постмодерних суперечностей саме завдяки примиренню раціонального та чуттєвого. В своїй ідеї інораціональності, він закликає відновити баланс,

гармонію та міру, між реаліями життя й чуттєвості та абстрактними схемами і побудовами. Відтак і знання, як результат такого оновленого раціо, можливі як результат співвіднесеності контексту конкретних потреб, експектацій, надій та можливостей людини [259]. З цього виходить і нова гуманітарна парадигма, що включає два обов'язкові рівня осмислення людини: зовнішній, що пов'язаний із необхідністю аналізу та розгляду інфраструктури культури – середовища, умов (гарантій) існування і розвитку конкретних культур: від живлячого ландшафту економіки до політичного менеджменту і права; та внутрішній, пов'язаного із умовами існування людини як такої – біологічної особини із збереженням її психосоматичної цілісності [258]. Ці ідеї знаходять своє підтвердження у диференціації гедоністичного дискурсу в добу Постмодерну, яка пояснюється не лише потребами міждисциплінарного дослідження але і реалізацією нових принципових підходів до осмислення людини як складного самоцінного явища (антропологічний поворот). Тому й не дивно, що у «Філософії тіла» він так багато уваги приділяє хаптиці – науці про відчуття та дотик, про шкіру як орган сприйняття і творчості, про тактильні форми діяльності та вираження людини [261, с. 16-17]. Разом із тим, не можна погодитися із прийнятою М. Епштейном логікою Баумгартена, який називав естетику нижчою логікою, а Епштен, у свою чергу, хаптику – нижчою естетикою [261, с. 31]. Такий градаційний розподіл, хоч і виглядає гносеологічно струнко, однак ставить під загрозу субординації та знеціненню чуттєвості як суверенного аспекту людського.

Окрім того, у М. Епштейна ми знаходимо підтвердження ідеї спектру прагнень, розкритого у першому розділі, адже він зазначає у своїй «Філософії можливого», що потреба прагне тамування, тоді як бажання лише тимчасового задоволення, щоб знову прагнути: «бажання – це потреба мати потребу, це спрага самої спраги» [260, с. 307]. В цьому аспекті цікаво звернутися до

Ж. Батая, який, аналізуючи феномен перцептивної непроникності, зазначає, що «всі великі розпусники, які живуть лише заради задоволення, великі тільки через те, що знищили у собі усіляку здібність до задоволення» [26, с. 143]. Відтак, втрачаючи здатність отримувати задоволення, як способу зняття та реалізації бажання, людина опиняється перед вічним горизонтом бажань, який не може бути здійснений, а відтак може призводити або до втечі через самогубство, або до пошуку екзистенційних альтернатив пробудження чуттєвості через зменшення інтенсивності практик задоволення, або до перебування у постійному жадаючому трансі, що отримує химерні форми гедоністичної медитації.

На сам кінець важливо додати, що як сучасний так і постмодерний дискурси, не дивлячись на численні спільні риси із античним гедоністичним дискурсом, вже не ставлять за мету «пошук правильного використання задоволень» [235, с. 410], відмовляючись від усіляких регламентацій, однак ретельно вивчають ризики окремих видів задоволення, висловлюючи певні оптимістичні узагальнення.

## Висновки до третього розділу

Некласичний дискурс про задоволення, який фіксується у повноцінних, глибоких і теоретично-самобутніх видових дискурсах: соціально-етичному (Д. Бентам, Дж. Міль, Г. Сіджвік), економічному (К. Маркс, А. Сміт), психологічному (З. Фройд) та інших перш за все концептуалізується із запровадженням терміну гедонізм. Генетично він увібрав у себе вище означені аспекти, що гарантувало йому міждисциплінарний статус у філософії та культурі постмодерну.

Постмодерний дискурс про задоволення розгортається на тлі розквіту тоталітарної та ліберальної культури, які принципово по різному підходять до вирішення суперечності незадоволення. Для нього характерне багатство, складність та суверенізація дискурсів про задоволення, а також спроба знайти і втілити дієву і остаточну ідеологію масової задоволеності (пізніше вона призведе до постання «споживацького проекту» всезагального задоволення, який, нам здається, приреченим на провал). Всі варіації дискурсу про задоволення Нового часу в умовах плюралізму та ризоматичності набули з одного боку предметної виразності, а з іншого постійно перехрещення та взаємодії. Разом із задоволенням базових потреб і подоланням базового комплексу страждання (фізіологічний дискомфорт та невлаштованість), виникає рецидивна форма ліберального ставлення до задоволень – консюмеризм, або краще сказати культ споживання, який одночасно пов'язаний із масовою культурою (формуванням ринку культури) та неолібералізмом, що проголошує рівноправність (послідовне перенесення демократичної матриці з політики на культуру загалом) вертикалей культури. Компенсаторною відповіддю на ліберальність культури (рисами якої є комерційність, відомчість,

протистояння високої та масової культури, плюралізм у питаннях авторитетів смаку та ін.) стають 1) перцептивна непроникність (описана О. Уайльдом та Р. Нозіком), яка стає характерною рисою і рушієм постмодерної культури та 2) культура нонконформізму, яка свідомо уникає мейнстріму та шукає реалізації у **ескейпізмі** та протистоянні всьому масовому.

Дослідивши постмодерний та сучасний філософський дискурс про задоволення, встановлено, що він є способом вираження культурних наративів або рефлексією культури над самою собою у контексті однієї із фундаментальних культургенетичних суперечностей – гедоністичної суперечності. Аналіз цього дискурсу дозволяє співвіднести ситуації культури (епохи) із їх характерними ознаками (маркери культури ) і простежити послідовну і взаємообумовлену зміну цих ознак. В результаті ми приходимо до гіпотези, що культура має поступальну динаміку, обумовлюється попередніми ситуаціями розвитку і може бути референтно виражена за допомогою дискурсу про задоволення. Він, у свою чергу, видається показовим для аналізу ситуації культури, а головне для прогнозування подальшої динаміки культури. Ця гіпотеза потребує своєї перевірки шляхом детального вивчення окремих дискурсів про задоволення, наприклад, мистецького (художнього), політичного та економічного, що дасть змогу поглиблено перевірити висновки роботи, посилити їх емпіричними даними і спробувати вибудувати алгоритм (віднайти принципи культурної динаміки) з подальшими прогнозами щодо її змін. Не позбавлено наукової перспективності дослідження дискурсів про задоволення неєвропейських культур, зокрема східних, що може підтвердити або спростувати популярну в культурологічних колах дихотомію «Схід-Захід».

В результаті дослідження ми приходимо до висновку, що культура у найширшому сенсі, разом з усіма її видовими проявами (мистецтвом, науками,

політикою, ідеологією, соціальним устроєм, етикою і навіть економікою) це завжди компроміс бажань, деяка вистраждана точка між горизонталлю тілесних (едоне) і вертикаллю духовних прагнень (псюхе), особливий для людини спосіб тамування одвічного незадоволення собою і світом.

Проблему задоволеності людини неможна остаточно вирішити в силу складності та інтенційності (зокрема трансцендентної) її природи. Разом з тим, аналіз задоволеності та базові стратегії здійснення задоволення в конкретній ситуації культури (епохах) можуть пропонувати різноманітні культурні матриці. Саме їх характеризують дискурси про задоволення і саме вони в рамках даної роботи позначаються гедоністичним маркером культури. Разом із тим, слід наголосити, що окремі дискурсивні практики не здатні у повній мірі вичерпати проблематичний потенціал феномену задоволення, що призводить до необхідності комбінування дискурсів з метою доповнення систем інтерпретацій.

Одвічна гедоністична еквівокація, яку виявляє у собі та у світі людина, лежить не лише у площині суперечності двох головних стратегій подолання премордіальної невдоволеності (едоне та терпсіс), але і в площині неоднозначності оцінок гедонічного статусу людини з точки зору культурної матриці. Здебільшого вона просто не здатна адекватно відобразити задоволеність носіїв культури<sup>54</sup>, тоді настає криза і культурну матрицю доводиться модернізувати (кардинально змінювати) на таку, яка стане більш референтною для ілюстрації та організації інтеракцій між суб'єктами задоволення, тобто носіями і творцями культури.

---

<sup>54</sup>Вочевидь, це призводить до побудови неефективних (навіть репресивних) моделей взаємодії між суб'єктами культури, постановням хибних орієнтирів та цілей розвитку, створення деструктивних ідеологій тощо.



Ми можемо констатувати, що імпліцитний зміст задоволення людини часто протистоїть експліцитному, і це зовнішнє нерозуміння внутрішньої незадоволеності найчастіше виражається у появі численних версій опису феномену задоволення та його місця і зрештою призводить до конфліктності та створення нових форм культури. Цьому процесу притаманний есхатологізм, трагізм та фіналізм, що підтверджується наявністю численних фактів в історії європейської культури, коли ніким не зрозумілий геній випереджає у своїх запитах та бажаннях домінуючі в його час прескриптивні форми задоволення, створюючи дещо таке, що зможе задовольнити прагнення лише наступних поколінь.

Встановлено, що некласична парадигма чуттєвості, яка постала переважно у постмодерній філософії та культурології, знайшла вираження у споживацькому (консюмеризм) та символічно-сенсуалістському аспектах і лише із завершенням доби Постмодерну набула поміркованого вираження у новій гуманітарній парадигмі М. Епштейна, в якості компромісу між раціоналізмом та чуттєвістю (інораціональність та хаптика).

