

О.М. ГОРОДИСЬКА**ЛЮДИНА ЯК МЕЖА: В ПОШУКАХ ВЛАСНОЇ ІСТИНИ**

Стаття націлена на вивчення форм особистісної істини та буття згідно із нею, які були актуальні в умовах, що їх формували, а також на обґрунтування певних з них як найбільш актуальних та дієвих в умовах теперішньої антропологічної кризи. Метою статті є загальний аналіз трансформацій у формуванні та розумінні особистісної істини і життя людини згідно з цією істиною, тобто огляд та інтерпретація різноманітних практик, «технологій себе» (у фукольдінському тлумаченні), які мали місце в європейському культурному просторі і були спрямовані на побудову того, що називається «людина».

Ключові слова: людина, межа (граніця), турбота про себе, особистісна істина, досвід, інтерналізація.

О.М. HORODYSKA**A HUMAN AS A LIMIT: IN SEARCH OF OWN TRUTH**

The article is aimed at studying the forms of personal truth and being according to it, which were relevant in the conditions that formed them, as well as at substantiating some of them as the most relevant and effective in the conditions of the current anthropological crisis. The purpose of the article is a general analysis of transformations in the formation and understanding of personal truth and human life according to this truth, that is, a review and interpretation of various practices, "technologies of the self" (in the Foucauldian interpretation), which took place in the European cultural space and were aimed at building a so called "human".

Key words: human, limit, care of the self, personal truth (self-truth), experience, internalisation.

Постановка проблеми. Свого часу Макс Шелер обґрунтував новий тип антропології, згідно з яким людина трактувалася як носій духу, як та, хто є «ексцентричною», тобто вийшла за межі життя, і через це відкрилася до світу. Таке розуміння стало чи не загальним принципом будь-якої антропологічної проблематики, навіть не філософської. Відкритість як основна характеристика робить людину горизонтом, який завжди розширюється і є недосяжним, але задає динаміку та сенс для людини як такої, що сама конструює вчинки та смисли. Проте сучасні умови життя перетворили відкритість людини на постійне перебування на межі, на пограниччя. Якщо відкритість – це свобода, екзистенційна незалежність від органіки або відстороненість від примусу й тиску, то це завжди межа, границя, сліпа пляма, яку слід усвідомити й заповнити, отже задіяти цю потенцію для самореалізації. Це автоматично виводить істинне буття людини на границю, межу, перетворює саму людину на таку межу, де відбувається постійний процес віднаходження та реалізації особистісної істини.

Проте сучасна антропологічна криза є значною мірою наслідком відчуження істини від самої людини. І масове споживання, і технічний фактор як те, що формує цю людину значною мірою (практично перетворюючи її на симбіоз із технікою), – все це також стало наслідком забуття людиною як суб'єктом її власної істини. Досить парадоксально, що людина може бути собою тільки за межею себе, самість може бути реалізована лише через механізм включення себе до чогось зовнішнього, навіть чужого. Крім того, техніка та технології значно прискорюють темп життя людини, роблячи її залежною від надто багатьох зовнішніх речей, тому внутрішній, справжній особистісний досвід, як правило, залишається десь на межі життя. Людині часто не вдається достотно щось відчути, зрозуміти: що є

правдою, а що ні, що є близьким, а що чужим, – а без цього розрізнення немає справжнього вибору і справжньої самореалізації. Тому видається вкрай важливим простежити та зрозуміти причини та витоки ситуації, що склалася, виявити ті форми особистісної істини та буття згідно із нею, які були актуальні залежно від умов, які їх формували, а отже, вірогідно, обґрунтувати певні з них як найбільш актуальні та дієві тепер, в умовах кризи, що не припиняється.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема людини у філософії є складною, багатогранною та невичерпною. Лише останнє століття їй приділяли увагу М. Шелер, Г. Плеснер, Е. Кассирер, А. Гелен, Е. Ротгаккер, М. Ландман, Ж.-П. Сартр, М. Бубер, пізніше – О. Больнов, Е. Морен, Ф. Гаммер, М. Мор, та інші дослідники, а при вивченні особистісної істини та життя людини згідно із нею можна спиратися на Е. Фромма, Ж. Дельоза, М. Фуко. Серед вітчизняних можна згадати О. Кульчицького, В. Табачковського, Н. Хамітова, інших дослідників.

Метою статті є загальний аналіз трансформацій у формуванні та розумінні особистісної істини і життя людини згідно із цією істиною, що передбачає огляд та інтерпретацію різноманітних практик, «технологій себе» (у фукольдінському тлумаченні), які мали місце в європейському культурному просторі і були спрямовані на побудову того, що називається «людина», «людське».

