



НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
"ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ"

НАУКОВІ ЗАПИСКИ

Серія «Філософія»

Випуск 6

Острого – 2010

УДК 101(477)(08)
ББК 87.3(4Укр)
Н 34

*Фахове видання з філософських наук,
затверджено Постановою Президії ВАК України
від 15.12.2004 р. № 3-05 / 11 (перелік № 15)*

*Друкується за рішенням вченої ради
Національного університету «Острозька академія»
(протокол № 6 від 28 січня 2010 р.)*

Редакційна колегія:

Кралоук П. М., доктор філософських наук, професор, проректор з навчальної та наукової роботи Національного університету «Острозька академія» (відповідальний редактор);

Лубська М. В., доктор філософських наук, професор кафедри релігієзнавства Національного університету «Острозька академія»;

Наконечна О. П., доктор філософських наук, професор кафедри культурології і філософії Національного університету «Острозька академія»;

Жуковський В. М., доктор педагогічних наук, професор кафедри релігієзнавства Національного університету «Острозька академія»;

Пасічник І. Д., доктор психологічних наук, ректор Національного університету «Острозька академія»;

Петрушенко В. Л. доктор філософських наук, професор кафедри документознавства та інформаційної діяльності Національного університету «Острозька академія»;

Малахов В. А., доктор філософських наук, професор кафедри культурології і філософії Національного університету «Острозька академія»;

Зайцев М. О., кандидат філософських наук, доцент, зав. кафедри культурології і філософії Національного університету «Острозька академія».

Рецензенти:

Бровко М. М., доктор філософських наук, професор;

Саган О. Н. доктор філософських наук, професор.

Наукові записки. Серія «Філософія». – Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія». – Вип. 6. – 2010. – 292 с.

Збірник присвячено осмисленню актуальних філософських проблем. Автори детально аналізують історико-філософські, культурно-філософські та естетичні аспекти сучасності й минулих культурно-історичних епох. Матеріали збірника можуть використовуватися для подальших досліджень окресленої проблематики та під час проведення дидактичних занять.

ISBN 966-7631-79-6

© Видавництво Національного університету
«Острозька академія», 2010

Наконечна Ольга

ГАЙДЕГГЕР: ПОСТМОДЕРНІСТСЬКІ КОНОТАЦІЇ

У статті аналізуються сутнісні аспекти філософії М. Гайдеггера та їх вплив на сучасний філософський процес.

Ключові слова: *постмодернізм, нова онтологія, буття, деструкція, мова.*

Наконечна О. Хайдеггер: постмодернистские конотации

В статье анализируются сущностные аспекты философии М. Хайдеггера и их влияние на современный философский процесс.

Ключевые слова: *постмодернизм, новая онтология, бытие, деструкция, язык.*

Nakonechna O. Heidegger: postmodern connotations

The article analyzes various aspects of philosophy of Martin Heidegger and their impact on modern philosophical process.

Keywords: *postmodernism, the new ontology, being, destruction, language.*

Плюралізм і суперечливість сучасної епохи знову і знову демонструє, що будь-які пророцтва про «кінець філософії» зазнають невдач, оскільки саме здатність до філософування, до запитування про світ і самого себе є універсальною людською ситуацією. Єдність історії та сучасності, поліфонічність смислів, у яких розгортається процес філософування, можливість різнонаправленого (поза-, черезпросторові і часові вектори) діалогу створює й утримує живую філософську традицію, здатною відповідати на питання сьогодення. Існування власних імен у філософії (від Платона і Сократа до Гегеля і Гайдеггера та Дерріди і Ліотара тощо) не лише забезпечує її багатоманітність і багатомірність та розгортає історію людського духу, а й у своїй протяжності взаємопокладання смислів породжує нові власні імена, сприяючи духовній комунікації людства. Багатошаровість і поліфонічність просторів буття філософії в культурі робить

можливим осягнення унікальності філософів та їх ідей через од-
ночасність їх співіснування у «діалогічній додатковості».

Суттєве місце серед філософів, інтерес до ідей яких не тільки не стихає, а зростає в умовах пошуку відповідей на сучасні виклики, належить М. Гайдеггеру, багата і змістовна спадщина якого всебічно позначилася на розвитку філософії. Нове прочитання цієї спадщини відбувається у межах і у зв'язку з розгортанням філософії Постмодерну та осмисленням майбутнього філософії як творцями нових стратегій (Д. Ватімо, Ж. Дерріда, Ж. Ліотар, Р. Рорті, М. Фуко), так і тими, хто робить спроби осмислити особливості постмодерністського дискурсу (В. Вельш, І. Ільїн, Р. Пальмер, О. Соболев, О. Лук'янець). Підставою для такої уваги став як діагноз, поставлений філософом європейській культурі модерну, метафізики і нігілізму, як такої, що вичерпала себе, так і означення напрямів становлення контурів нового мислення. «Сучасні світогляди та ідеології, — постулює він, — покінчили не тільки з «чистим буттям» і платонівськими першоідеями, а й з «волею до влади», — і все ж таки і вони виносять загальні судження про світ ще «категоричніше», ніж відкинута ними метафізика, хоч не можуть вже не тільки визначити джерело свого апріорного знання, але навіть просто помітити, що користуються ним» [5, 307-308].

Серед мислителів, на філософське становлення яких вплинув М. Гайдеггер, є і його безпосередні послідовники (Г. Гадамер, Х. Аренд) та ті, що вважають себе його учнями та прихильниками (Ж. Лакан, Ж. Дерріда, Л. Нансі, Є. Фінк), його критики (К. Ясперс, Р. Карнап, Ю. Хабермас, Т. Адорно), і філософи, що відштовхуються від проблемності і методологічних підходів його метафізичного мислення (М. Бланшо, Д. Ватімо, А. Глюксман, Р. Рорті, Ж.-П. Сартр, Ш. Ширмахер) в розгортанні масиву власних ідей. «Таємний король філософії» (Х. Аренд) стає все більш явним, а його голос у філософії і культурі звучить з новою силою, сприяючи смисловій тематизації Логоса сучасної культури та філософії.

Багатогранність філософських ідей Гайдеггера, неординарність його мислення, постійний пошук мови, здатної його озвучити, а також саме перетлумачення власних положень і обумовлює існування протилежних позицій: розгляду Гайдеггера як попередника постмодерну і навіть його центральної фігури, з одного боку, та її заперечення, пов'язаного з метафізичною уко-

ріненістю його мислення. У цьому контексті слушно звернутися до аргументів В. Вельша, які він розкриває, створюючи уявний диспут Гайдеггер – Ліотар. «Я хочу, – пише він, – чітко відокремити два моменти: з одного боку, Гайдеггер висуває претензії, значно більші за ліотарівські – він прагне не просто піднесення вже наявних тенденцій на рівень основної парадигми, а переходу до цілковито іншого мислення, з іншого боку, він робить значно менше за Ліотара, оскільки «цілковито іншу» конституцію він непомітно створює за зразком усіх попередніх» [2, 180]. При цьому позиції тих, кого Гайдеггер надихає, В. Вельш відкидає як такі, які «бачать його крізь власні окуляри». Свою ж думку В. Вельш пов'язує з доведенням глибоких та кардинальних розбіжностей між постмодерном і постметафізикою й, відповідно, належністю Гайдеггера до постметафізиків через його «прихильність до єдності та цілісності», оскільки «він зводить сучасність до *одного* поняття – до техніки, він говорить про *певний* стрибок, про *певну* подію, про *єдиного* Бога» [2, 185]. Безумовно, позиція В. Вельша має право на існування, однак вона показує, що і її автор теж бачить Гайдеггера через власні окуляри (а чи може бути інакше, якщо розуміти той глибинний особистісний підхід, без якого немає істинного філософування). Тією мірою, що ми чуємо голос філософа, який нам допоможе відкрити власний голос і почути голос світу, ми не тільки прилучаємося до філософії, а й до багатоманітності універсуму. Так філософія стає вагомою для існування культури і самої людини, розгортання її здатності до саморозвитку.

Цікавою в цьому контексті є розповідь Б. Хюбнера про його зустріч з Гайдеггером, у якій він прагнув прояснити свої труднощі стосовно розуміння «буття» у Гайдеггера. «В процесі бесіди, – згадує Б. Хюбнер, – я висловив Гайдеггеру пропозицію сприймати буття всього лише як поняття. Гайдеггер заперечив: «Поняття [Begriff]? Що ви хочете ним зрозуміти [begreifen]?». Він був абсолютно правий: я і сам уже не міг з якогось часу піймати [greifen] хоч що-небудь «буттям»; ним я впіймав порожнечу – більшого я ним не розумів. Здавалося, буття відправилося слідом за Богом. Гайдеггер тоді додав буквально таке: «Я думаю про це ось уже 40 років. Ви прийшли до того пункту, де Ви бачите ще лише все в чорному [schwarz]». І раптом мені стало зрозуміло, що я вступив, якщо не в «просвіт буття», то хоча б у ясність моєї власної свідомості: цим шляхом я далі не

піду» [7, 78]. І, справді, мислитель дійшов до своєї точки розуміння Гайдеггера, до того пункту, де його саморозуміння стало здатним проявитися через гайдеггерівські розмисли. Та хоч він і не захищав свою дисертацію, написану з проблеми буття у Гайдеггера, це не означає, що процес її написання не вплинув на спосіб його філософування і всю подальшу творчість. Тож важливою є не певна класифікація належності філософа до якоїсь тенденції чи напрямку (що завжди було непросто зробити, а в умовах постмодерного мислення і поготів), а ті змістові конотації, на які надихає його творчість, ті відкриття, які здатна зробити людина про себе і для себе, звертаючись до неї.

Засадничими принципами нової онтології, без яких складно уявити сучасну філософію і культуру, є положення М. Гайдеггера про особливість людського буття, яка виявляється в тому, що людина не лише має буття, а й певним чином ставиться до нього, шукає в ньому свою опору. Людина і світ настільки нерозривно пов'язані, що цей зв'язок не може бути репрезентований через суб'єкт-об'єктні відношення. Людське буття виступає як існування, присутність у світі, «буття-ось», яке не «що», а «є». Людина в своїй сутності – невловиме, та без сумніву цілісне «ось», що не «складається з» (суми душі та тіла), а «може». Тому людська присутність у світі вагоміша за будь-які речі, серед яких і речі людської культури, бо людина може бути захоплена будь-якими процесами, подіями, через неї може виявлятися як повнота буття, так і провалина в ніщо, як присутність світу, так і його розпад. Отож, явленість чи неявленість буття через людину – основна подія людського буття, в якій і розкривається свобода, оскільки, вважає М. Гайдеггер, саме людина вирішує, бути чи не бути їй присутньою. Мірою здійснюваного виступає час людини і світ, який вона уміщає в собі, бо людина може здійснитися на шляху розкриття буття, приймаючи його як ціле.

Буття виступає як всеоб'ємна, неосяжна, таємнича сутність, що і прокладає нескінченний шлях до істини, бо світ «постійно надає нам можливість мислити». При цьому збереження таїни буття на всій протяжності шляху, який прокладається, створюється завдяки «запитливості» і зумовлює весь смисл буття та можливість вільного ставлення до його форм. Людина здійснюється як «розуміюча в світі», здатна зберігати його істину, будучи «охопленою» світом, що дозволяє їй відкривати і себе.

Людська думка, «запитлива» до буття, звертається і до кінечності і єдиності людського існування, конкретних життєвих питань, задумується над сенсом власного буття. Саме таке запитання, духовна зверненість до буття і до себе, «пастишество, сторожа, піклування про буття» [5, 338] пов'язує людину шляхом діалогу з усім сущим, з усіма фундаментальними питаннями буття, що включає досвід присутності теперішнього (у всій його неоднозначності та суперечливості), таким чином людина набуває істинності власного існування. Через те М. Гайдеггер звертає особливу увагу не на питання класичної онтології, що таке буття та що робити, щоб пристосувати його до людських потреб, а на людське питання, як прийняти і зберегти буття в цілісності та повноті, як почати думати, щоб зберегти світ як дім людини, щоб не прогаяти нашу присутність у світі, віддавши першість недостотним можливостям, щоб бути почутим у своїй індивідуальній буттєвості.

Саме потреба повернення до початків, основ філософського мислення як збереження цінності буття і запитального потенціалу людини привело філософа до розробки програми деструкції метафізики, що одночасно потребує деструкції мови метафізики. Мова стає головною темою творчості пізнього Гайдеггера: досліджуючи суть людського існування та гуманізм, європейський нігілізм, проблеми мистецтва й істини, філософію техніки тощо, філософ постійно і передусім звертається до проблем мови, розглядає їх у зв'язку з функціонуванням мови в людському бутті та мисленні.

Першим кроком деструкції, де виявляються граничні підстави метафізики, є критичний аналіз мови метафізики. Серед аспектів цієї критики, які суттєво вплинули на розгляд мови у філософії постмодернізму, можна виділити такі: по-перше, критика таких рис мови метафізики як суб'єкт-об'єктна структура (граматика і логіка підкоряють собі мову); панування кореспондентної (референціальної) теорії значення (слова відносять нас до речей і предметів; у означаючого завжди є конкретне означуване); суб'єктивність мови, точніше, антропологізація мови. Подібне трактування мови лише як засобу передачі думок є наслідком її розуміння як посередника, як сполучної ланки між сферами реальності та свідомості, мислення як двома абсолютно автономними і незалежними. Панування Постава в мові веде до втрати нею самостійного значення, бо слова і ви-

рази мови використовуються активним суб'єктом лише інструментально: як засіб передачі інформації.

Однозначність, монологізм, строгість у математичному сенсі метафізичної мови, на думку Гайдеггера, веде до її владних інтенцій, покликаних навчити людину, прищепити їй і постійно закріплювати норми моралі та відповідні програми і правила поведінки. Таким чином, мова не з'являється як щось незалежне від соціальної реальності; мова виявляється вписаною в структуру пануючого світогляду і поставленою на службу тій або іншій ідеології.

Диктатура публічності мови веде до інфляції і девальвації слів, включених у логіку нігілізму, оскільки мова сучасної культури володіє значною кількістю порожніх текстів і штампів, які не повідомляють нічого нового ні в сенсі інформації, ні в сенсі роботи мислення. Це Гайдеггер називає «бездумністю», «базіканням» сучасної мови.

Другим кроком деструкції є вихід до підвалин самого буття і до розуміння суті самої мови. Суть людини міститься в мові, та сутність самої мови прихована в процесі її повсякденного використання. «Здатність говорити і здатність слухати однаково первинні» [1, 254]. Основна теза Гайдеггера: мова – це самостійна сила; мова говорить сама, самовладно. «Мова є мова». З цього випливають і вимоги, що пред'являються ним до людини: по-перше, мовчати і дозволити говорити самій мові, а через неї і самому буттю; по-друге, слухати, що говорить сама мова, і чути, що було сказане.

Повернення людини до справжнього існування, до справжньої мови відбувається за допомогою вслухування-говоріння і підводить до вимоги зміни самої мови, умінню правильно слухати і правильно говорити, чути те, що приховано за пеленою нашарувань, що і дозволить зрозуміти істоту мови. «Майбутня думка, – стверджує він, – вже не філософія, тому що вона мислить ближче до джерел, ніж метафізика, чие ім'я означає те саме. Майбутня думка разом з тим не зможе вже, як вимагав Гегель, відкинути назву «любові до мудрості» і стати самою мудрістю в образі абсолютного знання. Думка виходить до злиденності своєї суті, яка випереджує. Думка збирає мову в просте казання. Мова є мова буття так само, як хмара – хмара в небі. Думка прокладає своїм казанням непомітні борозни у мові. Вони ще більш непомітні, ніж борозни, які селянин повільним кроком проводить по полю» [5, 356].