## ВИСНОВКИ

Проведене дисертаційне дослідження дозволяє стверджувати, що:

1. Гедоністичний дискурс є атрибутивним феноменом європейської філософії та культури, який знаходить відображення у світоглядних системах всіх епох, може виступати маркером культури (те, що позначає культуру на певному етапі) і спричиняє виникнення специфічних культурних практик задоволення, більшість із яких не мають високого рівня рефлексивності, однак мають високий рівень прескриптивності або оптативності. Поняття гедонізм та аскетизм, незважаючи на усталену бінарність опозиції, не є співмірними, оскільки не мають спільної основи поділу. Запропонована гіпотеза про потрійний спектр прагнень (потреба, бажання, жадання), якому відповідають ступені чуттєвого переживання (вдоволення, задоволення та насолода) знаходить підтвердження у моделі гедоністичного анантіозису культури, подвоюючи сам спектр прагнень через запровадження двох осей спектру – духовного (терпсіс) та тілесного (едоне) та відповідно трьох додаткових ступенів духовного переживання – спокою, радості та захвату.

Гедоністичний дискурс всіх етапів розвитку європейської культури характеризується прагненням мислителів диференціювати види задоволень в залежності від їх наслідків, джерел задоволення, походження, а також прагненням легітимізувати, регламентувати, та інструменталізувати задоволення. Вчення про задоволення можуть бути трьох видів – прескриптивні (зобов'язуючі), оптативні (рекомендаційні) та дескриптивні (описові).

2. Застосування феноменології та психоаналізу як методологічної основи аналізу дискурсу про задоволення дозволило віднайти нові ракурси досліджуваної проблеми:

Завдяки ідеям Е.Гартмана та З.Фройда про несвідоме, структури психіки (Воно, Я та Над-Я), а також виділення культурно-антропологічних принципів – принципу задоволення та принципу реальності, стало можливо відійти від метафізичної установки у дослідженні задоволень (душа сприймає задоволення через тіло або безпосередньо), а також інтерпретувати гедоністичний дискурс у системі лібідозно-соціальних чинників індивідуальної поведінки. Це дозволило підтвердити ідею гедоністичного анантіозису культури, що прямо продовжує тези З.Фройда, Ж.Лакана та Е.Фромма про базову незадоволеність культурою.

Феноменологічна методологія дозволяла здійснити аналіз класичних і сучасних праць, які торкалися теми задоволення із послідовним збільшенням перспективи – дослідження переживання безпосереднього задоволення; дослідження осмислення досвіду отриманого задоволення; осмислення рефлексії над загальною практикою отримання задоволення. Це дозволило виділити ряд нюансів гедоністичного дискурсу – психічно-соматичну нероздільність задоволень, причини перцептивної непроникності, формулювання гедоністичного парадоксу (чим більше задоволень, тим вони слабші) та здійснити диференціацію видів класичної та неklasичної парадигм чуттєвості.

3. В дисертації доведено, що гедоністичний дискурс є практикою осмислення та висловлення про задоволення (в широкому сенсі) з точки зору світоглядних систем або науки і це є невід'ємною частиною будь-якої парадигми чуттєвості, оскільки задоволення здебільшого визначається як мета чуттєвості, в якій реалізується не лише її сигнально-спонукальна функція, але і функція відчувати дещо більше за інстинктивне, що забезпечує здатність до переживання екзистенційного досвіду й формування соціальних культурних

стратегій. Доведено, що завдяки своїй комунікативній природі гедоністичний дискурс важливіший, ніж рецепція, трансляція чи навіть рефлексія над задоволенням, оскільки дискурс включає їх, але й має діалогічно-полемічну основу. Встановлено, що задоволення за своєю генезою є складним відчуттям яке апріорі потребує певного рівня рефлексивності.

4. Виділено три ключові аспекти класичної парадигми чуттєвості – аретологічний (пов'язаний із чеснотами), сакральний та гносеологічний, які генетично (відтак і діалектично) пов'язані між собою але мають досить чіткі контури виразності, щоб їх диференціювати. Показано зв'язок аретологічного аспекту з ідеєю калокагатії; сакральної гедоністичної телеології з ідеями аскетизму та відкладеного задоволення; а гносеологічний аспект із емпірико-фізіологічними дослідженнями Нового часу та сенсуалістськими тлумаченнями задоволення у контексті новочасної етики, соціально-політичної філософії і навіть логіки.

5. Ретельне вивчення європейського філософського лексикону XVIII та XIX ст. та британської філософської традиції утилітаризму дозволило визначити автора терміну «гедонізм» (Г.Сіджвік) і відновити його історичне значення. Факт появи в етико-політичній традиції Європи цього поняття свідчить про концептуалізацію гедонізму не лише як етичного принципу, але і як соціально-політичної установки, яка мала і матиме в подальшому істотний вплив на формування лібералізму, а відтак постмодерної та сучасної культури.

Результатом співставлення численних визначень гедонізму у сучасних філософських дослідженнях є положення, що в більшості випадків у філософській традиції закріпилося викривлене Дж.Муром значення терміну гедонізм, чим і пояснюється численні неоднозначності із його тлумаченням. З огляду на це, в роботі здійснено відновлення первинного значення терміну

гедонізм і зазначено, що вади понятійно-категоріального інструментарію можуть становити загрозу якості гуманітарних досліджень, зокрема вивченню гедоністичного дискурсу, оскільки на відміну від наук природничих, логіка та послідовне дотримання раз встановленого і обґрунтовано значення терміну, є одним із базових критеріїв достовірності гуманітарного знання. Відтак гедонізм не є принципом задоволення, який нехтує всім іншим і за благо визнає лише те, що приносить задоволення (Дж.Мур), а є одним із методів етики (в широкому значенні, як етос) встановлення найбільш загальних мотивів поведінки і цілепокладання людини (Г.Сіджвік), поряд із інтуїтивізмом, раціоналізмом, утилітаризмом тощо.

6. Загальний плюралізм та міждисциплінарність постмодерної та сучасної культури призвели до повного скасування та неприйняття прескриптивності у царині задоволень. Така тенденція була пов'язана із ідеєю деконструкцією метанаративів і виразилась у девіаційних практиках споживацтва, підданих рішучій критиці як з боку пострадянських науковців (Р.Апресян, В.Варрава, М.Епштейн, В.Жадан, С.Рассадіна) так і з боку західних дослідників (Ж.Бодріяр, Д.Вейджерс, Р.Мошамбле, Р.Нозік, Ж.Лакан). Серед негативних для людини наслідків бездумного задоволення автори відзначають втрату здатності до трансцендування, рефлексії та екзистенційних актів, а також некритичності та вразливості свідомості перед маніпулятивними технологіями.

7. Через аналіз та концептуалізацію некласичного гедоністичного дискурсу було визначено аспекти некласичної парадигми чуттєвості. Таке явище культури як консюмеризм пояснюється через першопочаткове прийняття людиною анархічної установки на деконструкцію метанаративів та класичної нормативності, що призвело до екзистенційної трагедії «буденної людини»

(людини-споживача), яка потрапила у полон перцептивної непроникності і споживацьких маніпуляцій (Ж. Бодріяр). Однією із перших спроб виходу із цієї ситуації став символічний сенсуалізм (М. Павич, М. Кундера, П. Зюскінд), який не вдавався до раціональної критики деконструктивізму, а пропонував апофатичну рефлексію чуттєвості, що мала б вивести людину із полону логоцентризму, структуралізму та перцептивної непроникності шляхом руйнування стереотипних стратегій споживання та самопостуляції у світі.

8. Із визнанням екзистенційної та феноменологічної суверенності та повноцінності тілесного, філософія та культура XX – XXI ст. збагатилася тим, що стало можливо розрізняти гедонію, тобто фактично бездумне насолоджування, яким керують соціальні настрої, моди, тренди, засновані на інстинктах та стереотипах, та гедонізм, як принцип усвідомленого ставлення до задоволення і рефлексію над задоволенням, яка дозволяє посилювати ефект від переживання задоволень й бути вільним у творенні нових бажань, не нав'язаних культурною матрицею чи оточенням. Гедонізм постає аспектом свідомості, який задає параметри культурних практик і культурного горизонту, тоді як гедонія є інстанцією несвідомого та колективного, що може становити суть певної культурної практики (як правило, масової культури), але виключно у вимірі інструментально-виконавської субординації, тобто задоволення, яке поступово деградує в автоматизм, фактично у фізіолого-соціальне вдоволення. Таке розширене тлумачення гедонізму, яке відповідає його первинному значенню, прямо корелює із ідеями М. Епштейна про нову гуманітарну парадигму та інораціональність, які забезпечують адекватне розуміння людського у світлі викликів XXI ст.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин. Исповедь / Августин // Творения в 4 т. – СПб. : Алетейя ; К. : УЦИММ-Пресс, 2000. – Т.1. – С. 469-741
2. Августин. О книге Бытия / Августин // Творения в 4 т. – СПб. : Алетейя ; К. : УЦИММ-Пресс, 2000. – Т.2. – С. 316-673
3. Августин. О согласии евангелистов / Августин // Творения в 4 т. – СПб. : Алетейя ; К. : УЦИММ-Пресс, 2000. – Т.2. – С. 74-315
4. Адлер А. Очерки по индивидуальной психологии / А. Адлер. Пер. с нем. М. Боковой. – М. : Когито-Центр, 2002. – 220 с.
5. Алкиной. Учебник платоновской философии / Алкиной // Собран. соч. в 4 т. Пер. с древнегреч. Ю. Шичалина. – М. : Мысль, 1994. – Т.4. – С. 625-663
6. Амвросий Медиоланский. О надежде воскресения / Амвросий Медиоланский // Две книги о покаянии. Пер. с лат. И. Харламова. – М. : УИЦ ап. Павла, 1997. – С. 113-148
7. Антисфен. Из сочинений и бесед / Антисфен // Антология кинизма. Отв. ред. А. Тахо-Годи. Пер. с древнегреч. И. Нахова. – М. : Наука, 1984. – С. 97-112
8. Апресян Р. Гедонизм / Р. Апресян // Новая философская энциклопедия в 4 т. – М. : Мысль, 2010. Т.1. – С. 493
9. Апресян Р. Гедонизм / Р. Апресян // Этика: Энциклопедический словарь. Под ред. Р. Апресяна и А. Гусейнова. – М. : Гардарики, 2001. – С. 84 – 87
10. Апресян Р. Принцип наслаждения и интимные отношения // Человек. 2005, № 5. Электронна сторінка Інституту філософії РАН – [Електронний ресурс].  
– Режим доступу :  
[http://iph.ras.ru/uplfile/ethics/biblio/Apressyan/Princip\\_nasl.html](http://iph.ras.ru/uplfile/ethics/biblio/Apressyan/Princip_nasl.html)
11. Аристотель. Большая этика / Аристотель // Собран. соч. в 4 т. Пер. с древнегреч. Т. Миллер. – М. : Мысль, 1983. – Т.4. – С. 295-374
12. Аристотель. Большая Этика / Аристотель // Сочинения в 4 т. Пер. с древнегреч. Н. Брагинской. Общ. ред. А. Доватура.– Т.4. – М. Мысль, 1983. – С. 295 – 374.