Виклад основного матеріалу. Зазвичай дійсність значною мірою змушує людину пристосовуватися до певних умов, а отже ставати «зручною» для суспільства, і це часто подається як ознака розсудливості, нормальності. Свого часу Е. Фромм стверджував, що «адаптована людина» демонструє себе як благо, в якому немає стійкості та визначеності, а лише потреба приносити задоволення

та бажання змінювати ролі: «Гарна пристосованість часто досягається лише за рахунок відмови від своєї особистості; людина при цьому намагається більш-менш уподібнитися до необхідного – так вона вважає – образу і може втратити всю свою індивідуальність і безпосередність» [9, с. 141]. Справжнє «Я» завжди знаходить стійкість тільки в собі, і тільки в цьому є причина щастя і самореалізації людини. Однак через розширення впливу і подальший глибинний симбіоз із людським технологічним і цифровій цивілізації вдається «змінити бачення цінностей, тому людина, націлена лише на щось зовнішнє, часто приймає фальшивість за щирість, жорстокість за справедливість, фальшивість за правду, власницьку поведінку за любов і марнославство за почуття обов'язку» [14]. Очевидно, що без справжнього досвіду немає цінностей, а це призводить до неможливості справжнього вибору. Отже «без уміння достотно поєднувати знання (як про світ, так і про себе) із процесом трансформації способу індивідуального буття людина не може напрацювати повноцінні відносини із динамічним світом сучасності» [2, с. 67].

Зрозуміло, що людина, яка була відірвана від створення істини, не жила повною мірою згідно із цією істиною, і це є вкрай актуальною проблемою. Не випадково М. Фуко зазначав: «Не можна підступитися до істини, не змінивши свого способу буття» [10, с. 215], а «істина дається суб'єкту лише ціною введення до гри самого його буття» [10, с. 28]. Це було добре відомо грекам, бо вони чітко розрізняли свої уявлення про знання людини про себе і знання в цілому. М. Фуко підкреслював, що все змінилося внаслідок так званого «картезіанського моменту», який філософськи підніс античний *gnōthi seauton* (пізнай себе) і відповідно дискредитував *epimeleia heautou* (турботу про себе). Отже, загальним принципом відносин зі світом стало уявлення, що те, що дає людині доступ до істини, – це знання, і лише знання, без будь-якого включення до цього процесу самого буття людини. Відтоді людина втратила здатність жити згідно із істиною тут і тепер, оскільки, на думку М. Фуко, сучасна епоха «почалася... того дня, коли було вирішено, що пізнання і лише пізнання відкриває доступ до істини, є умовою її доступності суб'єкту» [10, с. 30]. У результаті, європейське людство і культура отримують постійно зростаючу дистанцію між знаннями (часто зовнішніми для людини) і життям людини (іноді лише внутрішнім досвідом): «Пізнання стало продукувати істину, чужу людині, а вона стала лише споживачем того, що часто не є її особистою потребою і не є інструментом, що істинно змінює спосіб буття людини» [3, с. 242]. Європейське людство дійсно отримало нескінченний розвиток знань, а не істину, досягнути в результаті внутрішнього індивідуального досвіду, життєвої практики, заснованих лише на знанні, яке дійсно є індивідуально істинним, особистісно необхідним для людини. Тому ми маємо повернутися до себе, до життєвого досвіду як єдиної основи людського існування.

У своїх роботах М. Фуко оцінює досвід як основну умову для того, щоб людина могла

здійснитися, і це пов'язано із особистісним пошуком істини та життям згідно з цією істиною. Крім того, М. Фуко говорив не лише про індивідуальний, внутрішній досвід, а й про граничний досвід, между-досвід, який зрештою перетворює людину як горизонт на людину як межу. Граничний досвід означає, насамперед, сильні, майже неможливі для життя особисті переживання, які відривають суб'єкт від самого себе і через відкритість (як межу, границю) назавжди створюють нові кордони, стверджують нову самодостатність, звільняючи людину від тиску та залежності від чогось зовнішнього і особистісно неістинного. Такий досвід має важливе значення для самореалізації, оскільки це єдиний шлях для людини усвідомлювати себе та конструювати індивідуальний внутрішній (разом із зовнішнім) досвід як реальне буття. Зрештою, самість – це не загальна онтологічна система, а справжній вибір людини та життя відповідно до цього вибору.

Отже, для аналізу трансформацій у формуванні та розумінні особистісної істини і життя людини згідно із цією істиною необхідно розглянути, перш за все, феномен «турботи про себе» та похідні від нього форми побудови людиною власного буття на основі особистісної істини. М. Фуко стверджував, що Сократ, коли обгрунтовував «турботу про себе», запитував не про природу людини, він ставив набагато більш точне і складне запитання. Сократ питав: «Ти маєш займатися собою; але що це за «самість» (auto to auto), адже саме про себе ти маєш піклуватися? Під питанням, вочевидь, не природа людини, але те, що ми – ми зараз, оскільки цього слова немає в грецькому тексті – назвали б суб'єктом. Що це таке, цей суб'єкт, що це за точка, до якої необхідно спрямовувати мислення, діяльність рефлексивну та таку, що рефлексується, яка повертає людину до самої себе? Що таке «самість?» [10, с. 53–54]. Слід зазначити, що «турбота про себе» була справжньою «технологією себе», або «технікою себе», як це визначав М. Фуко, що передбачало «обдумані та навмисні дії, за допомогою яких люди не лише встановлюють певні правила поведінки, але й прагнуть перетворити самих себе, стати іншими у своєму одиничному бутті, зробити своє життя власним твором» [10, с. 77]. Антична «турбота про себе» складалася з багатьох механізмів та навичок, при чому без усякого поділу на роботу тіла або зусилля душі, оскільки включала «і догляд за тілом, і режим, який допомагає підтримувати здоров'я, і постійні фізичні вправи, і, за можливості, помірне задоволення потреб. Тут і роздуми, і читання, і складання виписок із книжок або записів бесід, до яких варто повертатися, згадування істин, які добре відомі, але потребують більш глибокого осмислення... Сюди також відносять бесіди із повірниками, із друзями, із вчителем або керівником; додайте до цього листування, де повідомляється про стан духу, просять порад, дають їх тим, хто потребує...» [11, с. 59–60]. Отже, турбуватися про себе – значить «займатися собою як «суб'єктом чогось», певних дій – суб'єктом інструментальної дії, взаємовідносин з іншими, суб'єктом поведінки та