Виявляючи цю небезпеку, «яка стосується самого стосунку людської суті до буття» [1, 241], Гайдеггер вважає, що з неї проростає і порятунок – поетична мова як прамова, що «робить мову можливою» [1, 257], і є фундаментом, на якому тримається історія, бо «сутність поезії є поставанням буття через слово» [1, 256]. Саме через поезію німецьких романтиків (Новаліса, Е. Меріке, Гельдерліна), вірші Георга і Рільке, живопис Ван-Гога, через мислення Анаксимандра, Геракліта, Парменіда, не-підвладних інформаційному тиску і стратегії постава, ще можна підвестись до основ і самого осердя буття.

Формулюючи свою позицію щодо гайдеггерівської деструкції метафізичного гуманізму, Дерріда виділяє дві стратегії: «а) Спробувати знайти вихід і деконструкцію без зміни ґрунту завдяки повторенню того, що є імпліцитного в основоположних поняттях та оригінальній проблематиці, завдяки використанню на противагу величній споруді інструментів або каміння, тобто рівною мірою у мові. Тут ми ризикуємо неперервно підтверджувати, консолідувати, перегруповувати («*relever*»), завжди на більш певній глибині, те, що нібито деконструюється. Неперервний процес експлікування, просування до відкритого, ризик опускання в аутизм замикання.

б) Вирішити змінити ґрунт перервним чином і способом вторгнення, грубо розташовуючи себе зовні і утверджуючи абсолютний розрив та відмінність. Без нагадування усіх інших форм оманливої перспективи, у якій може бути схоплене таке переміщення, завдяки цьому обживанню більш наївно і більш сильно, ніж навіть зсередини, проголошується полишеною проста практика мови неперервно поновлювати у попередньому становищі новий ґрунт якнайстарішої основи. Наслідки такого поновлення у попередньому становищі або такої сліпоти можна показати на численних цілком певних прикладах» [4, 137-138].

При цьому Дерріда особливо наголошує, що стиль першої деконструкції здебільшого є стилем гайдеггерівських питань, а друга є здебільшого тією деконструкцією, яка панує у Франції сьогодні. Та він вважає, що «нове письмо повинно поєднати і переплести ці два мотиви деконструкції. Це рівнозначне тому, щоб сказати, що слід розмовляти кількома мовами і продукувати декілька текстів одразу» [4, 138]. Тож Дерріда, оцінюючи мислення Гайдеггера як перехідне, як одночасно і радикальне, і метафізичне, а його тексти як незворотний прорив, і поки

що далеко не використаний у всіх його критичних ресурсах, протистоїть ідеї прихованої «істини Буття» та відкидає метафоричність «близькості Буття». І залишає відкритим питання: «Але хто ми є?"

Відкритість, незавершеність, контекстуальність текстів Гайдеггера сприяє виявленню ним складності та процесуальності істини буття, яка не може бути досягнута раз і назавжди. Так, Б. Хюбнер слушно вважає, що «у Гайдеггера не було в метафізичному та екзистенціальному плані ніякого інтересу досягнути істини буття, не було інтересу могли її досягнути. Адже, якби вона була досягнута, куди б він надалі екзистував» [7, 78].

Значний інтерес та неоднозначність оцінок викликає і стиль філософування Гайдеггера, який можна охарактеризувати як постійний пошук мови, яка б дозволила йому ясніше, точніше сформулювати, проявити свої погляди, а також закласти основи для подолання «безґрунтовності західного мислення» [3, 269] і його байдужості до сущого. Це зумовлює увагу філософа до етимології, етимологічного розбору (деструкції) слова, яке він розкладає на складові частини, намагаючись дістатися до дійсного, початкового значення; відновити забутий автентичний сенс слова, що стерся через нашарування різних соціокультурних сенсів. Так, він наповнює процес філософської рефлексії низкою екзистенціалів, як «жах», «рішучість», «совість», «провина», «буття-до-смерті», «турбота», «самозвеличання», а згодом поняттями (концептами) «буття», «ніщо», «приховане», «відкрите», «основа», «безосновне», «земне», «небесне», «людське», «божественне». А багатозначність «Dasein» заклало традицію його перекладу і тлумачення та поступово набуло статусу загально філософського концепту, використання якого не потребує перекладу.

Амбівалентність термінів, що притаманна філософії Гайдеггера, та перехід від систематичної форми філософування, яка була присутня в його ранній творчості, до есеїстично-афористичної, свідомо анонімність, спрямована проти антропологізму, виявляє неоднозначність та багатовимірність гайдеггерівського стилю філософування. Це не тільки загострює проблемність питання про існування людини і світу та стурбованість самим буттям, а й мисленням у його хисті «трудитися над думкою, роблячи її все більш мислячою» [3, 270], здатною охопити повноту значень «Dasein», наближуючись до висловлення

невимовного. Так, формуються стимули до мислення, мислення, що пов'язане із вмінням розбирати, редукувати, відступати до начал, шукаючи вихідну «початковість» слова, дозволяючи думці утримуватися при самій собі та зберігаючи здатність бути готовим до запитування, що і є за Гайдеггером «доброчесністю думки». «Мислення – не бездіяльність, – прояснює своє міркування Гайдеггер в одному з інтерв'ю, – воно саме по собі вже дія, що перебуває у діалозі з долею світу» [6, 246]. Тож філософія здатна просвітлювати простір нашого буття тою мірою, якою створює підстави до необхідності вслуховування в неї, а не прийняття «готових» сентенцій про істину буття, цінності, ідеали, а ми маємо розвивати свої здібності чути її, щоб бути не *при* філософії (філософії Гайдеггера), а через діалог долучатися до повноти буття, самопізнання і самотворчості.

Література:

1. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / [за ред. Марії Зубрицької. 2-е вид., доп.]. – Львів: Літопис, 2001. – 832 с.
2. Вельш В. Наш постмодерний модерн / Вольфганг Вельш; [пер. з нім. А. Л. Богачова, М. Д. Култасвої, Л. А. Ситніченко]. – К.: Альтерпрес, 2004. – 328 с. – («Сучасна гуманітарна бібліотека»).
3. Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв.: Трактаты, статьи, эссе / [ред. Г. К. Косиков]. – М.: Изд. МГУ, 1987. – 512 с. – (Серия: Университетская библиотека).
4. Після філософії: кінець чи трансформація?: антологія / [упоряд.: К. Байнес та інші, пер. з англ. під заг. ред. В. Ляха]. – К.: Четверта хвиля, 2000. – 342 с.
5. Проблема человека в западной философии: сборник / [пер., сост. и послесл. П. С. Гуревича; общ. ред. Ю. Н. Попова]. – М.: Прогресс, 1988. – 552 с.
6. Философия М. Хайдеггера и современность: сборник / [отв. ред. Н. В. Мотрошилова]. – М.: Наука, 1991. – 253 с.
7. Хюбнер Б. Произвольный этос и принудительность эстетики / Бенно Хюбнер; [пер. с нем. А. Лаврухин]. – Мн.: Пропилеи, 2000. – 152 с.

Дмитро Шевчук

ПРОБЛЕМА ВІДРОДЖЕННЯ КЛАСИЧНОЇ ТРАДИЦІЇ В СУЧАСНІЙ ПОЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ: ХАННА АРЕНДТ, ЛЕО ШТРАУС

У статті досліджуються проблеми відродження класичної традиції політичної філософії в працях відомих сучасних політичних філософів Лео Штрауса і Ханни Арендт. Аналізується їхнє розуміння класичної політичної філософії, суті та наслідків сучасного розриву з нею.

Ключові слова: політична філософія, політична теорія, традиція, детрадиціоналізація.

Шевчук Д. Проблема возрождения классической традиции в современной политической философии: Ханна Арендт, Лео Штраусс

В статье исследуются проблемы возрождения классической традиции политической философии в работах известных современных политических философов Лео Штрауса и Ханны Арендт. Анализируется их понимание классической политической философии, суть и следствия современного разрыва с ней.

Ключевые слова: политическая философия, политическая теория, традиция, детрадиционализация

Shevchuk D. The problem of revival of classical tradition in contemporary political philosophy: Hannah Arendt, Leo Strauss

The article is devoted to investigation the problem of revival of classical tradition of political philosophy in Leo Strauss's and Hanna Arendt's works. The author analyzes their conception of classical political philosophy, essence and results of the between classical philosophy and contemporary political thought.

Keywords: political philosophy, political theory, tradition, detraditionalization

У сучасній політичній філософії можемо зустріти твердження, згідно з якими ми переживаємо розрив із класичною традицією філософського осмислення політичних проблем. Це створює серйозні проблеми для політичних філософів, оскільки така своєрідна детрадиціоналізація в політичній філософії має методологічні, історико-філософські, а також ідеологічні, наслідки. Для політичних філософів, які діагностують розрив із традицією, характерне переконання, що в часи, коли зруйновано традиційні основи, філософське осмислення політики втрачає сенс, оскільки, як часто стверджується, поняття, якими оперують філософи, гублять своє істинне значення, а відтак, філософію замінює порожня балаканина.

Серед сучасних мислителів, які виразно представляють прихильність класичній традиції політичної філософії, слід передусім звернути увагу на Лео Штрауса та Ханну Арендт. Поряд з такими політичними мислителями, як Е. Фогелін, М. Оукшот, А. Блум, вони можуть бути окреслені як представники класичної парадигми в сучасній політичній філософії. Для цих філософів загалом було характерне переконання про актуальність класичної філософії політики для сучасності. У працях Л. Штрауса та Х. Арендт знайдемо як визначення того, що таке класична політична філософія, так і окреслення причин сучасного розриву з нею, наслідків цього процесу, а також проголошення необхідності та спробу її реконструкції й повернення до неї.

Передусім варто ствердити, що Л. Штраус розрізняє і протиставляє між собою класичну та сучасну політичну філософію. Очевидною відмінністю між ними є те, що класичну філософію цікавить насамперед питання справедливого політичного порядку; сучасна ж займається передусім проблемою методу. Різниця полягає й у тому, що класична політична філософія була «практичною», а сучасна часто претендує бути «теорією». Сучасність, крім того, характеризується величезною різноманітністю відмінних між собою політичних філософій. Об'єднує їх, однак, «відмова від класичної схеми як нереалістичної» [5; 37]. Початки сучасної політичної філософії сягають Н. Макіавеллі та його відкриття «нового морального континенту».

Найважливішою рисою класичної політичної філософії є її безпосереднє відношення до політичного життя. Як стверджує Л. Штраус, «класична політична філософія мала прямий стосунок до політичного життя, оскільки її основним предметом був

предмет політичного спору, який відбувався в дофілософському житті» [4; 57]. Проявлялася ця безпосередність різноманітно. По-перше, її первинні питання – це питання, які піднімалися на зібраннях і під час політичних дискусій. По-друге, роздуми над цими питаннями здійснювалися простою зрозумілою мовою.

Класичні політичні філософи – це передусім вчителі законодавців. Вони надихаються проблемою пошуку найкращого політичного устрою і порядку, який є таким усюди і завжди. А відтак, політичні філософи задаються питанням про те, який лад і які інституції можуть бути найкращими в конкретній ситуації. Дозволяє для них це робити нормативний фундамент та реалістична надбудова – здатність подолати розрив між тим, що є бажане саме по собі, і тим, що є можливим у конкретних умовах.

Важливою рисою класичної політичної філософії є також і те, що вона принципово відкидає ототожнення політичної науки і риторики. В цьому плані також можемо провести різницю між класичною традицією та сучасністю, яка часто плутає політичну теорію із набором політичних (комунікативних) технологій. Заслугою класичної політичної філософії було те, що вона зуміла протистояти заміні політичної науки мистецтвом слова: «...після того як ця частина політичного мистецтва, що є мистецтвом слова, піднялася до рівня окремої дисципліни, класичні філософи змогли відповісти на цей виклик, лише підносячи «політичну науку» цілком, наскільки це було можливим або необхідним в ранг окремої дисципліни» [4; 55]. У такий спосіб, класичні політичні філософи стали засновниками політичної науки.

У праці «Що таке політична філософія?» Л. Штраус представляє такі характеристики класичної політичної філософії: – всеохопність (класична політична філософія є одночасно і політичною теорією, і політичною майстерністю, вона займається як юридичними, так і інституціональними аспектами політичного життя); – свобода «...від обмежень юриста, жорсткості спеціаліста, примх мрійника і ницості опортуніста»; – свобода від фанатизму, а відтак, поміркованість [5; 26].

Класична політична філософія – це традиція, яка зародилася в класичній Греції і яка була відкинута мислителями XVI і XVII століття на користь нової політичної філософії. Таким

чином, Лео Штраус у своїх працях стверджує розрив сучасної політичної філософії, яка має довільний характер, із класичною політичною філософією. Причиною цієї своєрідної інтелектуальної революції було прагнення здобути безпосередність стосунку філософії до політичного життя, однак цього не було досягнуто: «...ця «революція» не відновила того прямого стосунку до політичного життя, який існував спочатку; нова політична філософія стосувалася політичного життя за посередництвом успадкованого загального уявлення про політичну філософію чи політичну науку» [4; 51]. Наслідком цього стало те, що політична думка відчужується від первинних проблем. Це відчуження, як пише мислитель «...надало політичній філософії характер «абстрактності» і зумовило, у такий спосіб, погляд, що філософський рух повинен бути рухом не від думки до знання, не від тут і тепер до того, що є завжди і вічно, але від абстрактного до конкретного» [5; 26].

Проявами того, що сучасна політична філософія втратила зв'язок із класичною політичною філософією є те, що останній часто закидають: по-перше, те, що вона є антидемократичною і, по-друге, те, що вона втратила актуальність, оскільки ґрунтується на класичному понятті природи, на класичній космології, хибність якої доведена сучасним природознавством. Однак як перший, так і другий закид, на думку Л. Штрауса, позбавлені сенсу. Що стосується розуміння демократії, то мислитель зауважує: «Різниця між класиками і нами в стосунку до демократії полягає виключно в різній оцінці достоїнств техніки. Проте ми не уповноважені говорити, що класичний погляд був спростований. Їх [класичних філософів – Д. Ш.] пророцтво, що звільнення техніки, мистецтв від морального і політичного контролю може призвести до катастрофи або до дегуманізації людини, ще не було спростоване» [5; 34]. Другий закид так само не має підстав, що показує, зокрема, розуміння людини, яка є основою політичного життя. Людина класичними філософами розумілася не через призму живої природи, як це робить сучасне природознавство, а, як це розбив, наприклад, Сократ, у світлі таємничого характеру цілого.

Спробою реконструкції класичної традиції в сучасній політичній філософії можна вважати, наприклад, трактат Л. Штрауса «Про тиранію». Ця праця є коментарем філософа до діалогу Ксенофонта «Гієрон або слово про тиранію». Важливість

цього коментаря полягає в тому, що він відкриває можливість подивитися на сучасні події з перспективи класиків. Зокрема, Л. Штраус зауважує, що сучасна політична думка нездатна зрозуміти тиранію як те, чим вона є насправді: «Наші політичні науки, – пише філософ, – мучить переконання, що «оціночні судження» неприйнятні в наукових роздумах, а окреслення режиму як тиранічного є рівнозначне із «оціночним судженням» [6; 23]. Тиранія – це небезпека, яка сягає початків політичного життя. Тому аналіз цього явища, як зауважує Л. Штраус, сягає начал політичної науки, коли класичні політичні філософи представляли чітку, ясну та виразну інтерпретацію цього явища. Сучасна ж політична філософія виявилася нездатною виявити тиранію в її найбрутальніших формах, що мали місце в ХХ столітті. А тому Платон та інші класичні філософи представляють нам вірогідну інтерпретацію «жахіть двадцятого століття».

Ханна Арент у своїх працях, зокрема в тих, що ввійшли до збірки «Між минулим і майбутнім», також стверджує розрив із класичною традицією та діагнозує негативні наслідки цього в межах сучасності. Вона переконана, що політична думка повинна базуватися на живому досвіді і традиції, які є орієнтирами, що допомагають знаходити правильний напрямок філософських міркувань щодо політичної дійсності. Розрив із традицією, «розлам між минулим і майбутнім» руйнує ці орієнтири, «відв'язує» політичну думку від традиційних понять і концептів. А тому у своїх дослідженнях Х. Арент, як вона сама зізнається, намагалася віднайти «...справжнє походження традиційних понять, щоб заново виділити з них їхній первісний дух, який так прикро випарувався з найбільш ключових слів політичної мови (таких як свобода і справедливість, авторитет і здоровий глузд, відповідальність і добродішність, влада і слава), залишивши після себе порожні оболонки, в які можна запхати що завгодно, незалежно від феноменальної реальності, що лежить у їх основі» [2; 19].