13. Аристотель. *Метафизика* / Аристотель // *Собран. соч.* в 4 т. Пер. с древнегреч. А. Кубицкого, А. Лосева. – М. : Мысль, 1976. – Т.1. – С. 63-368
14. Аристотель. *Никомахова этика* / Аристотель // *Собран. соч.* в 4 т. Пер. с древнегреч. Н. Брагинской. – М. : Мысль, 1983. – Т.4. – С. 53-294
15. Аристотель. *О душе* / Аристотель // *Собран. соч.* в 4 т. Пер. с древнегреч. А. Кубицкого, А. Лосева. – М. : Мысль, 1976. – Т.1. – С. 369-450
16. Аристотель. *О небе* / Аристотель // *Собран. соч.* в 4 т. Пер. с древнегреч. А. Лебедева. – М. : Мысль, 1981. – Т.3. – С. 263-378
17. Аристотель. *Первая аналитика* / Аристотель // *Собран. соч.* в 4 т. Пер. с древнегреч. Б. Фохта. – М. : Мысль, 1978. – Т.2. – С. 117-254
18. Аристотель. *Политика* / Аристотель // *Собран. соч.* в 4 т. Пер. с древнегреч. С. Жебелева. – М. : Мысль, 1983. – Т.4. – С. 375-644
19. Аристотель. *Поэтика* / Аристотель // *Собран. соч.* в 4 т. Пер. с древнегреч. М. Гаспарова. – М. : Мысль, 1983. – Т.4. – С. 645-680
20. Аристотель. *Тописка* / Аристотель // *Собран. соч.* в 4 т. Пер. с древнегреч. Б. Фохта. – М. : Мысль, 1978. – Т.2. – С. 347-532
21. Аристофан. *Облака* / Аристофан // *Комедии. Фрагменты.* Пер. с древнегреч. А. Пиотровского. – М. : Ладомир; Наука, 2008. – С. 146-226
22. Артемьева О. *Сиджвик* / О. Артемьева // *Новая философская энциклопедия:* В 4 т. – М. : Мысль, 2010. – Т.3. – С. 528 – 529
23. Асмус В. *Античная философия* / В. Асмус. – М. : Высш. школа, 1976. – 543 с.
24. Асмус В. *Трактат о душе* / В. Асмус // *Аристотель. Собран. соч.* в 4 т. – М. : Мысль, 1976. – Т.1. – С. 50-62
25. Афанасий Великий. *Житие преподобного Антония в послании к инокам* / Афанасий Великий // *Творения* в 4 т. – Сергиев Посад : Типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1903. – Т.3. – С. 178-250
26. Батай Ж. *История эротизма* / Ж. Батай. Пер. с фр. Б. Скуратова. – Логос, 2007. – 200 с.



27. Бенвенист, Э. О субъективности в языке / Э. Бенвенист // Общая лингвистика. Пер. с фр. Ю. Караулова, В. Мурат, И. Барышевой, И. Мельниковой. – М.: Прогресс, 1974. – С. 282-300.
28. Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства / И. Бентам. Пер. с англ. – М. : РОССПЭН, 1998. – 416 с.
29. Биbihин В. Примечания к тому 4 / В. Биbihин // Аристотель. Собр. соч. в 4 т. – М. : Мысль, 1983. – Т.4. – С. 681-788
30. Біблія. Святе письмо Старого та Нового заповіту. Пер. з євр., араб. та грец. І. Хоменко. – Рим ; Мінськ : Місіонер, 2007. – 1475 с.
31. Богуславский В. Философия Кондильяка и французское Просвещение / В. Богуславский // Кондильяк. Собрание сочинений в 3 т. Пер. с фр. И. Шерн-Борисовой. – М. : Мысль, 1980. – Т.1. – С. 5-64
32. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака / Ж. Бодрийяр. Пер. с фр. Д. Кралечкин. – М. : Академический Проект, 2007. – 335 с.
33. Бонавентура. Путеводитель души к Богу / Бонавентура. Пер. с лат. В. Задворного. – М. : Греко-латинский кабинет, 1993. – 188 с.
34. Борисова И. Милль / И. Борисова // Новая философская энциклопедия: В 4 т. – М. : Мысль, 2010. – Т.2. – С. 566
35. Бородай Т. Луций Анней Сенека и его философская проза / Т. Бородай // Сенека. Философские трактаты. Пер. с лат. Т. Бородай. – СПб. : Алетейя, 2001. – С. 5-11
36. Боэций С. Утешение философией / С. Боэций // Утешение философией и другие трактаты. Пер. с лат. В. Уколовой, М. Цейтлина. – М. : Наука, 1990. – С. 190-312
37. Брагинская Н. Примечания. Указатели / Н. Брагинская // Аристотель. Сочинения в 4 т. Пер. с древнегреч. Н. Брагинской. Общ. ред. А. Доватура. – Т.4. – М. Мысль, 1983. – С. 681-789.
38. Бруни Аретино Л. Восхваление города Флоренции / Л. Бруни Аретино // Гуманистическая мысль итальянского возрождения. Пер. с лат. И. Эльфонд. – М. : Наука, 2004. – С. 161-195

39. Бычков В. Эстетика Отцов Церкви / В. Бычков. – М. : Ладомир, 1995. – 593 с.
40. Бэкон Ф. Великое Восстановление Наук / Ф. Бэкон // Сочинения в 2 т. Пер. с англ. и лат. Н. Федорова. – М. : Мысль, 1977. – Т.1. – С. 55-524
41. Вакенродер В.-Г Из переписки Вакенродера и Тика / В.Г. Вакенродер // Фантазии об искусстве. Пер. с нем. С. Белокриницкой, В. Рогова. – М. : Искусство, 1977. – С. 204-238
42. Вакенродер В.-Г. Сердечные излияния отшельника – любителя искусства / В.Г. Вакенродер // Фантазии об искусстве. Пер. с нем. С. Белокриницкой, В. Рогова. – М. : Искусство, 1977. – С. 25-112
43. Вакенродер В.-Г. Фантазии об искусстве для друзей искусства / В.Г. Вакенродер // Фантазии об искусстве. Пер. с нем. С. Белокриницкой, В. Рогова. – М. : Искусство, 1977. – С. 113-203
44. Валла Л. Об истинном и ложном благе / Л. Валла // Об истинном и ложном благе. О свободе воли. Пер. с лат. М. Ревякиной. – М. : Наука, 1989. – С. 65-266
45. Варавва В. Гедонизм против нравственности: современное умолчание бытийной трагедии человека. // Электронное периодическое издание «Русский переплёт», 2006. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pereplet.ru/text/varava10may06.html>
46. Великий тлумачний словник сучасної української мови / Уклад. і головн. ред. Бусел В. – К. ; Ірпінь : ВТФ «Перун», 2005. – С. 116, 390, 736
47. Венедиктова Т. Между языком и дискурсом: кризис коммуникаций // <http://magazines.russ.ru/nlo/2001/50/venedikt.html>
48. Вилькоцкий В. Социалистический образ жизни и потребности молодежи / В. Вилькоцкий. Журнал «Самиздат», №1, 2012. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://samlib.ru/w/wilxkockij\\_w\\_b/socialisticheskijobrazzhizniipotrebностimolodezhi.shtml](http://samlib.ru/w/wilxkockij_w_b/socialisticheskijobrazzhizniipotrebностimolodezhi.shtml)
49. Вольтер. Метафизический трактат / Вольтер // Философские сочинения. Пер. с фр. С. Шейнман-Топштейн. – М. : Наука, 1988. – С. 227-274