діяння взагалі, а також суб'єктом по відношенню до себе самого» [10, с. 73].

Існувало багато особливих механізмів, які допомагали реалізовувати «турботу про себе» як буття людини згідно із власною істиною. Наприклад, однією зі складових було поняття *khresis*. Спочатку Платон використовує його, щоб відшукати того себе, самість, про яку потрібно піклуватися, і тут йдеться не про душу-субстанцію, яку він відкрив, а радше про душу-суб'єкта. Це означає піклуватися про себе як про суб'єкт *khresis* (з усією полісемією цього слова: суб'єкт дій, поведінки, стосунків, ставлення тощо). М. Фуко наголошує, що «*khresis* має справу з певним способом діяльності – робити те, що маєш робити з чимось, використовуючи це належним чином і відповідно до правил, а також конструюючи певне ставлення до себе. Тут стверджується позиція суб'єкта (суб'єктивності)». [13, с. 20]. Також важливим елементом античної турботи про себе було говоріння правди про себе – *parresia*, яка була покликана піддавати випробуванню спосіб життя людини, перевіряти його на істинність, спрямовуючи людину до необхідних змін. Саме з цієї причини *parresia* звертається до душі, *psukhe*, це мужня свобода, завдяки якій у акті висловлювання людина знаходить себе [12, с. 81].

Розуміння *epimeleia heautou*, що її було викладено Платоном у творах про його вчителя, від самого початку містило у собі проблему предмета – того, на що спрямовано турботу. Важливо зазначити, що М. Фуко розмежує «метафізичну» та «біотичну» версії турботи про себе, що у першому випадку означає турботу про душу (подальший розвиток лінії Платона), а в другому – турботу про життя (що у граничному вигляді відобразилося у практиці кініків) [1, с. 276–277], і це в майбутньому призведе також до розмежування фокусів уваги людини при формуванні особистісної істини і буття згідно з нею. Як основа майбутньої християнської антична *epimeleia heautou* з часом відбивається у двох лініях філософської практики – одна орієнтує людину на метафізичну реальність, інша є механізмом випробування життя, напрацювання певної модальності життя, тобто формуються, так би мовити, «онтологія себе» та «турбота про спосіб життя». Обидва варіанти *epimeleia heautou* не виключають один одного, вони можуть навіть складним чином корелювати між собою, породжуючи різні моделі способів життя [1, с. 277].

Прихід християнства, яке у ранній період багато в чому повторювало процедури *epimeleia heautou*, викликав зміни у змісті турботи про себе та поступове відчуження істини людини від неї самої, втрату справжньої інтерналізації досвіду. Ранньохристиянські практики передбачали низку кроків для вступу християнина до общини (катехуменат, хрещення), але не менш важливими стають дії з подолання можливих прогріхів наверненого (сповідь, екзомологеза, висвячення). Сама наявність общини вносила корективи до того способу життя, який формувався за античних часів відповідно до турботи про себе. Так, існували аскети, які жили ізольовано від усіх (так звані анахорети), у