Традиція політичної думки, на яку орієнтується Х. Арент, бере свій початок у вченнях Платона та Арістотеля. Ця традиція народжується, коли філософи відвертаються від політики, щоб потім повернутися до неї і застосувати свої «еталони» до людських справ. Кінець же цієї традиції пов'язаний із теоріями Карла Маркса. Х. Арент пояснює це так: «Початок [традиції політичної думки – Д. Ш.] був закладений, коли за допомогою

печерної алегорії Платон описав у «Республіці» сферу людських справ – усе, що стосувалося спільного життя людей у спільному для них світі – як царство темряви, безладу та омани, від чого ті, хто прагнув жити правдою, повинні були відвернутися й відмовитися, якщо вони хотіли відкрити для себе чисте небо вічних ідей» [2; 21]. Кінець цієї традиції пов'язаний із проголошенням К. Марксом того, що філософія та істина знаходяться не поза спільним світом людей, а в них самих.

В європейській історії, як стверджує Х. Арендт, можемо спостерігати як прояви намагання відродити традицію, так і спроби її заперечити. Найбільш виразними спробами відродження традиції, коли люди відчували традицію і ототожнювали з нею свою епоху, був римський період та епоха романтизму. Епоха ж Відродження, навпаки, характеризується першою спробою розірвати із класичною традицією: «Відкриття античності в епоху Ренесансу було першою спробою розірвати кайдани традиції і, дійшовши до витоків, визначити те минуле, над яким традиція не мала б влади» [2; 30]. У ХІХ столітті, на думку Х. Арендт, замах на класичну традицію були здійснені передусім філософами Кіркєгором, Марксом та Ніцше, які поставили під сумнів традиційну ієрархію понять, а їхнім попередником можна вважати Гегеля.

Гегель виявляє розрив із класичною традицією, оскільки він представив концепцію безперервності історичного процесу. На думку Х. Арендт, «нитка історичної безперервності стала першим заміником традиції» [2; 32].

Розрив Кіркєгора із традицією полягав у тому, що він перекутив традиційні відносини між розумом та вірою. Маркс протистоїть традиції, оскільки він здійснює «стрибок» від теорії до дії, від споглядання до праці. Ніцше розриває із традицією, оскільки він здійснює перехід від позачуттєвого трансцендентного царства ідей до чуттєвості життя, представляючи, таким чином, своєрідну версію «платонізму навпаки».

Одним із наслідків «розриву із традицією», згідно з Х. Арендт, є те, що сучасна політична філософія втрачає справжнє розуміння авторитету, тобто поняття, яке є одним із основних для філософського осмислення політичних феноменів. У праці «Що таке авторитет?» стверджується зникнення авторитету в новітньому світі: «Практично, як і теоретично, ми більше не можемо знати, чим є насправді авторитет» [2; 99]. Втрата авто-

ритету є результатом втрати традиції, яка була «дороговказною ниткою», забезпечувала функціонування справжнього сенсу основних політичних понять та цінностей, а також була «ланцюгом», що прив'язує нас до певного аспекту минулого.

Наслідком розриву із традицією можна вважати також панування тоталітаризмів у ХХ столітті. Відомо, що Х. Арендт є політичним філософом, який представив один із найдетальніших аналізів сучасного тоталітаризму. Власне праця «Джерела тоталітаризму», де здійснене це дослідження, постала на основі переконання про те, що сучасність характеризується руйнуванням класичної традиції та нівелюванням цінностей: «Книгу було написано на підставі переконання, що можна виявити приховані механізми, через які всі традиційні елементи нашого політичного й духовного світу розчинилися у такій конгломерації, де все здається знеціненим і стало незбагненим для людського розуміння, непридатним для людської мети» [1; 10]. Тоталітаризм розуміється як абсолютне зло. Джерела його виникнення та панування в ХХ столітті, без жодного сумніву, сягають, зокрема, й процесів детрадиціоналізації.

Критику філософської позиції Л. Штрауса і Х. Арендт, яка передбачає повернення до класичної традиції, здійснюють інтелектуали, котрі належать до «лівого табору» політичної думки, спираються на марксистські ідеї. Наприклад, сучасний французький філософ Жак Рансьєр стверджує, що останнім часом можемо зустріти заклики повернення до чистої політики. Такі заклики ґрунтуються на аристотелівській філософії в інтерпретації Л. Штрауса та Х. Арендт. На думку Ж. Рансьєра, реалізація ідеалів, що проголошуються цією філософією, веде до утвердження урядових олігархій. Крім того, заклики повернення до політики і політичної філософії – це своєрідна зацикленість політичної філософії, її «зачароване коло» [3].

Таким чином, проблема визначення та повернення класичної політичної філософії, реконструкція традиції філософського осмислення феноменів політичної дійсності, яка була започаткована Платоном та Арістотелем, – це питання, що набуває значної ваги в сучасній політичній філософії і є предметом обговорень та критики. Класична політична філософія постає як критерій, що дозволяє діагностувати негаразди сьогодення, як взірць, на який варто орієнтуватися при розгляді сучасних політичних феноменів, як фундамент для розробки нових

теорій та методологій, але також і як предмет критики, що, на думку окремих мислителів, несе загрозу сучасному плюралізму через утвердження олігархій та проявів елітаризму різного штибу. Крім того, не можна не погодитися із Л. Штраусом та Х. Арндт, що в часи детрадиціоналізації, релятивізації цінностей, розмитості значення традиційних понять тощо саме звернення до класичної політичної філософії дає відчуття впевненості у можливостях політичної філософії, запобігає перетворенню останньої на ідеологічні чи навіть політтехнологічні конструкти, що керуються віртуальними концептами.

Література:

1. Арндт Х. Джерела тоталітаризму. – К.: Дух і літера, 2005. – 584 с.
2. Арндт Х. Між минулим і майбутнім. – К.: Дух і літера, 2002. – 321 с.
3. Рансьєр Ж. Десять тезисов о политике. – <http://www.politizdat.ru/outgoung/26/> (30.11.2009).
4. Штраус Л. О классической политической философии // Штраус Л. Введение в политическую философию. – М.: Логос, Праксис, 2000. – С. 51-67.
5. Штраус Л. Что такое политическая философия // Штраус Л. Введение в политическую философию. – М.: Логос, Праксис, 2000. – С. 9-50.
6. Strauss L. O tyranii. – Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009. – 320 s.

Кучер Тетяна

ЕСТЕТИЧНА СВІДОМІСТЬ КРИЗЬ ПРИЗМУ ФЕНОМЕНА «МОЛОДІЖНОЇ КУЛЬТУРИ»

У статті розглянуто особливості становлення та функціонування естетичної свідомості, а саме основних її елементів: естетичного смаку та естетичного ідеалу через призму феномена молодіжної культури.

Ключові слова: естетична свідомість, естетичний смак, естетичний ідеал, молодіжна культура.

Кучер Т. Эстетическое сознание сквозь призму феномена «молодёжной культуры»

В статье рассмотрены особенности становления и функционирования эстетического сознания, а именно основных ее элементов: эстетического вкуса и эстетического идеала через призму феномена молодёжной культуры.

Ключевые слова: эстетическое сознание, эстетический вкус, эстетический идеал, молодежная культура.

Kucher T. Aesthetic consciousness through the «youth culture» phenomenon

The article discusses the peculiarities of the development and functioning of aesthetic consciousness, namely its main elements: aesthetic taste and aesthetic ideal through the youth culture phenomenon.

Key words: aesthetic consciousness, aesthetic taste, aesthetic ideal, youth culture.

Попередні епохи сформували певну традицію розуміння науки естетика, її предмета та категорій. Так, поняття «естетика» пов'язують із грецьким «αἰσθητικὸς» («естесі», «естаноме»), яке перш за все означає чуттєве пізнання, тому довгий час, його розглядали лише з позицій мистецтва. Проте зміни, які стрімко відбуваються сьогодні в усіх сферах суспільного життя, не могли не торкнутись сфери естетики, яка демонструє, що естетичне це не тільки мистецьке, але й повсякденне.

Дослідження та вивчення структури естетичної свідомості має свою багату історію. Так, ідеї сенсуалістичного трактування смаку, англійськими естетиками XVII, таких як Ф. Хагченсон, Д. Юм, А. Сміт, була сприйнята І. Кантом, він визначав смак «як спроможність естетичної здібності судження робити загальнозначущий вибір». Саме кантівські ідеї стали джерелом нових роздумів над категоріями естетичного смаку та ідеалу. Так, серед дослідників також можна назвати прізвища Г. Гегеля, Ф. Шилінга, Ортега-і-Гассета, М. Чернишевського, П. Гайденко, О. Наконечної, Л. Левчук та інших.

Мета статті – проаналізувати особливості становлення та функціонування естетичної свідомості, а саме основних її елементів: естетичного смаку та естетичного ідеалу через призму феномена молодіжної культури.

Для кожної епохи характерний свій естетичний простір, що визначається пануючими орієнтирами світобачення й органічно відтворює людський спосіб життєдіяльності. Як відзначає В. Ісаєв, простір сучасної людини – це простір і цивілізації, і культури, що взаємодіють між собою, і людина постійно повинна роздвоюватись [3, 6]. Тому молодь, яка живе в епоху, що позбавила себе центризмів прагне до творення такого простору, який до неї не був «зайняти», і один із них – простір естетичний.

Епоха постмодерну дала нам можливість чітко побачити і зрозуміти, що об'єктом і предметом дослідження естетики стали явища позахудожні, а це, своєю чергою, відкрило нові можливості самої естетики. Крім того, як зазначив В. Велш, значно частіше естетика використовується поза сферою мистецтва, наприклад, коли говоримо про естетичну поведінку чи естетичний стиль життя [1, 77]. Особливість естетики сьогодення проявляється в тому, що вона стає «відкритою» для явищ, що лежать за межами традиційних культурних уявлень. Це ті явища, які отримали друге дихання або формувались разом зі становленням нової епохи. Одним із таких явищ стала молодіжна культура. Саме вона значно вплинула на «інтелектуальний світ», саме молодь намагається привести до влади «новий склад інтелектуалів».

Це той випадок в історії, коли соціальні, економічні, політичні, ціннісні негаразди дали поштовх для формування нових культурологічних, філософських, естетичних поглядів на феномен молодіжної культури. Соціокультурна революція XX призвела до масової індивідуалізації суспільства, в якому прагнен-

ня вийти з-під загальної «колективної долі» стало головним для нового покоління. У результаті чого народилась нова культурна модель людини «нового покоління», людини в якій формується нова естетична свідомість.

Постмодерн визначає декадентство ХХ століття у формі відсутності раціоналізму, пропагування нігілізму, мультикультурності та безмежну свободу. Тому молодь 90-х років (т. зв. «покоління трансформації») – це молодь, об'єднана поколіневим зв'язком у контексті спільних переживань або моральної вразливості [3, 83]. Поколіневий зв'язок підтримується крізь призму критичного ставлення до негативних наслідків системної трансформації (безробіття, зубожіння суспільства, корупції, девіантної поведінки серед однолітків). Ця молодь не ідейна, вона насамперед дбає про матеріальні цінності, роботу. Вона живе моментом у секуляризованій суспільній системі, дбає про гарний та здоровий успішний вигляд, тобто реквізити, що необхідні у сучасному світі. Сучасна молодь нагадує «япі» епохи Рейгана – покоління, орієнтоване на кар'єру, гроші, славу, це молодь, що вихована на програмах МТВ, мультиках із Бардом Сімпсоном, комп'ютерних іграх і чатах. На вулицях великих і вже малих міст можна зустріти молодих людей, які прагнуть продемонструвати свою інакшість, незалежність, індивідуальність у смаках, нормах, ідеалах, почуттях, переживаннях, які є показником формування нової естетичної свідомості.

Естетична свідомість – поняття складне, що має свою історію трактування та розуміння. В науковому середовищі є декілька зразків розуміння естетичної свідомості. Так, словник «Естетика» дає таке визначення естетичної свідомості: «Свідомість естетична – одна з форм суспільної свідомості, яка є, як і інші її форми (політична, правова, моральнісна, релігійна, наукова), відображенням дійсності і її оцінкою з позицій суспільного ідеалу» [7, 67]. Проте це визначення є дуже формальним, адже акцент робиться на ідеї відображення лише суспільного ідеалу, без врахування інших елементів, що формують та структурують естетичну свідомість.

Так, одним із найістотніших елементів естетичної свідомості є естетичний смак. У сучасному світі відбувається постійна зміна розуміння категорії естетичного смаку. Чим «відкритішою» стає естетика сьогодні, тим радикальніші зміни відбуваються у її структурі. Особливо це помітно у молодіжному середовищі, де досліджуваний феномен відіграє ключову роль у формуванні

їх внутрішнього світу. Можна пригадати кантівські антиномії про смак, де, з одного боку, судження про смак є настільки індивідуальними, що жодні доведення не можуть їх заперечити, тобто про смак не сперечаються, а з іншого – у ньому є дещо загальне, що дає змогу його обговорювати [4, 61]. Тобто суперечність між індивідуальним і суспільним смаком є взаємозалежні, так само як є взаємозалежні стосунки між батьками та їх дітьми.

Естетичний смак є однією з найважливіших характеристик особистісного становлення, що відображає ставлення кожної людини, а особливо молоді, в процесі її соціалізації. Адже через формування естетичного смаку відбувається відбір та формування власних естетичних цінностей. Для молодіжного середовища, де кожен прагне вирізнитись з-поміж інших, естетичний смак є чи не найактуальнішим. Адже молодій людині, якій властивий естетичний смак, властиве володіння певною завершеністю не лише зовнішніми (індивідуальними) ознаками, а це переш за все, говорить про формування її внутрішнього світу. Навіть якщо цей світ повний протесту, боротьби чи апатії. Саме таке поєднання внутрішнього та зовнішнього світів і вибудовує кістяк естетичного смаку молодій людині.

На етапі входження в середовище молодіжної культури певною мірою відбувається нав'язування естетичного смаку молодій людині. А оскільки становлення особистості – процес тривалий, то значною мірою в процесі формування на особистість впливає комплекс цінностей, які закладені у структуру цього середовища, що і робить молодіжну культуру строкатою. Проте саме формування і вираження естетичного смаку, стає інструментом творення унікальності, до якої постійно прагне молодь. І водночас є засобом її об'єктивації, суспільного самоутвердження, адже визнання для молоді людини, це стати «своїм» серед «чужих».

Щодо молодіжної культури, про естетичний смак говорять лише з позиції зовнішніх форм прояву, розглядають його як здатність дотримуватись моди, і значною мірою це правомірно. Молодіжна культура побудована на використанні досягнень «високого мистецтва» і це дуже по постмодерністськи, адже вона (молодіжна культура) протиставляє себе традиційній культурі та свідомості, однак використовує її ж засоби. Так, з одного боку, молодіжною культурою була сформульована установка на несприйняття соціальних змін, але з іншого – вона сама постійно стає детонатором змін у різних сферах буття.

Однією з таких сфер є мода, темпи зміни в якій часто не відповідають можливостям виробництва, з одного боку, а з іншого – є вираженням естетичного смаку в повсякденному житті молодих людей. Проте і тут є свої постмодерністські особливості. Так, у 60-ті роки до коментарів модних картинок постійно зустрічаємо слово «style», а після революційних подій у Парижі на його місці з'являється інше слово – «look». Ця, на перший погляд, лексична деталь, є дуже характерна і для характеристики епохи, і для розуміння формування естетичного смаку молодіжної культури.