50. Вольтер. Философские письма / Вольтер // Философские сочинения. Пер. с фр. С. Шейнман-Топштейн. – М. : Наука, 1988. – С. 70-226
51. Вольф М. Философский поиск: Гераклит и Парменид / М. Вольф. – СПб. : Издательство РХГА, 2012. – 382 с.
52. Гадамер Г.-Г. Понятийная живопись? / Г.-Г. Гадамер. // Актуальность прекрасного Пер. с нем. . М. : Искусство, 1991. – С. 165 – 177
53. Гартман Э. Сущность мирового процесса или Философия бессознательного: Бессознательное в явлениях телесной и духовной жизни / Э. Гартман. Пер. с нем. Предисл. и введ. А. Козлова. – М. : КРАСАНД, 2010. – 322 с.
54. Гвиччардини Ф. Заметки о делах политических и гражданских / Ф. Гвиччардини // Гуманистическая мысль итальянского возрождения. Пер. с итал. М. Фельдштейна. – М. : Наука, 2004. – С. 271-332
55. Гегель Г. Лекции по эстетике / Г. Гегель // Собрание сочинений в 14 т. Пер. с нем. В. Столпнера. – М. : СОЦЭКГИЗ, 1938. – Т.12. – 472 с.
56. Гегель Г. Феноменология духа / Г. Гегель. Пер. с нем. Г. Шпет. – М. : Наука, 2000. – 495 с.
57. Гегель Г. Философия права / Г. Гегель // Собрание сочинений в 14 т. Пер. с нем. В. Столпнера. – М. ; Ленинград : СОЦЭКГИЗ, 1934. – 380 с.
58. Гегель Г. Энциклопедия философских наук : Логика. Философия природы. Философия духа / Г. Гегель // Собрание сочинений в 14 т. Пер. с нем. В. Столпнера, Б. Фохта. – М. : СОЦЭКГИЗ, 1929, 1934, 1956. – Т.1. – Т.2. – Т.3. – 369 с. – 684 с. – 372 с.
59. Гелий А. Аттические ночи Книги I – X / А. Гелий. Пер. с лат. под общ. ред. А. Тыжова. – СПб. : ИЦ «Гуманитарная Академия», 2007. – Т.1. – 480 с.
60. Гераклит. Музы или О природе / Гераклит // Гераклит Эфесский: все наследие. Пер. с древнегреч. С. Муравьева. – М. : ООО «Ад Маргинем Пресс», 2012. – 184-214
61. Гераклит. Фрагменты / Гераклит // Фрагменты ранних греческих философов. Пер. с древнегреч. А. Лебедева. Отв. ред. И. Рожанский. – М. : Наука, 1989. – С. 176-256

- 62.Геродот. История / Геродот. Пер. с древнегреч. Г. Стратановского. – Ленинград : Наука, 1972. – 601 с.
- 63.Герцен А. Былое и думы / А. Герцен // Сочинения в 2 т. – М. : Мысль, 1986. – Т.2. – С. 183-321
- 64.Гиренок Ф. Абсурд и речь : Антропология воображаемого / Ф. Гиренок. – М. : Академический проект, 2012. – 237 с.
- 65.Гоббс Т. О гражданине / Т. Гоббс // Сочинения в 2 т. Пер. с англ. и лат. Н. Федорова, А. Гутермана. – М. : Мысль, 1989. – Т.1. – С. 270-506
- 66.Гоббс Т. О теле / Т. Гоббс // Сочинения в 2 т. Пер. с англ. и лат. Н. Федорова, А. Гутермана. – М. : Мысль, 1989. – Т.1. – С. 66-218
- 67.Гоббс Т. О человеке / Т. Гоббс // Сочинения в 2 т. Пер. с англ. и лат. Н. Федорова, А. Гутермана. – М. : Мысль, 1989. – Т.1. – С. 219-269
- 68.Гоббс Т. Человеческая природа / Т. Гоббс // Сочинения в 2 т. Пер. с англ. и лат. Н. Федорова, А. Гутермана. – М. : Мысль, 1989. – Т.1. – С. 507-573
- 69.Гогоцкий С. Философский лексикон / С. Гогоцкий – К. : Типография И. и А. Давіденко, 1861. – 853 с. – – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.knigafund.ru/books/39511/read#page2>
- 70.Гольбах П. Система природы или о Законах мира физического и мира духовного // Избранные произведения в 2 т. Пер. с фр. П. Юшкевича. – М. : Мысль, 1963. – Т.1. – С. 53-686
- 71.Гомілко О. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі / О. Гомілко. – К. : Наукова думка, 2001. – 340 с.
- 72.Гофман Э.Т.А. Крошка Цахес по прозвищу Циннобер / Э.Т.А. Гофман. Пер. с нем. Вл. Соловьева, А. Морозова. – СПб. : Азбука-Классика, 2005. – С. 113 – 446
- 73.Григорий Нисский. Об устройении человека / Григорий Нисский // Творения в 8 т. – М. : Изд-во Московской Духовной Академии, 1861. – С. 76-222
- 74.Гринцер Н. Римский профиль греческой философии / Н. Гринцер // Цицерон. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. Пер. с лат. Н. Федорова. – М. : РГГУ, 2000. – С. 9-40

75. Гульга А. Философское наследие Шеллинга / А. Гульга // Шеллинг. Сочинения в 2 т. – М. : Мысль, 1987. – С. 3-38
76. Гусаков В. «Текстильна ментальність» як маркер поліетнічної культури народів Центральної Азії / В. Гусаков // Народна творчість та етнографія. — 2008. — №. 3. — С. 103-106.
77. Гуссерль Е. Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія. Вступ до феноменологічної філософії / Е. Гуссерль. Пер. з нім. Р. Скакуна // Філософська думка №3, 2002. – С. 134-149
78. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Э. Гуссерль. Пер. с нем. А. Михайлова. Вступ. ст. В. Куренного. – М. : Академический проект, 2009. – 489 с.
79. Гутнер Г., Огурцов А. Дискурс / Г. Гутнер, А. Огурцов // Новая философская энциклопедия. – М. : Мысль, 2010. – Т.1. – С. 670-671
80. Дамаскин И. Точное изложение православной веры / пр. И. Дамаскин. Пер с древнегреч. А. Бронзов. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2003. – 162 с.
81. Декарт Р. Из переписки 1643-1649 гг. / Р. Декарт // Сочинения в 2 т. Пер. с лат. и фр. С. Шейнмана-Топштейна и др. – М. : Мысль, 1994. – Т.2. – С. 489-588
82. Декарт Р. Рассуждение о методе. Страсти души / Р. Декарт // Сочинения в 2 т. Пер. с фр. Г. Слюсарева. – М. : Мысль, 1989. – Т.1. – С. 250-572
83. Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато : Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари. Пер с фр. Я. Свирского. – Екатеринбург : У-Фактория; М. : Астрель, 2010 – 895 с.
83. Делез Ж. Френсис Бэкон: Логика ощущения. – СПб. : Machina, 2011. – 176 с.
84. Демокрит. Этика / Демокрит // Материалисты древней Греции. Общ. ред. и вступ. ст. М. Динника. Пер. с древнегреч. А. Маковельского. – М. : Изд-во Политической литературы, 1955. – С.153-166
85. Джефферсон Т. Аристократия и свобода / Т. Джефферсон // Американские просветители. Пер. с англ. – М. : Мысль, 1969. – Т.2. – С. 94-101

86. Дидро Д. Принципы нравственной философии или Опыт о достоинстве и добродетели / Д. Дидро // Сочинения в 2 т. Пер. с фр. П. Попова и др. – М. : Мысль, 1986. – Т.1. – С. 58-163
87. Дидро Д. Статьи из «Энциклопедии» / Д. Дидро // Сочинения в 2 т. Пер. с фр. П. Попова и др. – М. : Мысль, 1991. – Т.2. – С. 507-547
88. Диоген Синопский. Гномы и апофтегмы, собранные из разных источников / Диоген Синопский // Антология кинизма. Отв. ред. А. Тахо-Годи. Пер. с древнегреч. И. Нахова. – М. : Наука, 1984. – С.135-169
89. Диоген Синопский. Фрагменты диатриб / Диоген Синопский // Антология кинизма. Отв. ред. А. Тахо-Годи. Пер. с древнегреч. И. Нахова. – М. : Наука, 1984. – С.133-134
90. Дион Хрисостом. О доблести / Дион Хрисостом // Антология кинизма. Отв. ред. А. Тахо-Годи. Пер. с древнегреч. Л. Грабарь-Пассек. – М. : Наука, 1984. – С.327-333
91. Дион Хрисостом. О тирании / Дион Хрисостом // Антология кинизма. Отв. ред. А. Тахо-Годи. Пер. с древнегреч. Л. Грабарь-Пассек. – М. : Наука, 1984. – С.315-326
92. Дмитриев И. Метод генеалогии / И. Дмитриев. – Парадигма – – [Электронный ресурс].– Режим доступа: [http://paradigma.narod.ru/04/dmitriyev\\_genealogia.html](http://paradigma.narod.ru/04/dmitriyev_genealogia.html)
93. Додонов Б. Эмоция как ценность / Б. Додонов. – М. : Политиздат, 1978. – 272 с.
94. Долгенко А. Декадентский гедонизм / А. Долгенко // Феномен удовольствия в культуре. Матер. междунар. науч. форума. – СПб. : Центр изучения культуры, 2004. – С. 170-172.
95. Дробович А. Вечность в модусах темпоральности: попытка мировоззренческой аналитики / А. Дробович // Философские, политические и социально-психологические аспекты проблемы времени. Сборник научных статей. – К. : Центр учебной литературы, 2011. – С. 12-24