їх випадку праведність як неодмінна умова досягнення власної істини реалізувалася ними автономно, без можливого контролю [3, с. 241], а отже, у даному випадку спрацьовував той самий елемент сумлінного відношення до себе та своїх дій, і мірою істини залишалася сама людина. Але таке становище не було загально прийнятним для широких верств новонавернених, а з часом зовсім змінилося. Будь-яка християнська община приймає принципи нового проводу, що дозволяло регламентувати та контролювати життя християн, які входили до громади. Згідно правил співжиття Касіяна, для облаштування громади необхідно дотримуватися трьох правил: необмежений послух, постійний самоконтроль та всеосяжне визнання [5]. Ці правила, здається, багато в чому збігаються із античною турботою про себе, але тут є суттєва різниця: прийняття істини реалізується християнином в акті віри, і з цього моменту людина просто не може бути дійсним суб'єктом істини, вона лише її виразник, носій, але не той, хто її продукує, як це мало місце в акті *parresia*. Чернецтво як найбільш короткий шлях до праведного життя є показником у змінах відносин суб'єкта та істини, і правила Касіяна демонструють, що чернеча організація практично виступає проти аскетизму без правил, і щоб висловити істину, людина має відмовитися від себе. Так, поступово із чернечого життя зникає, наприклад, «принцип *discretio*, здорового глузду, який був актуальним з часів античності та навіть у чернечому статуті св. Бенедикта перших століть християнства, згідно з яким в усьому, особливо в оцінках людських дій, мав використовуватися індивідуальний підхід, розумність, доцільність. Це говорить про те, що зникає вільний доступ до відносин людини із самою собою, та навіть сумління перетворюється на публічну справу» [3, с. 241–242]. Публічність на противагу до інтернального, внутрішнього виміру буття людини нівелює індивідуальні орієнтири на користь істини спільноти. Яскравим прикладом тут може бути екзомологеза (*exomologesum facere*) – особливий режим життя для того, хто згрішив, коли людина перетворюється на покутника, і це обов'язково відбувається публічно. Свого часу Тертуліан додавав до екзомологези практику *publicatio sui* – техніку розвитку так званого «перегляду свідомості», яка була введена Сенекою (саме як частина практики *epimeleia heautou*), і це було особистою справою людини, її звітом перед собою [7]. Але християнська модель турботи про себе скоро перетворила цю практику на публічну, на звіт перед іншими, що було маніфестацією істиннісного акту, закріпленого у хрещенні. При цьому повернення людини до себе, оновленої у турботі про себе, коли досвід завершується відкритістю всякому новому досвіду, не відбувається. М. Фуко влучно зазначав, що «в основі християнського аскетизму лежить уявлення про те, що саме відмова від себе є неминучою умовою доступу до іншого життя, до світла, до істини та спасіння. Не зречешся, не врятуєшся» [10, с. 276].

Проте після тривалого періоду безособовості та цілковитої залежності і підпорядкування Божій волі

людина стала готовою обживатися на цьому світі, цінити земне буття, знаходити радість і сенс у власній індивідуальній реальності. Це був час народження особистості та індивідуальності, прокладання нових кордонів і відкриття нових горизонтів. Так, «у XII–XIII століттях західні майстри образотворчого мистецтва вперше почали експериментувати з мімікою персонажів. Якщо раніше їхні емоції передавалися майже виключно через пози та жести, то тепер їхні обличчя почали оживати... Разом із вивченням міміки, в якій вбачалося відображення моральних властивостей людини, поступово прийшов інтерес до індивідуальності облич, їх несхожості» [6, с. 120–122]. Кожна особистісна властивість ставала межею, символом, знаком відмінності, відокремлення одного від іншого, слугувала самоідентифікації та самовизначенню. Не випадково в той час християнські святі набули власних атрибутів, що вказували на їхні індивідуальні здібності та унікальну місію. Поява особистих атрибутів святих була пов'язана з прагненням Церкви більш ефективно доносити проповідь до широких мас мирян, у тому числі, через іконопис: «У порівнянні з храмами романського періоду, фасади готичних соборів XIII століття були організовані набагато більш суворо і дидактично» [6, с. 129]. Отже, з одного боку, очевидним є зростання раціоналізму (прагнення до впорядкування та організації життєвого простору), з іншого боку, – поглиблення інтерналізації та персоналізації індивідуального життя людини, насамперед, внаслідок ускладнення внутрішніх переживань. Обидва ці процеси були тісно пов'язані зі зростанням особистої відповідальності та інтроспективних практик, які мали місце в той час. Четвертий Латеранський собор (1215) у своєму двадцять першому каноні зробив аурікулярну (таємну, індивідуальну) сповідь принаймні раз на рік обов'язковою для всіх дорослих християн: «Від кожного вимагалось перевірити своє сумління: таким чином душа занурювалась на нові глибини, а інтроспективні практики, які раніше поширювались лише на кліриків, особливо ченців, тепер були поширені на мирян» [15, с. 216]. Отже, поняття особистої відповідальності було значно розширене та збагачене, і «гонитва за гріхом стала частиною «інтерналізації та персоналізації» морального життя, що вимагало нових покайних практик» [15, с. 214]. Це не означає, що «інтерналізація та персоналізація» морального життя є прямим поверненням до механізмів античної «турботи про себе», але певна співзвучність, навіть близькість цілей видаються цілком очевидними. Тут спостерігається наявність елементів *partesia* чи навіть *khresis*, є очевидна спроба не лише поглянути на себе зі сторони і оцінити рівень відповідності загальним нормам, але й сформулювати власне бачення, ту саму власну істину буття. Людина опинялася на межі, змушена була прокладати власні межі, отже, виникає якісно нова, гранична сфера самоусвідомлення та самореалізації, яка розширювалася та ставала більш інтенсивною.