Як сформулював Бютор, «style» – це людина, це те, чим вона є, його не можна вибрати, адже він підкорюється внутрішньому імперативу. Тоді, як «look» еквівалент – «вигляд», «зовнішність» – це те, чим людина здається чи може здаватись, він є умовно довільний, його можна вибирати, змінювати від конкретної життєвої ситуації [7, 53]. Це певною мірою маска, але одягнена не для того, щоб приховати істинне обличчя, якого врешті-решт під цим набором масок не виявиться зовсім, а щоб побачити або показати істинне обличчя навколишніх. Той чи інший «look» в молодіжній культурі використовується на суто зовнішньому, візуальному рівні, тобто він несе ту інформацію, яка потрібна для «господаря». Відбувається емоційне освоєння дійсності молодю людиною, яке і буде покладено в основу формування спочатку естетичного смаку, а потім і естетичної свідомості.

Проте не варто забувати, що у молодіжному середовищі саме через естетичний смак намагаються відійти від почуття міри (якщо це потрібно), але при цьому він залишається засобом зовнішньої та внутрішньої гармонізації. У суспільстві, яке повне стереотипів, нікому не спаде на думку, що молода людина, яка вкрита татуюванням, має чорну майку з емблемою страховиська, різні металеві кільця, дротики, які стирчать з тіла, зачіска, коли волосся стирчить на голові «їжаком», червоне, зелене, синє волосся, надто у чоловіків у сполученні з величезною довжиною може бути носієм естетичного смаку. Проте варто звернути увагу, особистість, що має естетичний смак, не дотримується сліпо моди, вона формує свій власний стиль, або якщо точніше імідж, при цьому не боїться виглядати старомодно або епатажною. Імідж – це образ конкретної людини з попередньо визначеними характеристиками. Наприклад, імідж «мандрівника», який характерний для культури хіпі: одяг максимально зручний, з природних матеріалів, з ознаками зношеності.

Особлива увага приділялась взуттю, але на знак протесту могли ходити і босоніж. Це говорить про те, що вони через естетичну свідомість, – естетичний смак, символічно через колір, форму, матеріал, структуру, – є способом вираження свого «Я», ставлення свого «Я», до тієї чи іншої події чи персони.

Отож, стає очевидним, що естетичний смак сприяє формуванню естетичної культури молодого особистості. Естетичний смак виступає як своєрідний регулятор естетичної діяльності і естетичного сприймання світу молодіжною культурою. Через нього відбивається естетичне ставлення молодого людини до конкретних явищ суспільства, до продуктів естетичної діяльності (мистецтва, літератури, театру) в плані їх позитивної або негативної оцінки. У той же час варто зауважити, естетичний смак виступає і як своєрідний засіб відбиття естетичних достоїнств самої молодіжної культури. Він містить оцінку тих чи інших предметів і явищ як красивих, так і потворних, як гармонійних, так і дисгармонійних. Саме через призму естетичного смаку молодь прагне до споглядання обраних нею артефактів культури.

Естетичний смак впливає на вибір того чи іншої середовища для спілкування («тусовка»), ландшафтів для прогулянок, місць для мандрівок. Естетичний смак на ідеологічному рівні відбивається у формах естетичних поглядів, теорій, концепцій, а найголовніше у вигляді естетичного ідеалу, ще одного з елементів естетичної свідомості.

Естетичний ідеал характеризує уявлення про досконалість предметів і явищ дійсності, про досконалий образ людини, про гармонійну людину. «Естетичний ідеал є вищим продуктом естетичної свідомості. Його реалізації присвячені всі типи естетичної діяльності. Особливо важливу роль у втіленні естетичного ідеалу відіграє мистецтво, оскільки воно створює художньо-образні моделі досконалої дійсності та досконалої людини [7, 58].

Вся історія молодіжної культури – це боротьба проти усталених норм, порядків, правил та ідеалів зовнішнього світу. Але і в молодіжній, незважаючи на постійний протест, відчувається постійне прагнення до гармонізації власного середовища. Через формування власних, саме власноруч створених ідеалів, тих, які не були насажені соціумом.

Ідеал становить досконалість, до якої прагне людина, а це говорить про те, що наявний стан її не зовсім задовільняє. Проте ес-

тетичний ідеал у молодіжній культурі має свої особливості у розуміні. Те саме стосується естетичних ідеалів у молодіжній культурі: вони відображають прагнення втілити в життя уявлення про красу як найвищу цінність. Запорукою формування та існування естетичних ідеалів у них є творчість. Саме за допомогою творчої діяльності молода людина намагається виразити свій внутрішній світ, уявлення про красу, добро, істину. Відображаючи дійсність (політичну, релігійну) крізь призму естетичного ідеалу, вони матеріалізують і стверджують власний ідеал.

Однією з обов'язкових складових естетичного ідеалу є його зв'язок із моралю, «етичність». Тобто естетичний ідеал повинен відповідати моральному ідеалу. Так, французький просвітник А. Шефтсбері намагався пов'язати смак і красу з моральністю та добром, дотримуючись переконання про вроджене прагнення людської природи до добра та краси, і розглядаючи смак як здатність сприймати красу, яку розуміють як добро. А І. Кант, наприклад, стверджував, що в ідеалі повинні поєднутися розум із морально-добрим у вищій ідеї доцільності [4, 234]. Справді, можна погодитись із думкою, що «аксіологічний аспект формування естетичного ідеалу виявляється в діалектиці морального й естетичного, добра й краси» [6, 63-67], адже естетичні цінності не існують і не можуть існувати окремо від моральних цінностей. Естетичний ідеал, будучи критерієм оцінки прекрасного, не може суперечити естетичному ідеалу, що відображає уявлення про належний «правильний» спосіб життєдіяльності, про те, як необхідно поводитись у будь-якій ситуації. Людина, маючи певне розуміння краси, обов'язково зіставляє його з власним розумінням добра і зла, справедливості, обов'язку тощо. Але особливість естетичного полягає в тому, що воно виходить за межі етичного, про що свого часу і зазначав І. Кант [4, 75]. П. Гайденко, зазначає, що «звільнення» естетичного від моралі не є примхою Канта, а виражає спосіб його самобутності [2, 43], а Шиллер, який «виправив» Канта, нав'язавши естетиці мораль, призводить до втрати обох – і естетики, і моралі [9, 56]. Прикладом може слугувати естетичне виховання молоді у радянському суспільстві, а як результат – маємо «втрату» суті естетичної свідомості цілих поколінь. І тому сьогодні не є дивним несприйняття естетичних орієнтирів молодого покоління старшими.

Втім, на наше переконання, естетична свідомість, яка формується у носіїв молодіжної культури, може народжувати власну

мораль. На перших порах вона різко контрастує з традиційними уявленнями про мораль, що породжує, насамперед, критику аморалізму. Проте коли суспільство починає розуміти, що таке утвердження естетизму є не лише особливою пізнавальною позицією, але є джерелом власної моралі, а отже, і власного світогляду, воно починає примати молодіжну культуру такою, як вона є, з власними естетичними, політичними, культурними переконаннями.

Отже, естетична свідомість – форма суспільної свідомості, що розкриває багатство естетичного відношення людини до світу, відображає її активне прагнення до гармонії, досконалості, краси, ідеалу. З усіх форм суспільної свідомості саме естетичне у своїх ціннісних орієнтаціях є найбільш вагомим, але в період розгортання глобалізації та інформаційної революції естетичні пріоритети перемістилися на периферію ціннісних орієнтацій, вони стали майже не помітними на фоні прагматичного світогляду, що поступово охоплює все більш широкі пласти молоді. «Естетичне» відривається від таких цінностей, як «істина» і «добро», й тому не може повною мірою забезпечити одвічно естетичне ставлення людини до дійсності.

Література:

1. Welsch W. Estetyka poza estetyka tłum. K. Guczalska / W. Welsch – Krakow: Universitas, 2005. – 245 с.
2. Гайденко П. П. Трагедия эстетизма: Опыт характеристики мирозерцания Серена Киркегора / П. П. Гайденко – М. : Асамблея, 1970. – 256 с.
3. Исаев В. Д. Человек в пространстве цивилизации культуры / Исаев В. Д. – Луганск, 2005. – 145 с.
4. Кант И. Первое введение в критику способности суждения. 1789–1790: в 6 т / И. Кант. – М., 1966. – Т. 5. – 1966. – 277 с.
5. Кормин Н. А. Онтология эстетического [Текст] / Н. А. Кормин. – М. : Свет, 1992. – 152 с.
6. Кульчицький О. Світогляд і молодь // О. Кульчицький. – Мюнхен – Париж : Укр. вільн. ун-т, 1985. – 154 с.
7. Эстетика: Словарь / [авт.-уклад. Цапин О. С.]. – М. : Знание, 1989. – 134 [1] с.
8. Ціалковська С. Категоріальна структура естетичного ідеалу // Етика, естетика і теорія культури: Проблеми етико-естетичної теорії / С. Ціалковська. – К. : Либідь, 1991. – 214 с.
9. Шеллинг Ф. В. Й. Философия искусства [Текст] / Ф. В. Й. Шеллинг. – М. : Маятник, 1966. – 321 с.

Карповець Максим

ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНЕ ОСМИСЛЕННЯ МІСТА ЯК СВІТУ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

У статті теоретично осмислюється людське буття у світі міста з філософсько-антропологічного погляду. Пропонуються дві методології для оцінки міста як світу людського буття: феноменологічний та постструктуралістській. Робиться висновок, що використання вищезазначених методологій відкриває особливу стратегію інтерпретації та розуміння внутрішньої і зовнішньої реальності міста як світу людського буття.

Ключеві слова: антропологія, світ міста, людське буття, феномени, штучні структури.

Карповець М. Философско-антропологическое осмысление города как мира человеческого бытия

В статье теоретически осмысливается человеческое бытие в мире города с позиции философской антропологии. Предлагается две методологии для оценки города как мира человеческого бытия: феноменологический и постструктуралистский. Заключение состоит в том, что использование предыдущих методологий открывает особенную стратегию интерпретации и понимания внутренней и внешней реальности города как мира человеческого бытия.

Ключевые слова: антропология, мир города, человеческое бытие, феномены, искусственные структуры.

Karpovets M. Philosophical-anthropological understanding of a city as a world of human existence

This article is an attempt of understanding the human being in city world from the view of philosophical anthropology. There are two methodology of analysis city as world of human being. The conclusion is using these methodologies opens special strategy of interpretation and understanding the outside and inside of human being in the city world.

Key words: anthropology, city world, human being, phenomena, artificial structures.

В сучасній урбаністиці все більше з'являється досліджень, які фокусують свою увагу на антропологічному контексті міста. Річард Сеннет нагадує, що «(...) дослідження міста існують всього біля століття. Вони розпочались у соціології та географії, потім поширились на економіку, політичну науку і – пізніше – антропологію» [12, 95]. Справді, «одні інтерпретують образи, форми, артефакти. Інші вивчають буденні практики, ритуали, динаміку колективних уявлень жителів міста» [3, 10]. Постають питання не тільки про особливості та форми існування людини у великому місті, а також звертається увага на сенс та цінність такого існування з філософського погляду. Проте складається враження, що в еволюції урбаністичного дискурсу, починаючи від Чиказької та Берлінської шкіл і закінчуючи сучасними постструктуралістськими напрямками до розуміння міста (наприклад, трактування міста Мішелем де Серто як «сукупності мовних репрезентацій» [16, 24]), досі не відбулось зміни в осмисленні міста із філософсько-антропологічної позиції, яка передбачала б вивчення міста як світу *людського* буття у *ціннісно-смысловій* єдності і тому включала декілька підходів до осмислення людини міста. Проблема в тому, що місто із філософського погляду постає як якісно інакше місто, аніж, наприклад, із позиції соціології міста чи історії культури. В невеликій кількості презентовані бачення міста як онтологічного проекту людського суб'єкта, де онтологія міста передбачає розуміння та інтерпретація міста як світу у своїй часовій та просторовій єдності, оскільки «для нас важить якраз усвідомлення смислу буття світу» [10, 13] і, відповідно, смислу буття людини в місті.

Тому ця стаття є спробою теоретичного окреслення і маркування способів осмислення міста як світу людського буття із філософсько-антропологічної парадигми, яка передбачає можливість зрозуміти людську природу через штучну природу міста. У статті розглядатиметься перспектива осмислення міста як світу буття із феноменологічної та постструктуралістської методологій.

Виникнення міста в соціокультурній перспективі є особливою подією в бутті людини. Мова йде не лише про виникнення якісно нової економіки, соціальної спільноти чи політичного об'єднання у фізично-математичному просторі, а про виникнення якісно нової картини світу в культурному топосі, або виникнення міста як штучного світу людського буття. Місто – це

не лише «соціально-історичний проект та критичний момент в розвитку економічної раціональності та капіталізму» [18, 112], а також колективна спроба творення і репрезентації людського буття у часі та просторі культури. У зв'язку з цим, світ міста першочергово пов'язаний зі «штучним світом культури» (за визначенням А. Гелена), а тому вимагає особливого наукового підходу (часто міждисциплінарного) до вирішення та осмислення його сутності. Починаючи із початку ХХ ст., яке може бути названим як століття урбанізації, світ міста постає у своїй мінливості, динамічності та процесуальності, і в цьому його винятковість як культурної реальності (кожне місто по-своєму виняткове), так і людської реальності (кожне людське буття в місті виняткове).

Проблема світу із філософської перспективи постає як постійна запитувальність про буття людиною. Філософсько-антропологічне осмислення світу людського буття в місті може включати в себе як феноменологічний підхід, так і постструктуралістський. Зрозуміло, що це не єдині методології для осмислення людського буття в місті, проте обмежимось лише ними і розглянемо їх детальніше.

Поява міста і разом з тим його світу можуть розглядатись як особливе переживання людиною свого місця в світі. За М. Хайдегером, «бути людиною означає бути у світі» [4], при тому реалізуючи і об'єктивуючи потенційні можливості буття в смисли, які гарантують визначеність та цілісність конкретної людини, колективу чи соціальної спільноти. Виходячи із феноменологічної традиції, можна поставити питання навпаки: чи можна розуміти світ міста не як дану зовнішню реальність, а як задану *можливість* такої реальності? Тоді винятковість світу переноситься не із об'єктивної реальності «речей-в-собі» та культурних артефактів, а на внутрішню суб'єктивну реальність. Так, за Мерло-Понті «світ – це те, що я приймаю, але його абсолютна близькість, з того моменту, коли її намагаються розглянути і виразити, стає також незбагненою, непоправною відстанню» [10, 14]. Ця позиція протилежна від концептів ранньої урбаністики, особливо Георга Зіммеля, який вважав, що «місто складає враження незалежності від реальності, наче він виник за власною волею і незалежний від суб'єкта, який його сприймає» [17, 367]. Із такої позиції місто є не тільки застиглим соціальним конструктом реальності, а динамічною структурою, яка включає в себе різні реальності, а тому різні досвіди та бачен-

ня цих реальностей. Так, «в феноменальності життєдіяльності міста можна знайти емпіричні характеристики та ситуації, які відповідають будь-яким професійно-предметним ідеалізаціям. Ніщо не протидіє формальній онтологізації і натуралізації; не виникають ситуації парадоксу та протиріччя у відношенні різного виду знання до одного об'єкту» [14]. У цьому ж дусі Зігмунд Бауман визначає місто як «місце, де зустрічаються незнайомці, які перебувають близько один до одного, і де вони взаємодіють один із одним протягом тривалого часу, водночас залишаючись незнайомцями» [1, 26]. Сукупність різноманітних ситуацій та конфліктів між людьми у місті утворюють його динаміку та ритм, які не притаманні немістам чи типам населенням, які ні економічно, ні соціокультурно не відповідають загальному паттерну міста. Тому феноменологічний підхід передбачає конструювання не тільки моделі сукупності досвідів, а й водночас смислового позначення самого концепту міста, який спрямовує траєкторію розуміння людських практик у місті.