96. Дробович А. Вчення про насолоди і задоволення: від історії значень до концептуалізації понять / А. Дробович // Практична філософія. – 2012. – № 2 (44). – С.184 – 195
97. Дудник С. Философия как самосознание культуры : (к генезису культурологических идеологем XX в. : Автореф. дис. ... доктора. филос. наук : 09.00.13/ Дудник С. ; Санкт-Петербургский гос. унив., Рос.гос.ун-т дружбы народов. – СПб. , 2002. – 34 с.
98. Дюма А. Граф Монте-Кристо / А. Дюма. Пер. с фр. – Петрозаводск : Карелия, 1992. – Т.1. – 635 с.
99. Еразм Роттердамський. Похвала глупоті / Еразм Роттердамський. Пер. з лат. В. Литвинов. – К. : Толока, 2012. – 192 с.
100. Жадан В. Ідеї гедонізму та аскетизму в античній філософії // Культура України: Зб. наук. пр. / Харк. держ. акад. культури. – Х. : 2006. – Вип. 17.: Мистецтвознавство. Філософія. – С. 80 – 86.
101. Жадан В. Универсальные признаки гедонизма и аскетизма // Вісн. Харк. нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна. Сер. Теорія культури і філософія науки. – Х. : 2005. – № 708. – С. 56 – 62.
102. Жукова Н. Язык как специфический маркер локальной культуры / Н. Жукова // Французский язык: теория и практика. Под общей редакцией: Полякова Т. Составитель: Николаева И., Бартенева И. – М. : Спутник+, 2012. – С. 12 – 21
103. Златоуст И. Беседа о жизни по Богу / И. Златоуст // Полное собрание творений в 12 т. Пер. с греч. – СПб. : Изд-во СПб-ой Духовной Академии, 1897. – Т.3. – С. 26-34
104. Златоуст И. Беседы о браке / И. Златоуст // Полное собрание творений в 12 т. Пер. с греч. – СПб. : Изд-во СПб-ой Духовной Академии, 1897. – Т.3. – С. 203-241
105. Златоуст И. Беседы о перемене имен / И. Златоуст // Полное собрание творений в 12 т. Пер. с греч. – СПб. : Изд-во СПб-ой Духовной Академии, 1897. – Т.3. – С. 101-147

106. Златоуст И. К враждующим против тех, которые привлекают к монашеской жизни / И. Златоуст // Полное собрание творений в 12 т. Пер. с греч. – СПб. : Изд-во СПб-ой Духовной Академии, 1895. – Т.1. – С. 43-121
107. Златоуст И. Против иудеев / И. Златоуст // Полное собрание творений в 12 т. Пер. с греч. – СПб. : Изд-во СПб-ой Духовной Академии, 1895. – Т.1. – С. 635-750
108. Златоуст И. Сравнение власти, богатства и преимущества царских с истинным христианским любомудрием монашеской жизни / И. Златоуст // Полное собрание творений в 12 т. Пер. с греч. – СПб. : Изд-во СПб-ой Духовной Академии, 1895. – Т.1. – С. 122-128
109. Зуев Ю. Религиозный культ страдания и нравственный прогресс / Ю. Зуев // Человек, общество, религия. Под ред. А. Иванова. – М. : Мысль, 1968 – 224 с.
110. Зюскинд П. Парфюмер : История одного убийцы / П. Зюскинд. Пер. с нем. Э. Венгеровой. : СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2013. – 304 с.
111. Инговатов В. Антропологический поворот: Характеристика европейского самосознания XX столетия / В. Инговатов. Журнал Алтайского отделения Международной Академии информатизации. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://aomai.secna.ru:8080/Books/Files/2000-02/30/pap\\_30.html](http://aomai.secna.ru:8080/Books/Files/2000-02/30/pap_30.html)
112. Історія європейської ментальності / Під ред. П. Дінцельбахера. Пер. з нім. В. Кам'янець. – Л. : Літопис, 2004. – 722 с.
113. Каку М. Лекція у Києві / М. Каку. Пер. з англ. А. Дробович. – [Электронный ресурс].– Режим доступа: <http://www.nagolos.com.ua/ua/exclusive/23331-mene-nadihayut-ti,-hto-rozumie,-scho-nauka-dae-svobodu-lyudini--mitio-kaku>
114. [Кант И Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант // Сочинения в 8 т. Пер. с нем. М. Левиной. – М. : Мысль, 1966. – Т.7. – С. 137-372](#)



115. Кибрик А., Паршин П. Дискурс / А. Кибрик, П. Паршин // Энциклопедия Кругосвет. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye\\_nauki/lingvistika/DISKURS.html](http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/lingvistika/DISKURS.html)
116. Кирилл Александрийский. О поклонении и служении в духе истине / Кирилл Александрийский // Творения в 11 т. – М. : Паломник, 2000. – С. 123-732
117. Киркегор С. Наслаждение и долг / С. Киркегор. Пер. с дат. П. Ганзен. – К. : AirLand, 1994. – 504 с.
118. Ковалинский М. Жизнь Григория Сковороды / М. Ковалинский // Сковорода. Сочинения в 2 т. – М. : Мысль, 1973. – Т.2. – С. 373-416
119. Коллинз А. Размышление о человеке, его строении, его долге и упованиях / А. Коллинз // Английские материалисты XVIII в. Пер. с англ. – М. : Мысль, 1967. – Т.2. – С. 193-374
120. Коллинз А. Философское исследование человеческой свободы / А. Коллинз // Английские материалисты XVIII в. Пер. с англ. – М. : Мысль, 1967. – Т.2. – С. 5-70
121. Кондаков И. Феноменология культуры / И. Кондаков // Культурология. Энциклопедия в 2 т. Гл. ред. и автор проекта С. Левит. – М. : РОССПЭН, 2007. – Т.2. – С.797-799
122. Кондильяк Э.Б. Логика или начала искусства мыслить / Э.Б. Кондильяк // Собрание сочинений в 3 т. Пер. с фр. И.Шерн-Борисовой, З. манакиной. – М. : Мысль, 1982. – Т.3. – С. 183-270
123. Кондильяк Э.Б. Опыт о происхождении человеческих знаний / Э.Б. Кондильяк // Кондильяк. Собрание сочинений в 3 т. Пер. с фр. И.Шерн-Борисовой. – М. : Мысль, 1980. – Т.1. – С. 65-302
124. Кондильяк Э.Б. Трактат об ощущениях / Э.Б. Кондильяк // Собрание сочинений в 3 т. Пер. с фр. П. Юшкевича. – М. : Мысль, 1982. – Т.2. – С. 189-399
125. Кратет Фиванский. Письма / Кратет Фиванский // Антология кинизма. Отв. ред. А. Тахо-Годи. Пер. с древнегреч. И. Нахова. – М. : Наука, 1984. – С. 252-265

126. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе / Ксенофонт. Пер. с древнегреч. – М. : Наука, 1993. – 381 с.
127. Кузанский Н. Об искании Бога / Н. Кузанский // Сочинения в 2 т. Пер. с лат. В. Биbihина. – М. : Мысль, 1979. – Т.1. – С. 288-302
128. Кузьмина Ю. Гедонистические основания художественного и научного творчества : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 17.00.09 / Кузьмина Ю. ; Алтайский гос. унив. – Барнаул, 2006. – 20 с.
129. Купер Т. Об ассоциации идей / Т. Купер // Американские просветители. Пер. с англ. – М. : Мысль, 1969. – Т.2. – С.364-410
130. Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа / Ж. Лакан // Семинары. Пер. с фр. А. Черноглазова. – М. : Гнозис ; Логос, 2004. – Кн. 11 – 304 с.
131. Лакан Ж. Этика психоанализа / Ж. Лакан // Семинары. Пер. с фр. А. Черноглазова. – М. : Гнозис ; Логос, 2006. – Кн. 7 – 416 с.
132. Ламетри Ж. Анти-Сенека или Рассуждение о счастье / Ж. Ламетри // Сочинения. Пер. с фр. Э. Гроссман, В. Левицкого. – М. : Мысль, 1983. – С. 241-295
133. Ламетри Ж. Система Эпикура / Ж. Ламетри // Сочинения. Пер. с фр. Э. Гроссман, В. Левицкого. – М. : Мысль, 1983. – С. 356-382
134. Лаэртский Д. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Д. Лаэртский. Пер. с древнегреч. М. Гаспарова. – М. : Мысль, 1986. – 571 с.
135. Лейбниц Г. О познании / Г. Лейбниц // Сочинения в 4 т. Пер. с фр. П. Юшкевича. – М. : Мысль, 1983. – Т.2. – С. 363-545
136. Лейбниц Г. Об идеях / Г. Лейбниц // Сочинения в 4 т. Пер. с фр. П. Юшкевича. – М. : Мысль, 1983. – Т.2. – С. 109-273
137. Лиотар Ж.-Ф. Постмодерн в изложении для детей. Письма / Ж.-Ф. Лиотар. Пер. с фр. А. Гараджи. – М. : РГГУ, 2008. – 145 с.
138. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар // Пер. с фр. Н. Шматко. – М. : «Институт экспериментальной социологии», СПб. : Алетейя, 1998. – 160 с.