Дуже показовим було остаточне формування в цей час уявлень про чистилище. Оскільки людство

оселилося на землі, «раю та пекла було вже недостатньо, щоб задовольнити потреби суспільства в нових відповідях. Проміжний період між індивідуальною смертю та колективним судом став важливим питанням для роздумів» [15, с. 231]. Як зазначалося, у XII–XIII ст. спостерігалася загальна тенденція до зростання раціоналізму, посилення інтересу до земного життя, і це стало також сприятливим ґрунтом для утвердження ідеї чистилища: «Чистилище, охоплене персоналізацією духовного життя, фактично виховувало індивідуалізм. Воно зосередило увагу на індивідуальній смерті та суді, який слідував за нею» [15, с. 233]. Остання обставина була однією з вирішальних також у зростанні значення юриспруденції, коли публічне судочинство змушено було враховувати приватний характер відносин. З часом історична наука прийшла до висновку, що на Заході XII–XIII століття були періодом, коли було посяно зерно для майбутнього конституційного розвитку, а також для становлення особистості в суспільстві. Саме в цей час «деякі основні принципи феодального правління були ефективно введені в дію, і досі переважно приватний характер феодальних відносин став царинною публічного права» [16, с. 69]. Це означало, що суспільство створило нові виклики та нові умови для людини, індивідуальний досвід якої ставав дедалі більш необхідним для забезпечення подальшого розвитку суспільства та культури. На додачу, не випадковим видається той факт, що саме в цей час відбувалося становлення такого явища, як університет, який дуже сприяв як розвитку корисних суспільних практик (якот юридичних), так і особистісним пошукам людини, яка могла навчатися того, до чого прагнула, та й навіть змінювати соціальний статус, якщо така індивідуальна внутрішня потреба мала місце.

Тобто посилення інтересу людини до свого істинного «Я» викликало до життя нові форми пошуку і отримання особистісної істини, а також актуалізувало питання про необхідність жити згідно із цією істиною, хоча, вочевидь, повернення до античного формату турботи про себе тоді було неможливим. Значним подальшим кроком у поверненні відчуженої істини людині було, до слова, розповсюдження протестантської релігійної практики. Як справедливо зазначав Е. Фромм, у католиків ставлення індивіда до Бога було засновано на приналежності індивіда до церкви. Церква була сполучною ланкою між ним і Господом і, таким чином, у чомусь обмежуючи індивідуальність людини, дозволяла їй постати перед Богом як невід'ємній частині певної спільноти, групи. А от протестантство «залишило індивіда одного віч-на-віч з Богом... Індивідуалістичне ставлення до Бога було психологічною підготовкою до індивідуалізму людини в мирському житті» [9, с. 127]. Отже, індивідуалізм було закріплено навіть новою етикою, і це мало б посилити тенденції до пошуку людиною особистісної істини та прагнення до життя згідно із цією істиною.

Проте з часом, навіть після вибуху найсильнішої антропологічної кризи у XX столітті, проблема життя людини згідно із особистісною істиною не була

вирішена, а стала лише більш драматичною. Життя в спільноті, безумовно, передбачає дотримання певних правил, цінностей, умов, які зазвичай функціонують як межі, яких людина намагається дотримуватися, але в той же час всі ці обмеження мають бути ретельно узгоджені та випробувані людиною особистісно, мають бути інтерналізовані, сконструйовані як її власні межі, згідно із власним досвідом. А от цієї інтерналізації з часом не відбулося, що за відсутності будь якої усталеної моделі людського призводить згодом до зміщення самоусвідомлення та саморефлексії такими формами буття, як демонстрація образів, маніфестація себе в миттєвостях, конструювання себе у певному концептуальному персонажі, а отже, відмова від себе як суб'єкту дії.

Важливим постає питання про спосіб вираження такого буття, бо оскільки тут немає цілісної суб'єктивності, це потребує певного контролю, самоконтролю з боку такої особистості. Тут самоконтроль – це не про класичний сумнів чи аргументації класичного типу раціональності. Проте наше «Я» побудовано таким чином, що однією з найважливіших його функцій є запевнити нас, що ми керуємо нашим життям, бо якщо відчуття контролю над життєвими процесами слабшає, особистість починає руйнуватися. Для людини неможливо просто перестати бути причиною подій, ця потреба викликається певною психологічною мотивацією до зовнішніх дій, що реалізується в індивідуальному прагненні до контролю над оточенням та контекстом. Це також є шляхом до створення такого собі концептуального персонажу, який конструює людина, а отже, «розум перетворює нас на головного героя нашого життя. Але герої здійснюють вчинки. Щоб історія вийшла вдалою, «я» потребує мети. Йому потрібен сюжет» [8, с. 125]. Поширеним інструментом такої самореалізації та самоконтролю наразі стало селфі, яке дозволило людині не лише створювати свій власний образ, але й переконувати інших у власній значущості та здійснювати міф про себе, що замістило зрештою поняття «бути собою», жити згідно із власною істиною.

Такий спосіб здійснення власної істини, як це не дивно, став ознакою «норми»: «коли чарівність стала важливішою за характер (оскільки необхідно отримати визнання групи, до якої людина належить), коли для досягнення щастя необхідно, перш за все, звільнитися від суспільного осуду та нехтування... що повністю змінює орієнтир із внутрішньої оцінки на зовнішнє схвалення. Отже, все це є свідченням фундаментального зсуву пріоритетів із внутрішніх на зовнішні цінності, а селфі-камера підкріпила таку собі «любов людини до себе», звівши її фактично до позитивних коментарів та лайків, що, у свою чергу, розцінюється як прояв прихильності чи навіть любові» [4, с. 82]. При цьому, реакція на селфі може бути як негативною, так і позитивною, незалежно від того, яку мету ставили собі герої цих образів, – отримати схвалення або спровокувати когось на обурення чи агресію. Та в будь-якому випадку, герої селфі хочуть продемонструвати себе «в усій красі» і активно використовують багато інструментів як щодо

прикрашання себе перед винесенням на загальний огляд, так і щодо можливого свідомого спотворення свого образу задля досягнення певного ефекту.