Вже наприкінці ХХ ст. відбувається переосмислення поглядів на світ міста як Берлінської і Чиказької шкіл, так і авторитетних концептів «репрезентативних просторів» Анрі Лефевра та «просторових історій» Мішеля де Серто [3, 30]. Так, Г. Агамбен розуміє соціальний світ «не як певну раз і назавжди встановлену даність, але як той, що потерпає від серії нескінченних змін» [15, 19]. Схоже визначення буття суб'єкта в світі мав на увазі Едмунд Гуссерль у статті про феноменологію: «в нерелективній свідомості ми «направлені» на об'єкти, ми «інтендуємо» їх; і рефлексія відкриває це як іманентний процес, характерний для всякого переживання, хоч і в різноманітній формі» [5, 15]. Подібного бачення дотримувались представники вітчизняної, так званої Київської школи кінця ХХ ст., які певним чином намагались переосмислити феноменологічну традицію розуміння людини в світі. Проте бачення представників Київської школи зосереджене на світі як *заданості* людського буття. Тому в цьому дусі цілком доцільно говорити про *спосіб* людського буття у місті, який дозволяє осмислити людину в місті як суб'єкта, що розкриває себе (в контексті цінностей, норм, традиції тощо) в часі та просторі міста, і водночас такого, що окреслює принципово *іншу* людську реальність у місті. Крім того, можна припустити, що спосіб буття у світі міста як *заданості* дозволяє осмислити людину як ту, що *відриває* себе як людину. Повертаючись

до хайдеггерівського концепту, можна припустити, що бути людиною у світі міста означає *відкрити в собі* людину. Проте важливо з'ясувати, що значить відкрити у собі людське в місті і яким чином об'єкт сприяє цьому? Чи завжди людина спроможна повністю розкрити себе в місті і чи взагалі це можливо?

Визначальним для осмислення світу міста є феноменологія тілесності, яку по-своєму окреслив Едмунд Гуссерль і особливого розвинув Моріс Мерло-Понті в так званій «феноменології плоти». Не деталізуючи феноменологічні концепти тіла Гуссерля і Мерло-Понті, зазначимо лише те, що тіло людини в міста виступає особливим індикатором культурної дійсності, яка зі свого боку так само реагує і по-своєму конструює людську тілесність. Тіло в такому випадку стає «як джерело і можливість великої кількості реєстрів досвіду» [3, 47], з одного боку, а з іншого – тіло не втрачає свого власного контуру, який є «певною межею, яку звичайні просторові відношення не перетинають» [11, 137]. Тіло в місті слугує носієм власного досвіду світу, який (досвід) дозволяє вибудовувати і артикулювати світ міста відповідно до валасної тілесності. Так, «відношення між речами і моїм тілом на диво незвичайне: саме завдяки йому я інколи залишаюся у стані видимості, а інколи доходжу до самих речей» [10, 14]. Доступ до «самих речей» є доказом особливого відношення людського і міського, яке легітимізується в людське світобачення, що включає в себе як емпіричний досвід суб'єкта, так і його концептуалізацію у межах світу міста. Під концептуалізацією в місті мається на увазі як соціалізація суб'єкта в місті, так і сукупність легітимних культурних практик у місті, які внаслідок ритуалізації переростають у традицію урбаністичної культури.

У філософській антропології Арнольда Гелена вивчення тілесності передбачає «два відношення: дослідження життєвих рухів людини, причетної до якихось ситуацій, особливо міміки, жестикуляції і мови (...), а потім і певних сполучень ознак тілесної будови із внутрішньою схильністю» [6, 153]. Із філософсько-антропологічного погляду важливо з'ясувати яким чином вибудовуються, репрезентуються і концептуалізуються контури тіла у світі міста. Це необхідно тому, оскільки саме тіло в місті представляє людину і слугує особливим контекстом для ідентифікації людини із різних філософських перспектив: онтологічної, гносеологічної, метафізичної тощо.

Про маркування простору міста людським тілом згадує Мішель де Серто: «Все починається із кроків. Їх чисельність не складається в чіткі ряди. Вони не піддаються статистиці – у кожного свій голос, кожен відчувається і спрямовується в рух по-своєму. Їх галаслива маса – колекція незліченних індивідуальностей. Завдяки крокам точки дотикаються і простори набувають плоти. В сутності, рух пішоходів утворює одну із тих «реальних систем», із яких складається місто» [7, 28]. Крім того, важливо дізнатись чим є тіло у часі та просторі міста, а також яким чином людське тіло задає дистанцію між внутрішнім світоглядом людини і зовнішнім світом речей і смислів міста.

Таким чином, феноменологічний підхід може включати в себе два розуміння світу: як даності (об'єктивної реальності феноменів), так і заданості (потенційної можливості реальності речей) людського буття. Умовно кажучи, об'єктом філософсько-антропологічного аналізу із феноменологічної позиції виступає *явлення* людського буття як особливої події в світі міста і осмислення його як такого, яке відбувається у феноменологічній даності та заданості світу міста.

Із постструктуралістського погляду, не втрачаючи філософсько-антропологічного орієнтування в цілому, місто і його середовище являють собою гетерогенну та багаторівневу структурно-організовану систему, в центрі якої є людське буття у всій своїй проблематичності та варіативності. Ні «смерть суб'єкта» Мішеля Фуко, ні «тотальність симулякрів» Жіля Дельоза, ні «деконструкція текстуальної реальності» Жака Дерріди не знімають проблему людини і людського у світі та й самого світу в цілому. Крім того, представники постструктуралізму наголошують на *переосмисленні* людини в сучасному світі, а не на забутті людини як такої, і вибудовують власні теоретичні концепти для цього. Яким же чином постструктуралістська методологія може допомогти в осмисленні людського буття у світі міста? Чи доцільна вона для інтерпретації міста як світу буття із філософсько-антропологічного бачення?

Відомий представник візуальної антропології Кевін Лінч вважає, що «місто можна читати як текст, і структура його наближується певною мірою до художнього твору. Це стає можливим завдяки добре зчитувальним – видимих, помітних, пізнаваних – об'єктам, які здатні викликати потужний образ у свідомості будь-якого спостерігача» [9, 22]. Перефразовуючи думку Лінча,

можна допустити, що структура художнього твору наближується в якомусь сенсі до світу міста. Тому аналізуючи урбаністичний художній текст, або художній текст, який так чи інакше репрезентує урбаністичний дискурс, при використанні методології постструктуралістів ми наближуємось до осмислення світу міста як особливої людської реальності. Проте потрібно пам'ятати, що маючи на меті філософсько-антропологічний ракурс дослідження, ми повинні фокусувати увагу на проявленні і виявленні внутрішніх структур *людського буття*, які або не помічаються (людські буденні практики в місті), або приховані культурою (несвідомий пласт буття людини в місті, як от психічні переживання людини міста). Особливо важливим є внутрішня структура буденності, яка особливо важлива в осмисленні урбаністичного ландшафту. Едмунд Гуссерль означив її як життєвий світ, тобто «світ нашого буденного досвіду, не обтяженого жодними науковими знаннями» [5, 15]. Саме з цим світом ми постійно маємо справу в місті і він формує наш досвід діалогу зі світом. Німецький феноменолог Бернхард Вальденфельс розуміє буденність як «місце обміну і сам обмін думками» [2, 48], що може розцінюватись не тільки як словесний обмін, або, перефразовуючи Ролана Барта, обмін різними означаючими, але й обмін на рівні дискурсивних практик культури, що включає «видимий і невидимий і несвідомий, явлений і не явлений, звичний і незвичний» [3, 17] обмін знаннями в контексті міської буденності між людьми.

Місто виступає як результат територіального маркування і смислового позначення людиною свого власного світу, тому спосіб буття в місті може бути представленим як *переживання* буденності. Проте буденність у місті не є одною для всіх мешканців, доцільно говорити про сукупність різних, часто протилежних буденностей. Анрі Лефевр наголошував не тільки на неоднозначності буденності в місті, а також на неоднозначності образу міста, який формується внаслідок зіткнення різноманітних буденних практик у місті: «Наївно вважати, що основний образ міста подібний на той, який сформувався у свідомості перехожих. Блукати в сучасному місті, занурившись у «думки самотнього пішохода», приємно, але не більш того, оскільки таке заняття швидко набридає, якщо воно не об'єднується із іншими інтересами і виявами зацікавлення. Для більшості людей образ міста обмежується банальностями, які стосуються

великих магазинів, місць, які вони відвідують або яких уникають. Неоднозначність та складність міської реальності зводиться до однієї схеми» [8, 142]. Лефевр відкриває важливий спосіб для розуміння внутрішнього сенсу міста, який пов'язаний із блуканням. Особливо детально про блукання, або фланерування містом, писав у свій час Вальтер Беньямін, представник Франкфуртської школи.

Завданням постструктуралістської методології є спроба розуміння світу міста як такого способу людського буття, яке твориться і оформлюється культурою як текст, а тому може бути осмисленим як реальність тексту (або текстуальна реальність) із видимими і невидимими структурами. Постійне наголошування на зовнішньому і внутрішньому досвіді людини в місті не є випадковим і по-своєму очевидним. Мерло Понті вважав, що «свідомість починає бути тільки тоді, коли визначає об'єкт, і навіть фантоми «внутрішнього досвіду» можливі лише у співвідношенні із зовнішнім досвідом» [11, 55]. Звичайно, поділ на зовнішній та внутрішній досвід людського буття в місті є певною мірою відносним і штучним. Проте таке розуміння полегшує науковий підхід в осмисленні людини в світі міста і дозволяє «зафіксувати» її у фрагментарності і постійній мінливості штучних структур урбаністичного пейзажу.

Постструктуралістська методологія передбачає також розуміння міста не тільки як тексту, при тому різного характеру (документа, наказу, художнього роману, памфлету, напису на листівці, карти), а й елементу тексту і навіть його ідеї. Так, С. А. Смірнов зазначає: «місто – це окреслена культурна ідея, при чому онтологічна, рамкова, яка констатує все інше. Вона кладеться в основу всякого проектування як вихідний, граничний замисел, ідеал» [13]. Цікаво, що при розумінні міста як тексту людина в його структурі автоматично концептуалізується у три взаємозалежні функціональні площини: автора, читача і персонажа. Так само по-різному «онтологічно вибудовуються» їх ролі в місті. Така стратегія є допустимою для осмислення складної динаміки життя людини міста, особливо в таких сучасних урбаністичних системах, як мегаполіси. Проте допускаючи текстуальність людського буття, особливо у випадку художнього тексту, ми допускаємо грайливий характер такого буття, тобто буття людини в тексті міста не відбувається раз і назавжди, а програється в нескінченній кількості разів.

Таким чином, місто виступає як результат територіального маркування і смислового позначення людиною свого власного світу. Філософсько-антропологічна інтерпретація людського буття в місті може включати різні філософські і не тільки підходи. Проте в цьому дослідженні важливими є феноменологічний та постструктуралістський підходи, які допоможуть осмислити складну діалектику внутрішньої і зовнішньої реальності людського буття в світі міста, прояснення явленого і неявленого в місті, розуміння місця тілесності в урбаністичному ландшафті. Філософсько-антропологічна позиція дослідження фокусується винятково на людському бутті в світі міста як ціннісно-сислової єдності і вимагає особливої інтелектуальної рефлексії в осмисленні людської природи в штучному світі міста.

Філософсько-антропологічне осмислення міста як світу буття може залучати аналіз міської культури із позиції провідних представників філософської антропології (теорія цінностей Макса Шелера, феноменологія плоти Моріса Мерло-Понті, турботи про себе Мішеля Фуко) і приймати різні перспективи інтерпретації одного і того ж об'єкта. Саме така множинність розумінь міста дозволяє об'єднати в певну філософську цілісність складну динаміку і структуру світу міста.

Література:

1. Бауман З. Город страхов, город надежд // Логос. – 2008. – № 3. – С. 24–53.
2. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности // Социологос. – Вып. 1: Общество и сферы смысла / Сост. В. В. Винокуров, А. Ф. Филиппов. – М.: Прогресс, 1991. – С. 39–50.
3. Визуальная антропология: городские карты памяти. – М.: ООО «Вариант», ЦСПГИ, 2009. – 312 с.
4. Гайдеггер М. Будувати, проживати, мислити // Independent cultural journal «І». – 1989. – № 1. – <http://www.ji.lviv.ua/n1texts/heid2> (05.01.09).
5. Гуссерль Э. Феноменология // Логос. – 1991. – № 1 – С. 12–21.
6. Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии: Переводы. – М.: Прогресс, 1988. – С. 151–201.
7. Де Серто М. По городу пешком // Социологическое обозрение. – 2008. – № 2 (Том 7). – С. 24–38.
8. Лефевр А. Другие Парижи // Логос. – 2008. – № 3. – С. 141–147.
9. Линч К. Образ города. – М.: Стройиздат, 1982. – 328 с.
10. Мерло-Понті М. Видиме і невидиме: з робочими нотатками. – К.: Вид. дім «КМ Академія», 2003. – 268 с.

11. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. – СПб.: «Ювента», «Наука», 1999. – 606 с.
12. Сеннет Р. Капитализм в большом городе: глобализация, гибкость и безразличие // Логос – 2008. – № 3 (66). – С. 95–107.
13. Смирнов С.А. Антропология города или о судьбах философии урбанизма в России. <http://www.antropolog.ru/doc/persons/smirnov/smirnovgorod> (22.06.09).
14. Щедровицкий П. Философия развития и проблема города <http://www.archipelag.ru/agenda/povestka/evolution/formula/philosophy/> (11.12.09).
15. Agamben G. *The Coming Community*. Minneapolis: University of Minesota Press, 1993. – 120 p.
16. De Certeau M. *The Practice of Everyday Life*. – Berkley, CA: University of California Press, 1984. – 406 p.
17. Tanner Tony. *Venice Desired*. Harvard: Harvard University Press, 1992. – P. 366–368. Німецький текст: *Simmel G. Zur Philosophie der Kunst*.
18. Zubaida Sami. Max Weber's The City and the Islamic City // *Max Weber Studie*. – УК, 2006. – № 6.1. – P. 111–118.

Шевчук Катерина

ВПЛИВ МАС-МЕДІА НА ФОРМУВАННЯ НОВОЇ СУСПІЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ

У статті здійснено аналіз зростання ролі засобів масової комунікації та їх вплив на формування суспільної реальності. Звертається увага як на позитивні, так і на негативні сторони цього процесу.

Ключові слова: мас-медіа, комунікація, нова суспільна реальність.

Шевчук К. Влияние мас-медиа на формирование новой социальной реальности.

В статье произведен анализ возрастания роли средств массовой коммуникации и их влияние на формирование общественной реальности. Обращается внимание как на позитивные, так и на негативные стороны данного процесса.

Ключевые слова: масс-медиа, коммуникация, новая социальная реальность.

Shevchuk K. The influence of mass-media on the formation of new social reality.

The article is devoted to analysis of increasing of role of mass-media and their influence on the formation of social reality. The author pays attention to positive and negative aspects of this process.

Key words: mass-media, communication, new social reality

Поява та розвиток засобів масової комунікації сприяла формуванню нової суспільної реальності, що сьогодні визначається як простір постмодерну. Під впливом засобів масової комунікації відбувається ускладнення і плюралізація суспільства. Радіо, телебачення та інші засоби масової комунікації спричинили вибух і примноження поглядів на світ і способів його сприйняття.

Логіка ринку інформації вимагає постійного розширення цього ж таки ринку аж до того рівня, коли об'єктом комунікації стає «все». Подібне примноження комунікацій мало неабиякий

вплив на формування сучасної дійсності і сприяло переходу нашого суспільства в еру постмодерну. Плюралістичний вибух, що спричинив цей перехід, робить неможливим однобічний погляд на світ.

Збільшення наших інформаційних можливостей щодо різних аспектів реальності робить все менш зрозумілою ідею однієї-єдиної реальності. Реальність є для нас результатом переплетення численних образів, інтерпретацій, реконструкцій, поширених у засобах масової комунікації. Таким чином, відбувається втрата відчуття реальності. Це, своєю чергою, веде до розгубленості, відірваності, що сприяє вивільненню відмінностей, появі субкультур, різного роду меншин тощо. Вичерпування ідеї певної раціональності, яка є центральною для історії, веде до вибуху світу всеохопної комунікації і появи безлічі «локальних» раціональностей.