139. Липовецки Ж. Эра пустоты : Эссе о современном индивидуализме / Ж. Липовецки. Пер. с фр. В. Кузнецов. – СПб. : Владимир Даль, 2001. – 330 с.
140. Лира Новалиса в переложении Вячеслава Иванова. – Томск : Изд-во Водолей, 1997. – 128 с.
141. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении / Дж. Локк // Сочинения в 3 т. Пер. с англ. А. Савина. – М. : Мысль, 1985. – Т.1. – С. 78-582
142. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении / Дж. Локк // Сочинения в 3 т. Пер. с англ. А. Савина. – М. : Мысль, 1985. – Т.2. – С. 3-201
143. Лосев А. Вводное замечание к тому 3 / А. Лосев // Собран. соч. в 4 т.. – М. : Мысль, 1994. – Т.3. – С. 2-6
144. Лосев А. Жизненный и творческий путь Платона / А. Лосев // Собран. соч. в 4 т. – М. : Мысль, 1990. – Т.1. – С. 3-63
145. Лосев А. Классический период позднего эллинизма или неоплатонизм / А. Лосев // История античной эстетики в 8 т. – Харьков : Фолио; М. : ООО «Издательство АСТ», 2000. – Т.6. – С. 185-242
146. Лосев А. Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика / А. Лосев // Секст Эмпирик // Собр. соч. в 2 т. – М. : Мысль, 1975. – Т.1. – С. 5-60
147. Лосев А. Эпикуреизм / А. Лосев // История античной эстетики в 8 т. – Харьков : Фолио; М. : ООО «Издательство АСТ», 2000. – Т.5. – С. 212-375
148. Лукреций. О природе вещей / Лукреций // Сочинения и статьи в 2 т. Пер. с лат. Ф. Петровского. – Ленинград : Изд-во АН СССР, 1946. – Т.1. – 452 с.
149. Лукреций. О природе вещей / Лукреций // Сочинения и статьи в 2 т. Пер. с лат. Ф. Петровского. – Ленинград : Изд-во АН СССР, 1947. – Т.2. – 718 с.
150. Лурье С. Демокрит: Тексты. Переводы. Исследования / С. Лурье. – Ленинград : Наука, 1970. – 666 с.
151. Майборода Д. Гедонизм / Д. Майборода // Новейший философский словарь. / Сост. А. Грицанов. — Мн.: Изд. В.М. Скакун, 1998. – 896 с.
152. Майстер Экхарт Проповедь 19 / Майстер Экхарт // Трактаты. Проповеди. Отв. ред. Н. Бондарко. – М. : Наука, 2010. – С. 149-150

153. Майстер Экхарт Проповедь 4 / Майстер Экхарт // Трактаты. Проповеди. Отв. ред. Н. Бондарко. – М. : Наука, 2010. – С. 96-99
154. Макарий Великий. Духовные беседы / пр. Макарий Великий. Пер. с древнегреч. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2002. – 400 с.
155. Максим Тирский. Предпочитать ли кинический образ жизни? / Максим Тирский // Антология кинизма. Отв. ред. А. Тахо-Годи. Пер. с древнегреч. Ю. Шульга. – М. : Наука, 1984. –С. 348-354
156. Мальбранш Н. Разыскание истины / Н. Мальбранш. Пер. с фр. Е. Смеловой. – СПб. : Наука, 1999. – 652 с.
157. Мандевиль Б. Басня о пчелах / Б. Мандевиль. Пер. с англ. Е. Лагутина. – М. : Мысль, 1974. С. 5-330
158. Марк Аврелий. Размышления / Марк Аврелий. Пер. с лат. А. Гаврилова. – СПб. : Наука, 1993. – 248 с.
159. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття / М. Мерло-Понті. Пер. з фр. О. Йосипенка. – К. : Український центр духовної культури, 2001. – 552 с.
160. Милль Дж. Ст. Система логики силлогистической и индуктивной: Изложение принципов доказательства в связи с методами научного исследования / Дж. Ст. Милль. Пер. с англ. под ред. В. Ивановского. – М. : ЛЕНАНД, 2011. – 832 с.
161. Монтень М. Пробі / М. Монтень. Пер. з фр. А. Перепадя. – К. : Дух і літера, 2005. – Т.1. – 365 с.
162. Монтень М. Пробі / М. Монтень. Пер. з фр. А. Перепадя. – К. : Дух і літера, 2006. – Т.2. – 515 с.
163. Монтень М. Пробі / М. Монтень. Пер. з фр. А. Перепадя. – К. : Дух і літера, 2007. – Т.3. – 383 с.
164. Мошамбле Р. Оргазм і Захід: історія насолод від XVII ст. до наших днів / Р. Мошамбле. Пер. з франц. І. Славінська. – К. : Темпора, 2011. – 444 с.
165. Мур Дж. Принципы этики / Дж. Мур. Пер с англ. Л. Коноваловой. – М. : Прогресс, 1984. – 326 с.

166. Никольский Б. Приложения к комментариям / Б. Никольский // Цицерон. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. Пер. с лат. Н. Федорова. – М. : РГГУ, 2000. – С. 419-452
167. Ницше Ф. Рождение трагедии или Эллинство и пессимизм / Ф. Ницше // Собрание сочинений в 5 т. Пер. с нем. Г. Рачинского. – СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – Т.1. – С. 17-156
168. Ніколаєнко Н. Конструювання людської тілесності в контексті проблеми свободи / Н. Ніколаєнко // Практична філософія. – 2006. – № 2 (36). – С.133 – 140
169. Нозик Р. Анархия, государство и утопия / Р. Нозик. Пер. с англ. Б. Пинскера. – М. : ИРИСЭН, 2008. – 424 с.
170. Ориген. О началах / Ориген // О началах. Против Цельса. Пер. с греч. Л. Писарева и др. – СПб. : Библиополис, 2008. – С. 35-403
171. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия / Х. Ортега-и-Гассет. Пер. с исп. – М. : Наука, 1991. – 408 с.
172. Павич М. Ящик для письменных принадлежностей / М. Павич. Пер. с серб. Л. Савельевой. – СПб. : Азбука-классика, 2005. – 224 с.
173. Паскаль Б. Мысли / Б. Паскаль. Пер. с фр. Ю. Гинзбург. – М. : Изд-во имени Сабашниковых, 1995. – 480 с.
174. Пилипенко В. Людина в ринковому суспільстві: орієнтації, поведінка, культура / В. Пилипенко. – К. : Фоліант, 2005. – 224 с.
175. Пифагор Золотой канон. Фигуры эзотерики / Пифагор. Пер. с древнегр. И. Евсы, М. Гаспарова. Коммент. и вступ статья А. Шапошникова. – М. : Эксмо, 2003. – 448 с.
176. Платон. Алкивиад I / Платон // Собран. соч. в 4 т. Пер. с древнегреч. С. Шейнман-Топштейн. – М. : Мысль, 1990. – Т.1. – С. 220-267
177. Платон. Гипсий Большой / Платон // Собран. соч. в 4 т. Пер. с древнегреч. А. Болдырева. – М. : Мысль, 1990. – Т.1. – С. 386-417
178. Платон. Горгий / Платон // Собран. соч. в 4 т. Пер. с древнегреч. С. Маркиша. – М. : Мысль, 1990. – Т.1. – С. 477-574

179. Платон. Государство / Платон // Собран. соч. в 4 т. Пер. с древнегреч. А. Егунова. – М. : Мысль, 1994. – Т.3. – С. 79-420
180. Платон. Законы / Платон // Собран. соч. в 4 т. Пер. с древнегреч. А. Егунова. – М. : Мысль, 1994. – Т.4. – С. 71-437
181. Платон. Послезаконие / Платон // Собран. соч. в 4 т. Пер. с древнегреч. А. Егунова. – М. : Мысль, 1994. – Т.4. – С. 438-459
182. Платон. Протагор / Платон // Собран. соч. в 4 т. Пер. с древнегреч. Вл. Соловьева. – М. : Мысль, 1990. – Т.1. – С. 418-476
183. Платон. Федр / Платон // Діалоги. Пер. з давньогр. – Харків : Фоліо, 2008. – С. 237-304
184. Платон. Филеб / Платон // Собран. соч. в 4 т. Пер. с древнегреч. Н. Самсонова. – М. : Мысль, 1994. – Т.3. – С. 7-78
185. Плутарх Об Эроте / Плутарх // Сравнительные жизнеописания. Трактаты и диалоги. Пер. с древнегр. Я. Боровского. Сост. С. Аверинцева; Вступ. статья А. Лосева. – М. : Художественная литература, 1983. – С. 544-582
186. Плутарх. Застольные беседы / Плутарх // Моралии. Сочинения. Пер. Я. Боровского. – М. : Эксмо-Пресс; Харьков : Фолио, 1999. – С. 41-280
187. Плутарх. Наставления о государственных делах / Плутарх // Сочинения. Пер. с древнегреч. С. Аверинцева. – М. : Худ. лит., 1983. – С. 583-628
188. Плутарх. Наставления супругам / Плутарх // Сочинения. Пер. с древнегреч. Э. Юнца. – М. : Худ. лит., 1983. – С. 347-359
189. Плутарх. О демоне Сократа / Плутарх // Сочинения. Пер. с древнегреч. Я. Боровского. – М. : Худ. лит., 1983. – С. 501-536
190. Плутарх. Сравнительные жизнеописания / Плутарх // Сочинения. Пер. с древнегреч. Э. Юнца. – М. : Худ. лит., 1983. – С. 47-346
191. Подорога В. Выражение и смысл / В. Подорога. М. : AdMarginem, 1995. – 426 с.
192. Полициано А. Письмо в защиту стойка Эпиктета / А. Полициано // Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век). Пер. А. Столярова. М. : Изд-во МГУ, 1985. – С. 229-234