Залишається лише питання – «яку ж таку приховану частину себе хоче цим продемонструвати герой сюжету селфі, або це лише сумна констатація власної безнадійної порожнечі, що її фіксують люди у спробі самопізнання..?» [4, с. 83]. Навряд чи селфі може претендувати навіть на те, щоб позначити усвідомлення людиною сутнісної порожнечі, яка проглядає через такі мудровані демонстрації себе. Саме через безосновність селфі як форми вираження власної істини відбувається гейміфікація «Я», перетворення людської ідентичності на «своєрідного пішака, який змагається на цифрових платформах за лайки та коментарі, за нових друзів, – словом за схвалення «племені». Переможці гри зрештою можуть стати багатими знаменитостями, а ті, що програли, часто відкидаються групою, часом із жахливими для них наслідками. Більшість людей грають у цю гру, не заходячи так далеко, і вічно тиняються туди-сюди між почуттями успіху та невдачі» [8, с. 349–350]. Вочевидь, така безосновність, некоріненість особистісного буття робить контрольованість ілюзорною. Навіть схвалення інших, яке могло б функціонувати як включення до певної ціннісної системи, створити опору для контролю, не є дійсно позитивною оцінкою, бо таке схвалення не має жодної переконливої причини для цього, лише випадковий збіг настрою, естетичного стану, зовнішньої схожості.

Навіть зовнішня привабливість тут не видається чимось беззаперечним, оскільки вона не орієнтується на певні загальні зразки, як це було втілено, наприклад, у принципі калокагатії у греків. Цікавою тут може бути інтерпретація відношення до дзеркала як того інструменту, що допомагає людині у самоусвідомленні, у пошуку власної істини, оскільки коли людина вдивляється у своє віддзеркалення, вона не лише тішить своє марнославство (вірогідно), але й заглиблюється у себе, намагаючись досягнути свою істину. Ще з часів Античності «дзеркало слугувало метафорою самопізнання, бо, дивлячись у воду або дзеркало, людина буквально може побачити себе зі сторони – суб'єкт, який дивиться, перетворюється на об'єкт погляду. І от настав час, коли дзеркало стало непотрібно, бо суб'єкту як такого більше немає, для селфі непотрібне самопізнання...» [4, с. 84]. Цікавий випадок навів Уїлл Сторр, коли досліджував феномен селфі: дівчина, велика шанувальниця селфі, для якої, власне, це був єдиний спосіб прояву себе, робила безліч своїх фото протягом дня, їх назбиралося так багато, що виникла проблема подальшого зберігання. Вона постійно розмірковувала над тим, як вона виглядає або може виглядати, які фільтри використовувати, що додати, що прибрати тощо. Навіть наносячи макіяж, вона орієнтувалася лише на те, як виглядатиме на селфі, про що її запитав Сторр. На це вона відповіла, що для неї неважливо, як це виглядає в реальності, і що коли вона фарбується, вона дивиться не у дзеркало, а тримає перед собою телефон: «Отже, до біса дзеркало, тому що воно показує реальність?» – «До

біса дзеркало» [8, с. 336]. Таким чином, важливим виявляється лише образ, який примхливо малює герой селфі, і де ж тоді тут особистісна істина? Нею може виявитися внутрішня порожнеча, яка сором'язливо прикривається картинкою, персонажем, беззмістовним образом, який лише імітує спроби знайти себе, свою істину, отже, ще більш ілюзорним видається шанс жити згідно із такою істиною.

Висновки. Очевидно, що пошуки людиною, індивідом себе, своєї істини, намагання жити згідно із власною істиною мають довгу історію, і відповідей на всі такі запити було чимало. Проте, жодна із розглянутих практик не стала домінуючою, оскільки, слідуючи культурно-історичним умовам, вони змінювалися, зникали, з'являлися знов, що, власне, відповідає відкритому характеру людського, існуванню людини як рухливого горизонту, як незамкненої межі. Така відкрита структура приречена на безперервний процес отримання кожного разу нового досвіду в пошуках себе, на постійний виклик собі, на безкінечне прокладання нових меж не ззовні, а всередині себе. Інтерналізований досвід і граничний досвід у будь-якій формі, заснований на знанні про себе, стає єдиним істинним способом людського буття, самореалізації. До речі, останні роки М. Фуко присвятив вивченню «турботи про себе» античного зразка, який видається вкрай актуальним наразі, оскільки сучасні умови пропонують все більше можливостей саме для здійснення людиною суто особистісних пошуків себе, своєї істини, а, отже, практика турботи про себе потребує подальшого вивчення як, вірогідно, найбільш перспективна, – заради розкриття дійсних можливостей, наявних продуктивних сил людського у вічних спробах жити згідно зі своєю істиною. «Саме в цьому вбачається конструктивний потенціал для сучасної людини, яка знаходиться у стані антропологічної кризи, оскільки тут позначається своєрідне повернення до вихідних форм роблення себе, будовання себе із максимальним урахуванням негативного досвіду, який мав місце за минулі століття» [2, с. 69]. Це означає, що пошук практик, «технологій себе» у прагненні віднайти власну істину стає для людини все більш затребуваним та актуальним.