Інтенсифікація явища комунікації, прискорення поширення інформації, як стверджує Дж. Ваттімо, є не лише одним із аспектів модернізації серед багатьох інших, але постає центром і змістом цього процесу [4, 21]. Певним чином це твердження перегукується із тезою М. Маклюєна, згідно з якою суспільство визначається і характеризується технологіями, якими воно володіє, однак технологіями не у широкому розумінні, а саме в аспекті комунікаційних технологій [9, 103].

Характер культурного розвитку суспільства багато в чому зумовлений специфікою, панівною в цей період історії комунікації. Соціоекономічний розвиток суспільства веде до появи нових потреб у особистості, які мають бути задоволеними сучасними формами масової культури. З іншого ж боку, розвиток технологій поряд з існуючими мас-медіа сприяє появі нових засобів масової комунікації, породжує нові форми в структурі масової культури.

На думку дослідників, картина світу сучасної людини складається зі знання, яке лише на 10-15% є набуті завдяки власному досвіду, тоді як основним способом отримання інформації, посередником у формуванні культури і важливим чинником трансформації усєї системи духовності є саме засоби масової комунікації.

Для традиційних суспільств характерною була усна комунікація. Тип культури, де інформація акумулювалася у людському досвіді і поставала у вербальному варіанті, не представле-

ним у знаковій формі, орієнтувався на відтворення. Новий тип переказу інформації тут був неможливий як такий, що здатний знищити усталений інформаційний комплекс.

Згодом, внаслідок виникнення писемності і книгодрукування, панівною стає культура книги. У сучасній культурі натомість відбулася трансформація культури книги в культуру екрана. Новий тип розвитку культури, яка ставала «цивілізацією бачення» [5], «цивілізацією екрана», пов'язаний з новітніми відкриттями в галузі комунікаційних технологій, які безпосередньо відображаються на типі відтворення культури.

Досить цінними для розуміння телебачення як форватера у формуванні масової культури сучасності є дослідження Маклюена, зроблені ним ще у 60-ті роки ХХ ст. Основними рисами телебачення є, на думку дослідника, фрагментарність, інтертекстуальність, симуляція і плюралістичність. Це саме ті риси, що лежать в основі коду, визначального для формування масової культури.

Актуальним сьогодні є питання про здатність книги співіснувати з екраном і про збереження книгою свого статусу носія знання в умовах конкуренції з масовою літературою. Проблема співіснування книги та екрана, що замінив лінійне, логічне мислення образним, дискретним, аналізувалася, зокрема, у працях М. Маклюена і У. Еко. Якщо Маклюен говорить про те, що телебачення знищить книгу, то Еко стверджує, що комп'ютер повертає користувача до традиційної форми тексту і постає «знаряддям письменності, а не зорового ряду», де дисплей форматує текст за книжковою традицією у вигляді сторінок, що містять слова і рядки. Крім того, у процесі роботи користувач постійно звертається за допомогою до словників, інструкцій тощо, тобто традиційної, «лінійної» літератури [11, 278].

Домінування екрана наклало відбиток на особливостях мислення. Свідомість стала кліповою, вона тепер спирається на емоційному, а не інтелектуальному осягненні ідеї. Зоровий образ, картинка схоплюються простіше і швидше, а тому телеобрази отримують особливу повноту впливу на масову свідомість і можливість маніпулювання нею.

Розвиток електронних медіа веде до того, що весь світ перетворюється на світ, що комунікує. Місце феноменології буття займає феноменологія комунікації. Світ бачать таким, як його подає образна комунікація. Постійний диктат нарощування

пропозиції веде до того, що світ сприйняття все більше втрачає колір – причому не лише світ нормального сприйняття, але й телевізійний світ. Крім того, у процесі сприйняття на задній план відходить саме те, що колись зачаровувало в мові: можливість та необхідність розрізнати інформацію і повідомлення. Як зауважує Н. Луман, хоча у телебаченні можна побачити людей, що розмовляють, однак аранжування цілого не піддається тим засобам контролю, що впродовж тисячоліть виростили на основі розрізнення повідомлення й інформації [8, 140].

Завдяки мережевим технологіям і супутниковим засобам зв'язку практично нівелюється традиційний розрив між обробкою даних і комунікацією, а інформаційний простір стає єдиним. Дедалі більший розвиток інформаційного суспільства вимагає постійного вдосконалення технологій, що веде до виникнення нових способів передачі інформації. Відбувається інтеграція національних інформаційних систем у єдиний інформаційний простір, а також інтеграція культури. Ці процеси пов'язані, зокрема, з появою Інтернету, штучно створеної глобальної комунікативної системи, що виконує функції передачі, збереження і систематизації інформації.

Дедалі більше зростає спектр використання можливостей Інтернету. Тепер Інтернет, – це не лише електронна пошта, відеофон, електронні засоби масової інформації, реклама, – за його допомогою можна проводити віртуальні конференції, влаштовувати мережеві комп'ютерні ігри, продавати товари та послуги, консультуватися з лікарем, спілкуватися з однодумцями у клубах за інтересами, керувати виробничими процесами. Інтернет сьогодні дає можливість отримати дистанційну освіту, спілкуватися зі світом (особливо актуально у випадку людей з обмеженими можливостями пересування, літніх людей тощо), проводити вільний час. Основними характеристиками Інтернету є: доступність, демократичність, відкритість, динамічність та оперативність, режим реального часу і зворотного зв'язку, а також постійний розвиток і оновлення.

Як складна система, що само організується і еволюціонує, Інтернет породжує нові види людської діяльності. З'являється навіть поняття «людина, що клікає», яке характеризує людину, що тисне на кнопки, мандруючи у мережі Інтернет. Таким чином, маємо справу з новим типом людини, яка творить нову культурну практику.

Інтернет змінює просторово-часові характеристики сприйняття світу. Можливість спілкуватися в режимі реального часу з людьми на іншому боці світу, або одночасно спілкуватися з людьми з різних континентів; можливість переглянути краєвиди будь-якої країни і «відвідати» виставкову залу чи взяти участь у конференції, не покидаючи своєї оселі. Таким чином, можна стверджувати появу нового соціокультурного феномена, який здійснює значний вплив на людину зокрема і соціокультурну динаміку розвитку сучасного суспільства в цілому.

Сучасні засоби масової комунікації значно впливають на сучасну художню культуру, визначальною рисою котрої є масовість і тиражування. Радіо, телебачення, Інтернет є сьогодні основними трансляторами творів мистецтва. Таким чином, сприйняття мистецтва опосередковане у наш час технічними засобами. Отже, засоби масової комунікації є одним із чинників функціонування сучасної культури.

Поряд з позитивними моментами і можливостями, котрі відкриває Інтернет та інші сучасні засоби комунікації, існує, однак, низка негативних тенденцій як наслідок їх функціонування: відхід від реальності, занурення у віртуальний світ, доступність масиву інформації, що перетворює людину на примітивного споживача, який не потребує творчого пошуку і саморозвитку. Особливістю інформації (на відміну від знання) є її надмірність і фрагментарність, тому достаток інформації неухильно веде до поверховості сприйняття і, можливо, мислення. Хоча поява електронних засобів спілкування допомагає подолати часову і просторову ізольованість окремих народів та культур, формується загроза уніфікації культур, руйнування етнічної самобутності. Окрема група проблем пов'язана зі станом здоров'я користувачів засобів електронної комунікації, які годинами сидять перед моніторами і внаслідок цього у них може спостерігатися погіршення зору, гіподинамія, соматичні патології, депресії тощо.

Мас-медіа можуть виконувати компенсаторну роль стосовно поширених засобів культури. Наслідком є те, що при мало-розвиненій соціокультурній інфраструктурі та низькому рівню духовних потреб, засоби масової комунікації можуть стати замінником інших засобів культури.

Сучасну людину, яка має доступ до багатотомних енциклопедичних видань, причому у цифровому форматі, до всіх художніх

феноменів, нехай і в електронному вигляді, нерідко охоплює розгубленість і пригніченість. Такий стан можна порівняти з тим, що охоплює людину в музеї, де результат безлічі годин витрачених багатьма майстрами на живопис, в лічені хвилини обвалюється на ваш розум і почуття. Під впливом цього «тягара» ми стаємо поверхневими, або ж перетворюємося на ерудитів [3, 207].

У зв'язку зі зростанням у нашому житті ролі масової комунікації постає певне коло проблем етичного характеру. Засіб масової комунікації є передусім способом передачі інформації, натомість характер, цінності, які вони передають багато в чому залежать від колективного комутатора, що творить культуру. Постає питання про моральну відповідальність нечисленної групи творців зразків культури за її якість і вплив на моральність майбутнього. Таким чином, користь або шкода техніки залежить від того, як вона використовується суспільством.

У сучасному світі дедалі більше зростає залежність людини від масової комунікації, що творить так звану віртуальну реальність. Поширеною є думка, що масова комунікація є трагедією сучасної людини. Нав'язані нею стереотипи поведінки і мислення позбавляють людину прагнення творити. Розвиток індивідуальної техніки (поява мобільного телефону та Інтернету) веде до змін форм не лише культурного, але й міжособистісного спілкування. Живе спілкування, дискусії в родинному колі чи колі друзів та однодумців замінено спільним переглядом телепрограм, фільмів. Завдяки електронним технологіям змінюється спосіб проведення вільного часу. Нема потреби відвідувати театри, виставкові зали тощо, адже все можна легко відтворити за допомогою технічних засобів.

Про реальність мас-медіа як симулятивну реальність говорять у своїх працях Ж. Бодріяр і П. Вірільо. Симулятивною у міркуваннях постмодерністів постає саме темпоральність, занурена у коловорот репрезентації, самоповтору і самовідображення, коли час втрачає свій лінійний характер і проявляє тенденцію до циклічності, згоргання. Подібною є темпоральність музею, моди, економіки, такою є екзистенційна ситуація сучасної людини, коли запобігання смерті відбувається ціною безперервного самоомертвіння, коли саме життя стає симулякром [2, 43].

Поняття «віртуальна реальність» використовують сьогодні для позначення світу мережі або ж електронних пристроїв, що вводять користувачів у новий вимір існування, у світ інформа-

ції. Йдеться про незвичне для людини середовище продукуваних симулякрів всього того, що доступне їй у досвіді сенсорного сприйняття дійсності. Віртуальна реальність протистоїть константній повсякденності як потенція – інтенція, але ці реальності можуть змінюватися якістю в момент переходу у світ віртуальний, що в цей момент стає константним.

Загалом, нові медіа суттєво розширили планетарно-масштабні можливості комунікації і безперечно вплинули на формування нової суспільної реальності. Завдяки системі комунікації масова культура охоплює більшість членів суспільства і підкорює їхню поведінку, уявлення, захоплення, а також систему цінностей єдиному стереотипу і таким чином маніпулює суспільною свідомістю. Сучасні мережеві технології дозволяють прямі стратегії влади замінити прихованими, неявними. З іншого боку, очевидно, що роль комунікативних технологій все більше зростатиме, що, без сумніву, матиме вплив на буття людини в культурі і визначатиме основні тенденції соціокультурного розвитку.

Література:

1. Андрианова Т. В. Культура информационного общества // Идеи в культурологии XX века. – М, 2000. – С. 74-94.
2. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000.
3. Валери П. Проблема музеев // Об искусстве. – М., 1993. – С. 205-208.
4. Ваттимо Дж. Прозрачное общество. – М.: Издательство «Логос», 2002.
5. Вирильо П. Машина зрения. – СПб.: Наука, 2004.
6. Костина А. Массовая культура как феномен постиндустриального общества. – Изд. 3-е, стереотипное. – М.: КомКнига, 2006.
7. Лиотар Ж. Ф. Состояние Постмодерна. – Москва: Алетея, Санкт-Петербург, 1998.
8. Луман Н. Медиа коммуникации. – М: Издательство «Логос», 2005.
9. Маклюэн М. Галактика Гутенберга: Становление человека печатающего. – М.: Академический Проект: Фонд «Мир», 2005.
10. Межуев М. Феномен книги и национальное в культуре // Общество и книга: от Гутенберга до Интернета. – М.: Традиция, 2001. – С. 95-110.
11. Эко У. От Интернета к Гутенбергу // Общество и книга: От Гутенберга до Интернета. – М.: Традиция, 2001. – С. 274-279.

Більченко Євгенія

ТЕ, ЩО ЛЯКАЄ «Я»: ФІЛОСОФСЬКО-КУЛЬТУРОЛОГІЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ОБРАЗУ «ЧУЖОГО», АБО «ВОНО» В БУТТІ ЛЮДИНИ

У статті розкривається екзистенційний смисл «Чужого» в культурі, співставляються образи «Чужого» і «Вонно» у культурній самосвідомості. Застосовуючи методологію феноменології культури, здійснюється семантична інтерпретація мотиву «Чужого» як фігури, що є складовою бінарної топіки – міфологічної географії хаосу і космосу. На основі діалогічної філософії демонструються шляхи гуманізації «Чужого» як «Іншого».

Ключові слова: «Чужий», «Я», «Інший», «Ти», «Вонно», феноменологія, смисл, архетип, фігура, топос, міфологічна географія, хаос, космос, діалог.

Бильченко Е. То, что пугает «Я»: философско-культурологическая интерпретация образа Чужого, или «Оно», в бытии человека.

В статье раскрывается экзистенциальный смысл «Чужого» в культуре, сопоставляются образы «Чужого» и «Оно» в культурном самосознании. Используя методологию феноменологии культуры, осуществляется семантическая интерпретация мотива «Чужого» как фигуры, являющейся составляющей бинарной топіки – мифологической географии хаоса и космоса. На основании диалогической философии демонстрируются пути гуманизации «Чужого» как «Другого».

Ключевые слова: «Чужой», «Я», «Другой», «Ты», «Оно», феноменология, смысл, архетип, фигура, топос, мифологическая география, хаос, космос, диалог.

Bilchenko E. That, what scares Ego: Philosophical and culturological interpretation of image of Alien, or «It», in human being. The article deals with the existential sense of Alien in culture, compares the images of Alien and «It» in cultural self-consciousness. Using the methodology of phenomeno-

logy of culture, the author makes the semantic interpretation of motive of Alien as a figure which is a component of binary topos – mythological geography of haos and cosmos. The waves of humanization of Alien as Other are demonstrated on the base of dialogical philosophy.

Key words: Alien, Ego, Other, «You», «It», phenomenology, sense, archetype, figure, topos, mythological geography, haos, cosmos, dialog.

Переоцінка ключових смислів і зміна ціннісної парадигми в сучасній культурі дедалі інтенсивніше виявляється в умонастроях, що панують у філософській рефлексії. Світоглядний зсув доби, яка приходить на зміну епохи, декларованої як «постмодерн», дає про себе знати або в есхатологічних міркуваннях про кризу духовної культури, виражену в почутті екзистенційної самотності, нудьги, абсурду, тривоги з боку суб'єктів культури, або в оптимістичних пошуках нових моделей картини космосу, які б відповідали запитам і потребам постсучасної свідомості. Реальна девальвація попередніх аксіологічних орієнтирів (як модерних, так і постмодерних) у поєднанні з активним прагненням заповнити новоутворену ідеологічну нішу новими соціальними міфами і філософськими ідеями, здатними підтримувати пафос духовного напруження в суспільстві, призводить людську думку до актуалізації філософування морально-етичного характеру. Подібне філософування просякнуте не спекулятивно-абстрактним міркуванням про будову Всесвіту та загальні закони його розвитку, а екзистенційно-антропологічним смислом, сфокусованим на конкретній людині, в усій складності та суперечливості її внутрішніх інтенцій, у крайніх, екстремальних світоглядних обставинах її буття, у її повсякденному «тут і тепер» існування (гайдеггерівське «Dasein»), – а відтак, спроможне подолати кризу ідентичності, надавши якщо не відповідь, то, принаймні, влучне зустрічне запитання на заклики прикордонної ситуації.