193. Радищев А. Путешествие из Петербурга в Москву / А. Радищев // Путешествие из Петербурга в Москву. Вольность. – СПб. : Наука, 1992. – С. 5-123
194. Раєн К., Джета К. Світанок сексу. Доісторичні витоки сучасної сексуальності / К. Раєн, К. Джета // Пер. з англ. В. Наріжна. – К. : Темпора, 2012. – 506 с.
195. Рассадина С. Герменевтика удовольствия. Наслаждение вкусом. – СПб. : Петрополис, 2010. – 254 с.
196. Рассел Б. История западной философии / Б. Рассел. Пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Таращука. – К. : Основи, 1995. – 759 с.
197. Роттердамский Э. Дружеские разговоры / Э. Роттердамский // Похвала глупости. Пер. с лат. М. Покровского. – М. : Сов. Россия, 1991. – С. 157-384
198. Роттердамский Э. Стихотворения / Э. Роттердамский. Пер. с лат. Ю. Шульц. – М. : Наука, 1983. – С. 5-210
199. Роттердамский Э. Эпикуреец / Э. Роттердамский // Разговоры запросто. Пер. с лат. С. Маркиша. – М. : Худ. лит., 1969. – С. 618-638
200. Рудакевич М. Європейські етичні й політичні цінності як орієнтири трансформаційних процесів в Україні / М. Рудакевич // Мандрівець. – № 5, 2010 – С. 70 – 74
201. Савина А. Разумное потребление: 5 правил / А. Савина. Журнал LookAtMe. – [Электронный ресурс].– Режим доступа: <http://www.lookatme.ru/mag/how-to/better-life/197505-consumption>
202. Сараф М. Философия как самосознание культуры / М. Сараф. – Голицино : ГПИ ФСБ России, 2006. – 132 с.
203. Сартр Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология восприятия / Ж.-П. Сартр. Пер. с фр. М. Бекетова. – СПб. : Наука, 2001. – 319 с.
204. Секст Эмпирик. Против ученых / Секст Эмпирик // Собр. соч. в 2 т. Пер. с древнегреч. А. Лосева. – М. : Мысль, 1975. – Т.1. – С. 61-376
205. Секст Эмпирик. Против ученых / Секст Эмпирик // Собр. соч. в 2 т. Пер. с древнегреч. А. Лосева. – М. : Мысль, 1976. – Т.2. – С. 7-206

206. Секст Эмпирик. Три книги Пирроновых положений / Секст Эмпирик // Собр. соч. в 2 т. Пер. с древнегреч. А. Лосева. – М. : Мысль, 1976. – Т.2. – С. 207-380
207. Семенова Ю., Гончаров Г. Аскетичний досвід в життєвому світі людини // Практична філософія, 2011. – № 1 (39). – С.26 – 31
208. Сенека Л.А. О блаженной жизни / Л.А. Сенека // Философские трактаты. Пер. с лат. Т. Бородай. – СПб. : Алетейя, 2001. – С. 12-39
209. Сенека Л.А. О гневе / Л.А. Сенека // Философские трактаты. Пер. с лат. Т. Бородай. – СПб. : Алетейя, 2001. – С. 103-179
210. Сенека Л.А. О природе / Л.А. Сенека // Философские трактаты. Пер. с лат. Т. Бородай. – СПб. : Алетейя, 2001. – С. 180-367
211. Сковорода Г. О призрачном удовольствии / Г. Сковорода // Сочинения в 2 т. – М. : Мысль, 1973. – Т.1. – С. 76-77
212. Смирнов П. Сущность зла по учению святого Василия Великого / П. Смирнов // Святитель Василий Великий в трудах православных ученых : Сборник статей. – М. :Сибирская Благовонница, 2011. – С. 138-150
213. Смит А. Исследования о природе и причинах богатства народов / А. Смит. Пер. с англ. – М. : Изд. социально-экономической литературы, 1962. – 654 с.
214. Соколов В. Мироззрение Бенедикта Спиноза / В. Соколова // Избранные произведения. – М. : Изд-во Полит. л-ры, 1957. – Т.1. – С. 5-66
215. Сочинения платоновской школы : Аксиох / Платон. Собр. соч. в 4 т. Пер. с древнегреч. С. Шейнман-Топштейн. – М. : Мысль, 1994. – Т.4. – С. 603-611
216. Спиноза Б. Богословско-политический трактат / Б. Спиноза // Избранные произведения. Пер. с лат. М. Лопаткина. – М. : Изд-во Полит. л-ры, 1957. – Т.2. – С. 5-284
217. Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье / Б. Спиноза // Избранные произведения. Пер. с лат. В. Соколова. – М. : Изд-во Полит. л-ры, 1957. – Т.1. – С. 67-173



218. Спиноза Б. Этика / Б. Спиноза // Избранные произведения. Пер. с лат. Н. Иванцова. – М. : Изд-во Полит. л-ры, 1957. – Т.1. – С. 359-618
219. Тахо-Годи А. Примечания к диалогам Платона / А. Тахо-Годи // Собр. соч. в 4 т. – М. : Мысль, 1990. – Т.1. – С. 682-842
220. Титаренко И. Философия Луция Аннея Сенеки и ее связь с учением Ранней Стои / И. Титаренко. – Ростов на Дону : Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. – 272 с.
221. Уайльд О. Портрет Дориана Грея / О. Уайльд. Пер. с англ. М. Абкиной. – М. : Художественная литература, 1976. – С. 53 – 235
222. Феофраст. Характеры / Феофраст. Пер. с древнегреч. Г. Стратановского. – Ленинград : Наука, 1974. – 125 с.
223. Фичино М. Паллада, Юнона и Венера обозначают... / М. Фичино // Гуманистическая мысль итальянского возрождения. Пер. с лат. О. Кудрявцева. – М. : Наука, 2004. – С. 267-268
224. Фома Аквинский. Сумма теологии / Фома Аквинский. Пер. с лат. А. Аполлонова. – М. : Сигнум Веритатис, 2006. – Т.1. – 817 с.
225. Фома Аквинский. Сумма теологии / Фома Аквинский. Пер. с лат. А. Аполлонова. – М. : Сигнум Веритатис, 2008. – Т.3. – 749 с.
226. Франклин Б. Рассуждение о свободе и необходимости, удовольствии и страдании / Б. Франклин // Американские просветители. Пер. с англ. – М. : Мысль, 1968. – Т.1. – С. 69-85
227. Фрейд З. Будущее одной иллюзии / З. Фрейд // Вопросы общества и происхождение религии. Собр. соч. в 10 т. Пер с нем. А. Боковинова. – М. : Фирма СТД, 2008. – Т.9. – С. 135-190
228. Фрейд З. Неудовлетворенность культурой / З. Фрейд // Вопросы общества и происхождение религии. Собр. соч. в 10 т. Пер с нем. А. Боковинова. – М. : Фирма СТД, 2008. – Т.9. – С.191-270
229. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия / З. Фрейд // Психология бессознательного. Собр. соч. в 10 т. Пер с нем. А. Боковинова. Под ред. А. Боковинова и С. Дубинской. – М. : Фирма СТД, 2006. – Т.3. С. 227-290

230. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия / З. Фрейд. Я и оно. Пер. с нем. – Х. : Фолио, 2006. – С. 711 – 770
231. Фрейд З. Экономическая проблема мазохизма / З. Фрейд // Психология бессознательного. Собр. соч. в 10 т. Пер. с нем. А. Боковинова. Под ред. А. Боковинова и С. Дубинской. – М. : Фирма СТД, 2006. – Т.3. С. 361-378
232. Фромм Е. Мати чи бути? / Е. Фромм. Пер. з англ. О. Михайлової та А. Буряка. – К. : Укр. письменник, 2010. – 222 с.
233. Фуко М. Использование удовольствий / М. Фуко. Пер. с фр. В. Каплуна. – СПб. : Академический проект, 2004 – Т.2. – 432 с.
234. Фуко М. Історія сексуальності / М. Фуко. – Т. 2: Інструмент насолоди. Пер. з фр. І. Донченка. – Х. : ОКО, 1999. – 288 с.
235. Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели / Ф. Хатчесон // История эстетики в памятниках и документах. Пер. сангл. Ф. Вермель. – М. : Искусство, 1973. – С. 41-269
236. Цицерон М.Т. О пределах блага и зла / М.Т. Цицерон // О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. Пер. с лат. Н. Федорова. – М. : РГГУ, 2000. – С. 41-242
237. Цицерон М.Т. О пределах добра и зла / М.Т. Цицерон // О пределах добра и зла. Парадоксы стоиков. Пер. с лат. Н. Федорова. Вступ ст. Н. Гринцера. Коммент. Б. Никольского. – М. : РГГУ, 2000. – С. 41-242
238. Цицерон М.Т. О природе богов / М.Т. Цицерон // Философские трактаты. Пер. с лат. М. Рижского. – М. : Наука, 1985. – С. 60-190
239. Шахнович М. Сад Эпикура: Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской культуры / М. Шахнович. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2002. – 284 с.
240. Шелер М. М. Ordo amoris / М. Шелер // Избранные произведения. Пер. с нем. А. Денежкина, А. Малинкина, А. Филлипова: Гнозис, 1994. – С. 259-339
241. Шелер М. М. Положение человека в космосе / М. Шелер // Избранные произведения. Пер. с нем. А. Денежкина, А. Малинкина, А. Филлипова: Гнозис, 1994. – С. 129-194

242. Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма / В. Шеллинг // Сочинения в 2 т. Пер. с нем. М. Левиной. – М. : Мысль, 1987. – С. 227-289
243. Шестаков В. Гедонизм / В. Шестаков // Философская энциклопедия в 5 т. Под. ред. Ф. Константинова. – М. : Советская энциклопедия, 1960. – Т.1. – С. 338 – 339
244. Шлегель Ф. История древней и новой литературы / Ф. Шлегель // Эстетика. Философия. Критика в 2 т. Пер. с нем. Ю. Попова. – М. : Искусство, 1983. – Т.2. – С. 291-329
245. Шлегель Ф. История поэзии греков и римлян / Ф. Шлегель // Эстетика. Философия. Критика в 2 т. Пер. с нем. Ю. Попова. – М. : Искусство, 1983. – Т.1. – С. 199-231
246. Шлегель Ф. О границах прекрасного / Ф. Шлегель // Эстетика. Философия. Критика в 2 т. Пер. с нем. Ю. Попова. – М. : Искусство, 1983. – Т.1. – С. 62-69
247. Шлегель Ф. О философии / Ф. Шлегель // Эстетика. Философия. Критика в 2 т. Пер. с нем. Ю. Попова. – М. : Искусство, 1983. – Т.1. – С. 336-357
248. Шлегель Ф. Развитие философии в двенадцати книгах / Ф. Шлегель // Эстетика. Философия. Критика в 2 т. Пер. с нем. Ю. Попова. – М. : Искусство, 1983. – Т.2. – С. 102-190
249. Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям ее презирующим. Монологи. / Ф. Шлейермахер. Пер. с нем. С. Франка. – СПб. : Алетейя, 1994. – 423 с.
250. Штурмак В., Козуб Л. Фразеологізм як етнокультурний маркер у англомовній картині світу / В. Штурмак, Л. Козуб // Студентський науковий альманах. Випуск 1 (8) . – Тернопіль : 2011. – С. 95 – 99.
251. Шульц Ю. Поэзия Эразма из Роттердама / Ю. Шульц // Роттердамский Э. Стихотворения. – М. : Наука, 1983. – С. 237-254
252. Эпиктет. Беседы / Эпиктет. Пер. с древнегреч. Г. Тароняна. – М. : Ладомир, 1997. – 312 с.

253. Эпикур. Главные мысли / Эпикур // Материалисты древней Греции. Общ. ред. и вступ. ст. М. Динника. Пер. с древнегреч. С. Соболевского. – М. : Изд-во Политической литературы, 1955. – С.213-217
254. Эпикур. Отрывки из сочинений и писем / Эпикур // Материалисты древней Греции. Общ. ред. и вступ. ст. М. Динника. Пер. с древнегреч. С. Соболевского. – М. : Изд-во Политической литературы, 1955. – С.218-236
255. Эпикур. Письмо Геродоту / Эпикур // Материалисты древней Греции. Общ. ред. и вступ. ст. М. Динника. Пер. с древнегреч. С. Соболевского. – М. : Изд-во Политической литературы, 1955. – С.181-196
256. Эпикур. Письмо Менекею / Эпикур // Материалисты древней Греции. Общ. ред. и вступ. ст. М. Динника. Пер. с древнегреч. С. Соболевского. – М. : Изд-во Политической литературы, 1955. – С.208-212
257. Эпштейн М. Гуманитарная парадигма / М. Эпштейн // Проективный философский словарь. – СПб. : Алетейя, 2003. – 512 с.
258. Эпштейн М. Философия возможного / М. Эпштейн. – СПб. : Алетейя, 2001. – 334 с.
259. Эпштейн М. Философия тела / М. Эпштейн // М. Эпштейн, Г. Тульчинский. Философия тела. Телосвободы. – СПб. : Алетейя, 2006. – 432 с.
260. Юм Д. Исследование о принципах морали / Д. Юм // Сочинения в 2 т. Пер. с англ. В. Швырева. – М. : Мысль, 1996. – Т.2. – С. 171-314
261. Юм Д. Трактат о человеческой природе / Д. Юм // Сочинения в 2 т. Пер. с англ. С. Церетели и др. – М. : Мысль, 1996. – Т.1. – С. 61-656
262. Юнг К.Г. Символы трансформации / К.Г. Юнг. Пер. с англ. и предисл. В. Зеленского. – М. : АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. – С. 33 – 687
263. Юнг К.Г. Эон: Исследования о символике самости / К.Г. Юнг. Пер. с нем. В. Бакусева. – М. : Академический проект, 2009. – 340 с.
264. Ямвлих О Пифагоровой жизни / Ямвлих. Пер. с древнегреч. И. Мельниковой. – М. : Алетейя, 2002. – 192 с.

265. Ясперс К. Философия / К. Ясперс // Философское ориентирование в мире. Пер. с нем. А. Судакова. – М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2012. – Кн.1. – С.83-374
266. Adler Braun, Alejandro. Gross National Happiness in Bhutan: A Living Example of an Alternative Approach to Progress, 24 September 2009 website is dedicated to research on Gross National Happiness
267. Blanchflower D.G.. Happiness Economics, NBER Reporter Online, (2), 2008. pp. 7-10.
268. Crisp R. Hedonism Reconsidered Philosophy and Phenomenological Research Vol. LXXIII, No. 3, November 2006. – p. 619-645
269. Dancy, J On Moral Properties. Mind, 1981, XC, pp. 367—385.
270. Dumont L. Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective. Chicago: University Of Chicago Press)
271. Featherstone M. Consumer Culture and Postmodernism. The Theory, Culture & Society Centre at Nottingham Trent University, Sage Publications. 2007. // Колективна монографія. – [Електронний ресурс].– Режим доступу: [http://www.sagepub.com/upm-data/17148\\_00\\_Featherstone\(2e\)\\_Prelims.pdf](http://www.sagepub.com/upm-data/17148_00_Featherstone(2e)_Prelims.pdf)
272. Franck A. Dictionnaire des sciences philosophiques / A. Franck. – Paris : Chez L. Hachette et C., 1847. – 649 p.
273. Gagnier R. Individualism, Decadence and Globalization: On the Relationship of Part to Whole, 1859-1920. Hampshire: Palgrave Macmillan,
274. Heathwood C. Desire Satisfaction and Hedonism Philosophical Studies, 2006 – P. 539–563
275. Holt E. The freudian wish and place in ethics NY, HH and Co., 1915. – p. 214
276. Jameson F. Postmodernism, Or the Cultural Logic of Late Capitalism. – Durham, NC : Duke University Press, 1991. 438 p.
277. Jameson F. The Cultural Turn. Selected Writings on the Postmodern. London, New York : Verso, 1998. 206 p.
278. Kundera M. The Unbearable Lightness Of Being / M. Kundera. – NY : Novel, 1984. – p. 225

279. Mantegazza P. *Fisiologia del piacere* / P. Mantegazza. – Pordenone : Edizioni Studio Tesi, 1992 - 412 p.
280. McCloskey D. *Happyism* *New Republic* June 8, 2012 – [Электронный ресурс].– Режим доступа: <http://www.newrepublic.com/article/politics/magazine/103952/happyism-deirdre-mccloskey-economics-happiness>
281. Mill J.S. *Utilitarianism* / J.S. Mill. – London : Parker, Son, and Bourn, West Strand, 1863. – 95 p.
282. Moore A. *Hedonism*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed) // *Стенфордська філософська енциклопедія*. – [Электронный ресурс].– Режим доступа: <http://plato.stanford.edu/entries/hedonism/>
283. Nozick R. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford : Blackwell Publishers Ltd, 1999. – 367 p.
284. Pannwitz Rudolf. *Die Krisis der europaeischen Kultur* (1917) – [Электронный ресурс].– Режим доступа: <https://archive.org/details/diekrisisdereuro00pann>
285. Schmitz D. *Robert Nozick Contemporary Philosophy in Focus*. Cambridge: University Press
286. Sidgwick H. *The Methods of Ethics* / H. Sidgwick 7th edition. – Cambridge (Indianapolis) : Hackett Publishing Company, 1981. – 568 p.
287. Smith A. (2002). In Knud Haakonssen. *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge: University Press
288. Sobel D. *Pleasure as a Mental State Utilitas* Vol. 11, no. 2 (July 1999): 230-35.
289. Sobel D. *Varieties of Hedonism*. *The Journal of Social Philosophy* Vol. 33, no. 2. p. 2002. – 240-256.
290. Taylor C. C. W. *Pleasure, Mind and Soul. Selected Papers in Ancient Philosophy*. – Oxford : Clarendon Press, 2008. – 30 p.
291. Turton D.L. *Reviving Hedonism about Well-Being: Refuting the Argument from False Pleasures and Restricting the Relevance of Intuitive Evidence*. Wellington: Victoria University Press, 2008. – 146 p.

292. Voltaire Philosophical Dictionary [Электронный ресурс] : по материалам электронного библиографического проекта Гуттенберг – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ia600204.us.archive.org/3/items/voltairesphiloso18569gut/18569-h/18569-h.htm>
293. Weijers D. Hedonism and Happiness in Theory and Practice Wellington: Victoria University Press, 2012. – 285 p.
294. Weijers D. Intuitive Biases in Judgments about Thought Experiments: The Experience Machine Revisited. Wellington: Victoria University Press, 2011. – 16 p.
295. Wolfson D.C. Ancient and Contemporary Philosophical Conceptions of Pleasure Philadelphia : Temple University, 2011. – 32 p.
296. Zizek S. Kant and Sade: the Ideal Couple // Lacanian Ink, NY, 1998, №13, pp. 12-25 (переклад – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: - <http://www.anthropology.ru/ru/texts/translab/texts/zizek/zizek.html> ).
297. Morten L. Kringelbach та The Pleasure Center: Pleasures of the Brain (Series in Affective Science). Trust Your Animal Instincts. Positive Reinforcement Produced by Electrical Stimulation of Septal Area and Other Regions of Rat Brain – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: - [http://wadsworth.cengage.com/psychology\\_d/templates/student\\_resources/0155060678\\_rathus/ps/ps02.html](http://wadsworth.cengage.com/psychology_d/templates/student_resources/0155060678_rathus/ps/ps02.html), <http://www.kp.ru/daily/23971.3/73478/>.