Список літератури

1. Асоян, Ю. А. (2017). «Мужество истины» и «забота о себе» у Фуко (возражение Лоренцо Бернини). *Критика и семиотика*, 2, 270–286.
2. Городиська, О.М. (2021). Пошуки практичної філософії людини на шляху подолання антропологічної кризи. У О.О. Дольська, Н.Б. Годзь, О.М. Городиська, Т.М. Дишкант, Ю.С. Тагліна (Ред.), Багатовимірність людини та культури у філософських ландшафтах : монографія (с. 48–75). Видавництво Іванченка І.С. Retrieved from <http://repository.kpi.kharkov.ua/handle/KhPI-Press/55199>
3. Городиськая, О. (2020). *Психагогика и «забота о себе» как практики жизни в современном мире*. In B. Svagzdiene, J. Grants, M. Gunare, V. Voronkova, R. Olekseenko, A. Cherep, O. Kyvliuk, O. Dolskaja, V. Vazne, T. Imangulova, Che-Jen Su Fu Jen, R. Malinauskas, E. Jasinskis, R. Andriukaitiene (Eds.), *Theory and Practice: Problems and Prospects*. Scientific articles (pp. 236–243). Lietuvos sporto

universitetas. Retrieved from <http://repository.kpi.kharkov.ua/handle/KhPI-Press/48553>

4. Городиська, О.М. (2021). Середньовічний образ, селфі та контроль: проблема присутності. У Я.В. Тараров, А.В. Кипенський, О.О. Дольська, Н.С. Корабльова, Г.Д. Панков, О.П. Проценко, О.К. Чаплигін (Ред.), *Філософія у сучасному світі. Матеріали II міжнародної науково-практичної конференції* (с. 81–84). Національний технічний університет «Харківський політехнічний інститут». Retrieved from http://repository.kpi.kharkov.ua/bitstream/KhPI-Press/55231/1/Horodyska_Serednovichnyi_obraz_2021.pdf
5. Иоанн Кассиан Римлянин (2000). *Послание еп. Кастору Антскому об общежительном уставе*. У Иоанн Кассиан Римлянин. Писания (с. 8–60). АСТ, Харвест. Retrieved from <http://krotov.info/acts/05/marsel/kass008.html>
6. Майзульс, М.Р. (2019). *Мышеловка святого Иосифа. Как средневековый образ говорит со зрителем*. Retrieved from <https://www.goodreads.com/book/show/51091831>
7. Русаков, С.С. (2019). Христианская модель субъективации в работах М. Фуко. *Философия и культура*, 10, 58–65. Retrieved from https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=31175
8. Стопп, У. (2019). Селфи. Почему мы зациклены на себе и как это на нас влияет (М. Леоновича, Пер.) *Individuum*. 408 с.
9. Фромм, Е. (2019). *Втеча від свободи* (М. Яковлев, Пер.). Книжковий клуб «Клуб сімейного дозвілля». Київ. 244 с.
10. Фуко, М. (2007). *Герменевтика суб'єкта: курс лекцій, прочитаних в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году* (А.Г. Погоняйло, Пер.). Наука.
11. Фуко, М. (1998). *История сексуальности-III: Забота о себе* (Т.Н. Титова, О.И. Хома, Пер.). Дух и литера, Грунт, Рефл-бук. 288 с.
12. Фуко, М. (2014). Мужество истины. Управление собой и другими II: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1983-1984 учебном году (А.В. Дьяков, Пер.). Наука.
13. Horodyska, O. (2021). Care of the self as Limit-experience. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*, (63), 15–22. Retrieved from <https://periodicals.karazin.ua/thcphs/issue/view/1121>
14. Horodyska, O. (2021). Searching for the self: human as limit. *Матеріали X міжнародної наукової конференції «Антропологічні виміри філософських досліджень»*. Дніпровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна. Retrieved from <http://conf-ampr.diiit.edu.ua/AMPRX/paper/view/23713/12874>
15. Le Goff, J. (1984). *The Birth of Purgatory* (A. Goldhammer, Trans.). University of Chicago Press.
16. Ullmann, W. (2019). *The Individual and Society in the Middle Ages*. Johns Hopkins University Press. Retrieved from <https://muse.jhu.edu/book/68477/pdf>

References (transliterated)