Проблеми етики та моралі, багатократно заперечувані як такі, що «перешкоджають» повноцінному науково-філософському пошуку, відтак, набувають особливої світоглядної та методологічної значущості. Семантичним ядром цих проблем є *діалектика стосунків між «Я» та «Іншим»* – іншою особистістю, інституцією, культурною традицією, бо суспільство у цілому, яке, так чи інакше обмежує свободу буття «Я», здійснюючи

тиск на індивідуальний простір існування і вимагаючи до себе уваги в аспекті відповідальності та обов'язку. Якщо ультра-раціоналістичний модерн з його пріоритетами універсалізму, прагматизму та логоцентризму, намагаючись легалізувати (надати законодавчо-правового забарвлення) образ «Іншого», його права на власне буття у конституційному принципі «свободи совісті», принаймні постулював наявність даної проблеми (не знімаючи однак уніфікуючого впливу на чужу несхожість), то постмодерн, орієнтуючись на тотальну деконструкцію «метанаративів», підмінює питання про служіння «Іншому» простим постулюванням лояльності щодо конкретного розмаїття чужих, не схожих на власні, думок і смислів, фіксованим термінами на зразок «мультикультуралізм», «плюралізм», «Вавилонська вежа», «парадигма цибулі» (О. Геніс) – поняттями, що віддзеркалювали факт наявності певної семантичної порожнечі (метафізика «відсутності») за умовними, множинними та відносними шарами духовного буття «Я», «Іншого», інших.

Світоглядний досвід сучасності показав, що тривале ігнорування проблеми «Іншого» в культурі дає негативні наслідки. Воно призводить або до трагедії тотальності, коли під виглядом універсалістських закликів до «вселенського єднання» відбувається проста уніфікація суб'єктів під центровану модель панівної культури (америкоцентризм), або до кризи культурної ідентичності через релятивації архетипу єдиної істини (пасивна толерантність, лояльність як індиферентність та безпринципність). Відтак, образ «Іншого» зазнавав деформацій та, будучи невиявленим та неосмисленим, але, навпаки, витісненим у підсвідоме культури, обростав додатковими афективними згустками та асоціаціями, викликаючи відповідні комплекси і перетворюючись з «Іншого» на «Чужого» – не друга, а ворога, того, хто намагається забрати у «Я» його буття (Ж. П. Сартр), а відтак, викликає постійне почуття екзистенційного страху і тривоги. «Інший», інтерпретований як «Чужинець» (Ю. Крістева), – невичерпне джерело такого архетипного умонастрою, як ксенофобія, яка не тільки монополізує простір культури, позбавляє його живої багатоманітності інших, але й, зрештою, призводить до зворотного ефекту: замість того, щоб сприяти збереженню ідентичності переляканого «Я», яке таким чином намагається утримати свою самість, ксенофобія позбавляє «Я» його автентичної цілісності, тому

що реалізація «Я» відбувається лише на межі з «Іншим» та через «Іншого» (згадаймо «сам як Інший» у П. Ріккера), у взаємодії з ним, у його щирому прийнятті у власний життєсвіт і, зрештою, у здатності до певного безкорисливого самісного «розчинення» в ньому. Відсутність страху перед «Іншим» як перед «Чужим», спроможність вчасно віддати йому свою ідентичність, не побоюючись за її недоторканість, – запорука повної самореалізації (згадаймо у Б. Л. Пастернака: «Не надо заводити архива, / Над рукописями трястись» [1, 453]).

Прагнення світоглядно «повернути» «Іншого» позначилося на підвищеній увазі сучасної філософсько-культурологічної думки до образу «*Чужого*» в культурі – спотвореного негативно-редукційного стереотипу «Іншого», затиснутого коліщатами егоцентричної свідомості «Я». Проблемами «Чужинця», «Чужого», *чужості* взагалі як свого роду «антисвіту», «світу навиворіт», хаосу, корені якого слід шукати в інтеріоризованих глибинах буття «Я», навіть якщо цей «антисвіт» має видимі вияви у феноменальній дійсності у вигляді відповідної топіки, міфологічної географії опозиції хаотичного і космічного, – у різний час та у межах різних концептуальних парадигм гуманітаристики займалися такі видатні мислителі, як: К. Г. Юнг, Г. С. Салліван (постфрейдизм); Ю. Крістева (постструктуралізм); Б. Вальденфельса (феноменологія) та інші. У контексті цих досліджень «Чужий» постає або як зворотна сторона раціональної активності «Я», втілена у витісненому в підсвідоме негативному знанні про себе (Юнг, Салліван), або як зовнішній просторовий суб'єкт, що відштовхує і зачаровує одночасно (Вальденфельс), або як невід'ємна даність внутрішнього процесу відчуження, що має місце в усі культурно-історичні епохи (Крістева).

Водночас, на нашу думку, особливо важливим і не повною мірою висвітленою проблемою є питання про чинник *екзистенційного страху* у сприйнятті «Чужого» в його *активності*, що сприймається як деструктивна загроза безпеки «Я». Яким чином подолати почуття безпредметної тривоги і одночасно сфокусованого на предметі страху перед «Чужим», якщо останній заявляє про своє буття? Як співвідноситься «Чужий» з не менш поширеним образом в історії культури і культурологічної думки – фігурою так званого «Воно»? (З. Фрейд, М. Бубер)? Чи можливий діалогічний поступ до «Чужого» як «Воно», внаслідок якого він морально перетворюється на «Іншого», або «Ти»?

Відповідно до висвітленого вище, *метою* нашої роботи є *філософський та культурологічний аналіз смислу та форм вияву образу «Чужого» в культурі, інтерпретованого як «Воно»*. Відповідно до поставленої мети визначаються *завдання* дослідження:

1. Розкрити екзистенційний смисл «Чужого» як атрибуту людського буття і свідомості.

2. Виявити архетипічну основу фігури «Чужого» як універсалиї культури.

3. Виокремити та охарактеризувати пасивну та активну іпостасі «Чужого», усвідомленого як «Воно».

4. Показати шляхи трансформації фігури «Воно/Чужого» у фігуру «Ти/Іншого» як діалогічний процес морально-етичного руху «Я» до суб'єктів свого оточення.

Успішна реалізація поставленої мети і завдань залежить від вибору методології дослідження. Відповідно до обраного предмета концептуальними засадами цієї роботи є *філософія діалогу* як культурологічна традиція, а також дотичні до неї парадигми: *феноменологія, герменевтика та культурна компаративістика*, які дозволяють, застосовуючи методіку інтерпретаційно-аналітичного тлумачення явища, виявити його знаково-символічні та семантичні особливості як тексту культури у поліфонічному контексті (життєсвіті), що передбачає співвідношення з іншими смислами й текстами.

Почнемо з реалізації *першого завдання*. Екзистенційність образу «Чужого» виявляється у тому, що останній постає очевидною онтологічною даністю нашого існування – емпіричним фактом «тут і тепер» буття, яке безпосередньо дотичне до буття «Я»: буття «Чужого» межує з ним, зазіхає на його кордони і, як наслідок, порушує його звичний буттєвий ритм. Дисбаланс, який вносить присутність «Чужого» у факт «мого» існування, викликає почуття тривоги і роздратування, за якими приховуються самотність і страх. Парадокс тут полягає у тому, що екзистенційна самотність викликається як присутністю, так і відсутністю «Чужого» в «моєму» бутті-побуті. Вторгнення «Чужого» в індивідуальний мікрокосм нагадує про абсолютну (на перший погляд) Іншість «Я», яке виявляється не в змозі знайти спільну мову спілкування для подолання відчуження. Справді, товариськість у значенні соціального оточення, взаємні веселі свята і гумор, колективні заходи різного ґатунку тільки загострюють біль самотності. Натомість, ізолювання від будь-

яких спроб спілкування, тавтологічна замкнутість на власному життєсвіті, спочатку може полегшувати, пом'якшувати стан душі самотньої людини (через приведення у відповідність зовнішнього і внутрішнього начал її життя), але, зрештою, виливається у не менше (якщо не більше) почуття самотності, шизофренічної роздвоєності на «Я» «свого» і «Я» «чужого» – проблема, що стала класичною для цілої низки течій психоаналізу, аналітичної та соціальної психології. За таких умов людина, що переживає страх самотності, знаходить Чужого у просторі власного внутрішнього світу, починає з ним уявну війну, вибудовуючи міфологічну географію «своїх» і «чужих» як «Персону» і «Тінь», «Я» і «не-Я» і т. д., доходячи до повного відчуження – тобто до втрати почуття цілісності і самототожності (ідентичності) через відрив від власної сутності, через втрату усвідомлення себе суб'єктом своїх дій і вчинків, через перетворення, за влучним виразом Ю. Крістевої, у «самого собі чужого» [2].

Друге завдання нашого дослідження полягає у тому, щоб показати, що як атрибут свідомості інтеріоризований образ «Чужого» є архетипом, що виник на зорі культурогенезу. Від самого початку свого оформлення даний образ сприймався як структурний елемент культурно-психологічної дихотомії «хаос – космос». Хаос як архетип позначав пільму, безкінечність, неструктурованість, неупорядкованість, дисгармонійність, стихійність, позбавлення форми, плінність. Космос на противагу хаосу – світло, гармонійність, упорядкованість, структурованість. Найяскравішими символічними виявами їх протистояння є опозиція стихій води (хаос) та землі (космос), втілена у більшості космогонічних сюжетів: так, з образом космосу в анімістичних культурах пов'язані давньослов'янські «берегині» – добрі русалки, що мешкають біля берега і охороняють рибалок від бурі і вітру (звідти – етимологічна спорідненість українських слів «берег» як тверда опора та «оберег», «оберігати», тобто – охороняти, захищати від бід [3]). Зазначена опозиція складає основу міфологічного мислення і віддзеркалює його здатність до спостереження, осмислення і порівняння сприятливих і несприятливих чинників людського буття. У морально-етичній площині дана дихотомія може набувати форми протистояння «Добро – Зло»; в естетичній – «прекрасне – потворне»; у гносеологічній – «Істина – Хиба»; в антропологічній – «віра – розум» (варіації: «розум – почув-

тя», «дух (Animus)– душа (Anima)»); відповідно, у гендерній – «чоловіче – жіноче»¹.

Образи хаосу і космосу як культурні архетипи є координатами хронотопу. З погляду прояснення просторової структури образів хаосу і космосу в культурі особливо цінними видаються міркування С. Б. Кримського про «наскрізні символічні структури ментальності» (курсив наш – Є. Б.) [5, 15]: «Такими структурами для всіх етносів та націй була трійця: «Дім» (як символ святого докілья буття, де людина займає чільне місце, де, за виразом Т. Шевченка, «своя й правда, і сила, і воля»); «Поле» (тобто життєвий топос, природа, продукти якої з'являються на хатньому столі); «Храм» (тобто святині)» [Там само]. Як бачимо мова йде про архетипні образи, які фіксують структурні характеристики світу буття людини: природу, суспільство і сферу сакрального. Причому, тут передбачається особливого роду буття – обжитий, освоєний, одомашнений людиною сектор Всесвіту, який сприймається як гармонійний простір, порядок, лад, Ойкумена (населений світ), «життєсвіт» (царина досвіду). Отже, мова йде про світ, близький людині, який у її свідомості постає як «своє» оточення, домашнє вогнище, прихисток затишку і безпеки, тобто – космос. Подібна «оточеність», «контекстуальність» буття первісної людини дозволяє пригадати знаменитий принцип «слойки без начинки» Р. Барга, або «принцип матрьошки», коли, на думку О. Геніса та П. Вайля, «кожного разу результат не є остаточним» [6, 249]: за першою ієрархією існування відкривається друга, за другою – третя, більш високого гатунку і т. ін. Життєвий світ первісної людини, у межах циклічної моделі міфологічного часу та статичної (радіальної) моделі міфологічного простору, мов структуру концентричного

¹ Асоціювання чоловічого з раціональним (праведним), а жіночого з чуттєвим (гріховним), теоретично зафіксоване Ю. Крістєвою, в історії культури виявляється у поширеній ментальній настанові на демонізацію жіночого начала як втілення спокуси, небезпек, хаосу (пригадаймо образи Єви і Далілі в Старому Завіті; Афродіти й Федри в античній міфології; Лейли в арабо-мусульманській середньовічній любовній ліриці, зокрема у Гафіза; образ романтичної героїні у європейській поезії XIX ст., зокрема у Г. Н. Байрона, П. Б. Шеллі, О. С. Пушкіна; зрештою, фольклорні образи відьом у слов'ян, відбиток яких несуть героїні творів Т. Г. Шевченка, М. В. Гоголя, М. А. Булгакова, М. Гумільова. У творчості останнього, зокрема, зустрічаємо знамениті рядки: «/Из логова змиева, / Из города Киева / Я взял не жену, а колдунью» (цит. за: Гумилев Н. С. Лирика / Николай Степанович Гумилев. – Минск: Харвест, 1999. – [4, с. 236].).

кола, «одягненого» в систему онтологічних смислів: одяг – дім – селище (пізніше – місто) – територія племені (пізніше держава) – Ойкумена (заселений світ). Ці категорії, «вкладаючись» одна в одну, утворювали доволі статичний виднокіл існування, який не давав людині відчувати себе самотньою, постійно забезпечуючи її мережею комунікаційних зв'язків. Останні позбавляли її страху смерті, іншими словами «Чужого», або хаосу.

Досліджуючи символічні структури, виокремлені С. Б. Кримським, за аналогією можна віднайти їх антиподи у світі хаосу: так, альтернативою «полю» виступає так зване «Дике поле» – термін, що вживався у середньовічній українській культурі щодо її степової кочової зони, але його можна інтерпретувати набагато ширше, – як позначення території «Чужого» взагалі. «Дике поле» – заборонене місце, пекло, місце помешкання невідомих таємничих сил, або, за влучним виразом дослідника топографії Чужого Б. Вальденфельса, «десь не тут», «поза-порядкове» [7]. Топос Чужого відокремлений від топосу «своїх», так що не можна одночасно належати обом топосам, але це не виключає наявності мостів і меж («гетеротопій»), а також «прірв безмісцевості» («атопій»: пригадаймо знаменитий образ «нейтральної смуги» у поезії В. С. Висоцького). Топосом «Чужого» щодо образу «дому» є, наприклад, «ліс» (хаща, провалля, печера – у казках «йти туди, не знаю куди» тощо) – своєрідний простір ініціації героя; невідома, незасвоєна, таємнича, страхітлива і принадна одночасно місцевість, джерело небезпеки, випробовувань і пригод, переживання яких призводить до загартування, духовного оновлення героя і його повернення у світ «домашнього» космічного буття на новому витку розвитку (у психоаналітичному дослідженні юнґіанця Д. Кемпбелла – так звані «мандри героя» [8]). Виявом сакрального простору «Чужого» є місця, що сприймаються як «антисвіт», «світ навиворіт», «підземний світ», світ зосередження злих сил (наприклад, «царство мертвих» в античній міфології, «місце, звідки не повертаються» в африканській та шумеро-аккадській традиціях, «лісі гори» – на противагу «красним горкам» – у слов'янській міфології, «хатинка на курячих ніжках» у фольклорі тощо).

Цікаво, що топографія «Чужого» передбачала навіть наявність умовних «кордонів», у ролі яких часто виступали пороги рік: наприклад, у середньовічній Русі-Україні землі, що лежали нижче дніпровських порогів (територія Козаччини

– вогнище бунтів, яке асоціювалося з програмою девіантної, «бандитської», поведінки), асоціювалися із «світом навиворіт». Таке ж саме ставлення виробилося у стародавніх єгиптян щодо Тропічної Африки: землі нижче першого порогу Нілу, за яким проживали чорношкірі племена, вважалися територією «пекла». Як бачимо, тут спрацьовує типовий для ксенофобії архетип «варвара»: представники або уявлення іншої культури наділяються негативними надприродними якостями і включаються як «антигероїв» у релігійну картину світу.