1. Asoian, Yu. A. (2017). «Muzhestvo ystyny» y «zabota o sebe» u Fuko (vozrazhenye Lorentso Bernyny). *Krytyka y semyotyka*, 2, 270–286.
2. Horodyska, O.M. (2021). Poshyky praktychnoi filosofii liudyny na shliakhu podolannia antropolohichnoi kryzy. U O.O. Dolska, N.B. Hodz, O.M. Horodyska, T.M. Dyshkant, Yu.S. Tahlina (Red.), *Bahatovymirnist liudyny ta kultury u filosofskykh landshaftakh: monohrafiia* (s. 48–75). Vydavnytstvo Ivanchenka I.S. Retrieved from <http://repository.kpi.kharkov.ua/handle/KhPI-Press/55199>
3. Horodyskaia, O. (2020). Psykhalohyky y «zabota o sebe» kak praktyky zhyzny v sovremennom myre. In B. Svagzdiene, J. Grants, M. Gunare, V. Voronkova,

- R. Olekseenko, A. Cherep, O. Kyvliuk, O. Dolskaja, V. Vazne, T. Imangulova, Che-Jen Su Fu Jen, R. Malinauskas, E. Jasinskis, ... R. Andriukaitiene (Eds.), Theory and Practice: Problems and Prospects. Scientific articles (pp. 236–243). Lietuvos sporto universitetas. Retrieved from <http://repository.kpi.kharkov.ua/handle/KhPI-Press/48553>
4. Horodyska, O.M. (2021). Serednovichnyi obraz, selfi ta kontrol: problema prysutnosti. U Ya.V. Tararoev, A.V. Kypenskyi, O.O. Dolska, N.S. Korablova, H.D. Pankov, O.P. Protsenko, O.K. Chaplyha (Red.), *Filosofiiia u suchasnomu sviti. Materialy II mizhnarodnoi naukovo-praktychnoi konferentsii* (s. 81–84). Natsionalnyi tekhnichnyi universytet «Kharkivskiyi politekhnichnyi instytut». Retrieved from http://repository.kpi.kharkov.ua/bitstream/KhPI-Press/55231/1/Horodyska_Serednovichnyi_obraz_2021.pdf
5. Yoann Kassyan Rymliany (2000). Poslanye ep. Kastoru Aptskomu ob obshchezhytelnom ustave. U Yoann Kassyan Rymliany. Pysanyia (s. 8–60). AST, Kharvest. Retrieved from <http://krotov.info/acts/05/marsel/kass008.html>
6. Maizuls, M. R. (2019). Myshelovka sviatoho Yosyfa. Kak srednevekovi obraz hovoryt so zrytelem. Retrieved from <https://www.goodreads.com/book/show/51091831>
7. Rusakov, S.S. (2019). Khrystyanskaia model subyektivatsyy v rabotakh M. Fuko. *Fylosofyia y kultura*, 10, 58-65. Retrieved from https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=31175
8. Storr, U. (2019). Selfy. Pochemu my zatsykeny na sebe y kak eto na nas vlyiaet (M. Leonovycha, Per.) *Individuum*. 408 s.
9. Fromm, E. (2019). *Vtecha vid svobody* (M. Yakovlev, Per.). Knyzhkovyi klub «Klub simeinoho dozvillia».
10. Fuko, M. (2007). *Hermenevtyka subjekta: kurs lektsyi, prochytannykh v Kollezh de Frans v 1981-1982 uchebnom hodu* (A.H. Pohoniailo, Per.). Nauka.
11. Fuko, M. (1998). *Ystoryia seksualnosti-III: Zabota o sebe* (T.N. Tytova, O.Y. Khoma, Per.). *Dukh y lytera, Hrunty, Refl-buk*. 288 s.
12. Fuko, M. (2014). *Muzhestvo ystyny. Upravlenye soboi y druhymy II: kurs lektsyi, prochytannykh v Kollezh de Frans v 1983-1984 uchebnom hodu* (A.V. Diakov, Per.). Nauka.
13. Horodyska, O. (2021). Care of the self as Limit-experience. *Visnyk Kharkivskoho natsionalnoho universytetu imeni V.N. Karazina. Seriiia «Teoriiia kultury i filosofiiia nauky»*, (63), 15–22. Retrieved from <https://periodicals.karazin.ua/thcphs/issue/view/1121>
14. Horodyska, O. (2021). Searching for the self: human as limit. *Materialy X mizhnarodnoi naukovo konferentsii «Antropolohichni vymiry filosofskykh doslidzhen»*. Dniprovskiyi natsionalnyi universytet zaliznychnoho transportu imeni akademika V. Lazariana. Retrieved from <http://conf-ampr.dit.edu.ua/AMPRX/paper/view/23713/12874>
15. Le Goff, J. (1984). *The Birth of Purgatory* (A. Goldhammer, Trans.). University of Chicago Press.
16. Ullmann, W. (2019). *The Individual and Society in the Middle Ages*. Johns Hopkins University Press. Retrieved from <https://muse.jhu.edu/book/68477/pdf>

Надійшла (received) 08.08.2022

Відомості про авторів / About the Authors

Городиська Ольга Миколаївна (Horodyska Olha) – Національний технічний університет «Харківський політехнічний інститут», доцент кафедри філософії, кандидат філософських наук, доцент, Харків, Україна; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7665-2185>