У феноменології Б. Вальденфельса «Чужий» розпочинається із «моєї сфери», із царини внутрішнього духовного світу – це насамперед «Чужий в нас самих» (Тінь), який захоплює нас зненацька («з'єднання нахлистом»), ще до того, як ми впускаємо його або намагаємося від нього захиститися, «*домагається*» нас, викликає почуття «*занепокоєння*» – амбівалентний стан, результат єдності любові і ненависті, подиву і жаху, «*зачарування*» і огиди, тяжіння і страху, гостинності і ворожості, філії і фобії. Інтеріоризація образу «Чужого» як витіснених у підсвідоме якостей «Я» дозволяє нам перейти до виконання *третього завдання* дослідження – ввести термін «Воно» для позначення способу вияву «Чужого», буття якого може набувати активних і пасивних форм. Так, у своїй активній іпостасі «Чужий» найяскравіше фіксується у межах знаменитої «другої топіки» З. Фрейда, відповідно до якої структура психіки людини постає як арена боротьби «Я» («Его», «Вершник») та «Над-Я» («Супер-Его», «Суворий батько») із так званим «Воно» («Ід», «Кінь»), або, якщо вдатися до розшифровки метафор, норм моралі та вітальних потягів, спочатку – витіснених і пригнічених, а потім – перенесених («сублімованих») у прийнятні з погляду морально-етичних норм сфери культурної практики. Для нас особливого значення набуває не сама фрейдівська топіка (її зміст став хрестоматійним), а її культурологічний підтекст, який фіксує онтологізацію образу «Чужого» в культурі, що, будучи внутрішньою складовою частиною «Я», набуває характеру самостійної форми буття і диктує «Я» свою волю. У цьому плані образ «Чужого», що імпліцитно міститься у парадигмі психоаналізу, протистоїть образу «Воно, складеного у межах діалогічної філософії М. Бубера, де «Воно» – елемент дихотомії «Я – Воно» протистоїть дуальній зв'язці «Я – Ти» і позначає суб'єкт-об'єктний спосіб ставлення раціональної свідомості

до навколишньої дійсності як до неодолюваного, пасивного, знеособленого, відстороненого і чисто зовнішнього предмета прагматичного досвіду, що піддається утилітарному використанню [9, 4].

Отже, якщо «Воно» Фрейда – активний внутрішній «Чужий», «Воно» Бубера – пасивний і зовнішній. На наш погляд, між обома фігурами «Чужого» немає істотного сутнісного протистояння, у найглибших своїх основах вони виявляються взаємопов'язаними зворотними процесами екстеріоризації та інтеріоризації, перетворення внутрішнього у зовнішнє і навпаки. Так, механізмом психологічного захисту від страху перед «Тінню», внутрішнім «Воно» є проекція підсвідомих драйвів (у Фрейда – сексуальних) у площину соціокультурної дійсності, внаслідок якої остання або перетворюється у сумарний образ ворога (хаосу, «антисвіту»), що піддається завоюванню, або цілком нейтралізується, позбавляється агресивного характеру та остаточно знеособлюється у предмет маніпуляцій. Зворотною стороною екстеріоризації (об'єктивації) є процес відображення об'єктивної дійсності у свідомості людини, внаслідок якого негативне знання про окремі явища феноменального світу витісняються у підсвідоме (у соціальній психології останнє піддається десексуалізації) і стають змістом «Тіні».

Останнє, *четверте, завдання* нашого дослідження полягає у тому, щоб показати способи гармонізації стосунків «Я» із тим, що його найбільше лякає. «Домагання» «Чужого» (термін Б. Вальденфельса) перетворюється у ключову подію буття людини у світі культури, метою існування якої стає *«відповідь на домагання»* – «вивчення» («пізнання», «освоєння») «Чужого», заспокоєння через звільнення від тривоги, спричиненої його присутністю, нейтралізація «Чужого» за допомогою безлічі стратегій: або через поширення на Ойкумену норм власної культури (етноцентризм як синдром «загального Свого»); або через культивування власного «Я» поза територіально-етнічними зв'язками (космополітизм як синдром «індивідуального свого»); або через раціоналізації Всесвіту як «машини», кожна частина якої має своє виправдання і призначення (новевропейський цивілізаторський «функціоналізм»); або через «вживання» та «судження за аналогією», яку пропонують герменевтика і філософія діалогу – рефлексія єдності, що існує у відмінностях та відмінностей, що сходяться у єдиний фокус.

Останній шлях вважається найбільш перспективним, оскільки він дозволяє на компромісних засадах поєднати універсальне і партикулярне, «права людини» та «права народів», загальнолюдські та етнічні цінності. Саме діалог є адекватною «відповіддю на домагання» Чужого і здійснюється він через «співдомагання» Третього – абсолютного смислу, який є чинником симетричного зрівняння стосунків між учасниками діалогу; процесу переступання «межі» (у фольклорі, наприклад, образ хатнього порогу або мосту; сам вислів «вийти за поріг», що має трансцендентально-екзистенційне значення початку ініціації). Третій дозволяє подивитися на «своїх» і «чужих» відсторонено й нейтрально як на «когось», з погляду загальної істини, замінюючи особистісні «Я (Ти) повинен» на «Кожний повинен» (наприклад, діалогічність японської культури підкреслюється знеособленою формою дієслів у приватних розмовах: «Що робиться?» замість «Що ти робиш?»; «Слухається музика» замість «Я слухаю музику»; у російській мові це відображається у безособових реченнях на зразок «Моросит», «Смеркається», «Дождит» тощо, які несуть відтінок нейтральності – загальної справедливості із невлотимим семантичним відтінком туги, породженою безвихіддю знеособлення).

Єдиним засобом подолання загрози тотальності та уніфікації у цих умовах є усвідомлення того, що Третій не є абстрактно відстороненою силою: його дистанція – неочікувано коротка, він міститься як у нас самих, так і в «Чужому», який, своєю чергою, включений до нас самих, – міститься як *міра людяності* і співчуття. За влучним твердженням С. Б. Кримського: «У миттєвих колізіях нашого часу виявляється необхідним замість постійного протиставлення добра та зла за зовнішніми позиціями опонентів розв'язувати цю суперечність також і через моральне очищення самого себе. А це означає усвідомлення в собі частинки того зла, проти якого борешся, а в суперникові – припущення частинки добра, яке ти відстоюєш» [5, 16]. Здатність до звільнення від «чорно-білого» бачення світу, до усвідомлення і розуміння складного, неоднозначного характеру обох «таборів» (свого і «Чужого»), кожен з яких містить недоліки і переваги стосовно загальної істини «Третього», – уміння, яке дарується людині мислячим одухотвореним розумом, логосом: «Конус чужості звужується вгору із наближенням до розуму» (Б. Вальденфельс) [7, 11].

Отже, необхідний одухотворений розум як спосіб осмислення досвіду екзистенційної зустрічі з «Чужим» у спільному життєсвіті. У зближенні з «Чужим» головну роль відіграє не стільки *раціональний консенсус* у вигляді певних спільних, штучно вироблених, компромісних нормативних принципів («*зміст відповіді*», *англ.* «*answer*»), скільки «*Логос*» (як антипод «*ratio*»), тобто сам «*акт відповіді*» (*англ.* «*responce*») у формі мислячої екзистенції, духовного суб'єкта – джерела співпереживання, милосердя і розуміння (так, у М. Бубера діалог – це не уніфікація переконань у знеособлену «третю альтернативу», а «*сфера між*» – простір, вищий за переконання, інтеркультурна царина, «*перетин*», подібний до *поліфонії* світу Ф. Достоевського в інтерпретації М. Бахтіна).

Із зазначеного можна зробити такі *висновки*.

По-перше. Екзистенційна присутність «Чужого» у світі буття «Я» та викликані ним процеси відчуження, наростання симптомів страху і самотності, кризи ідентичності утворюють прикордонну ситуацію, яка є відправною точкою інтерсуб'єктивної взаємодії, адаптуванням до факту сумісного буття, початком спроби одомашнення «Чужого», надання йому звичних та приємних «космічних» рис. У ході гармонізації хаосу в космос, переданій, зокрема, в структури архаїчної поетики міфу, поступово виробляється моральний імператив у ставленні до «Чужого» як до «Іншого».

По-друге. У результаті двоспрямованої трансформації зовнішніх сил у внутрішній світ людини культурні фігури «Я» та «Чужого» починають фіксувати різні шаблі у структурі людської психіки: «Я» віддзеркалює рівень свідомості, раціональної активності «Я», у його прагненні пізнати, підкорити та використати світ предметної дійсності, а «Чужий» позначає рівень несвідомого («Воно»), яке, з одного боку, є простим механізмом функціонування «Я», допоміжною службовою функцією його життєдіяльності (у М. Бубера), а з іншого – самостійною формою буття, активною та навіть агресивною, що зазіхає на кордони «Я» і диктує йому свою волю (у З. Фрейда). В останньому випадку всесильне раціоналістичне «Я» (головна цінність новоєвропейської картини світу, втілена в картезіанському суб'єкті) набуває вторинного, «надбудовного» характеру, перетворюється на перелякану маску власної «тіні», безперервно здійснюючи процес опанування свавіллям «Чужого» як витісненим анархізмом власного «Я», виворотом його глуздової структури.

По-третє. Буберівське «Воно» і фрейдівське однаковою мірою протистоять картезіанському суб'єкту, але перше – пасивне та неодолене (предметна дійсність як об'єкт раціонального досвіду). А друге – активне та живе (підсвідоме як суб'єкт діонісійської пристрасті). «Чужий» у культурі може поставати в обох іпостасях: як буберівське «Воно» – це образ підлеглого супротивника як предмет докладання маніпуляцій та агресії, нерідко причина іронічного нехтування, у контексті фрейдизму – образ панівного ворога, що є джерелом агресії та причиною страху й відчуження.

По-четверте. Намагання подолати відчуження і страх перед «Воно» призводить людську свідомість до спроби діалогічного засвоєння життєвіту культури як семіосфери, у просторі якої стикаються і приходять у взаємодію різні ціннісно-сміслові начала, підводить «Я» до необхідності їх порівняння. Як мисленнєвий процес, зіставлення «своїх» і «чужих» передбачає специфічну установку на пошук первинного базису, спільної основи і загальної мети порівняння – «Третього», переживання якого є формою здійснення діалогічності людської свідомості, іманентно притаманної їй інтенції до толерантності, до екзистенційного спілкування.

Література:

1. Пастернак Б. Избранное. В двух томах / Борис Пастернак. – Спб.: ООО «Издательство «Кристалл», 1999. – Том 1. Стихотворения и поэмы. – 576 с.
2. Кристева Ю. Самі собі чужі / Юлія Кристева; [пер. з франц. З. Борисик]. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2004. – 262 с.
3. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – М.: Русское слово, 1997. – 824 с.: ил.
4. Гумилев Н. С. Лирика / Николай Степанович Гумилев. – Минск: Харвест, 1999. – 480 с.
5. Кримський С. Б. Заклики духовності XXI століття: лекція, прочитана 31 жовт. 2002 р. в Нац. ун-ті «Києво-Могилян. акад.»: (із циклу щоріч. пам'ят. лекцій ім. А. Оленської-Петришин) / Сергій Борисович Кримський. – К.: Вид. дім «КМ Академія», 2003. – 32 с.
6. Вайль П. Принцип матрешки / П. Вайль, А. Генис // Новый мир. – 1989. – № 10. – С. 247-250.
7. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: Студії до феноменології Чужого / Берхард Вальденфельс; [пер. з нім.]. – К.: ППС-2002, 2004. – 176 с.
8. Кэмпбелл Дж. Герой с тысячами лицами: миф. Архетип. бессознательное / Джозеф Кэмпбелл; [пер. с англ.]. – К.: «София», Ltd., 1997. – 336 с.
9. Бубер М. Два образа веры / Мартин Бубер; [пер. с нем.] / Под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лёзова / Вступ. ст. Г. Померанца. – М.: Республика, 1995. – 464 с.

Петлевич Наталя

ХАРАКТЕРНІ ОСОБЛИВОСТІ ПЕРСОНАЛІЗМУ

У статті розглядається поняття «персоналізм» та характеристики його значення у сучасній філософії. Досліджуються історичні основи та розвиток ідей персоналізму, а також проводить аналіз провідних персоналістичних напрямів з врахуванням особливостей філософських концепцій їхніх основних представників. У дослідженні запропоновано розуміння «персоналізму» у вузькому та широкому значенні та виділено основні характеристики персоналістичної філософії.

Ключові слова: філософія XX ст., персоналізм, особистість.

Петлевич Н. Характерные особенности персонализма

В статье рассматривается понятие «персонализм» и характеристики его значения в современной философии. Исследуются исторические условия и процесс развития идей персонализма, а также производится анализ главных персоналистических направлений, учитывая особенности философских концепций их представителей. В исследовании сформулировано два понимания «персонализма»: в широком и узком значении, и выделено основные характеристики персоналистической философии.

Ключевые слова: философия XX в., персонализм, личность.

Petlevych N. Personalism: Main Characteristics

The subject of the article is the term «personalism» and the task is to make a research of the personalism in modern philosophy. The article deals with the historical origins and development of personalistic ideas. The author analyzes the main personalistic schools taking into consideration particularities of philosophical conceptions of their representatives. The definitions of personalism are made in wide and narrow senses. Besides there are developed the main characteristics of personalistic philosophy in the research.

Key words: philosophy of XX cent., personalism, person.

Однією з найбільш яскравих течій сучасної філософії, що ставить у центр свого пізнання людину як найвищу цінність, є персоналізм. Це філософське вчення виникає наприкінці XIX – початку XX століття і самостійно розвивається у різних країнах світу як своєрідна відповідь на запит людського духу про сенс життя і пустотність людини, про свободу і творчість та рабство й механізацію в її житті, і зрештою: бути особистості чи ні?

Як зазначав основоположник французького персоналізму Е. Муньє, основною проблемою суспільства стало те, що у більшості людей пригнічено можливість або навіть намір бути особистістю. Людина забула про смисл власного існування, вона постала не творцем, а уярмленим панівною ідеологією, інерцією та автоматизмами життя користувачем. «Зрозуміти світ з кожним днем стає все важче й важче, зате значно полегшується користування ним,» – писав Е. Муньє [23, 37]. У житті суспільства переважали економічні та політичні мегапроцеси і мегаструктури, віддалені від конкретної особи [38, 7]; економічна криза капіталізму, політична криза й революції породили у колективній свідомості відчуття нестабільності, екзистенційної невизначеності і водночас на противагу відродили прагнення пошуку основ людини.

Панівні ідеології XX століття, колективізм та індивідуалізм, потребували альтернативи [9, 357-360]. В першому людина розчинялась, а в другому відокремлювалась від усього – і в обох – втрачала себе. Індивідуалізм та колективізм постають протилежностями, двома полярностями історичного розвитку: один передбачає пріоритетність особи, заперечуючи цінність загально-колективного, інший навпаки. Альтернативу пропонує персоналізм: замість егоїстичного індивідуалізму і безособового колективізму він передбачає і розвиток особистості – вільної духовної сутності, що поєднує унікально індивідуальне та загальнолюдське універсальне, – і розвиток спільноти, бо «Я» можливе лише через «Ми».

Як зазначає філософ К. Вальверде, і колективізм, і індивідуалізм були «відповідями на ситуацію розчарованості і невпевненості, якої зазнала людина», але так і не змогли утвердити «істинно людське життя» [9, 360] і перебороти екзистенційний вакуум. І у цьому вакуумі персоналізм закликає до пробудження та реалізації особистості – «живої активності самотворчості, комунікації і єднання з іншими особистостями» [22, 462],

стверджує ні з чим не зрівняну її цінність, необхідність дієвого духовного відродження.

Поняття «персоналізм» вживається і до ХХ століття, але саме в минулому столітті персоналістичний рух набирає сил та оформляється у «розвинуту філософську течію і стає однією із парадигм філософії людини» [27, 223]. Хоча самі персоналісти дають інше визначення цьому напрямку.

Вперше термін «персоналізм» вживає Ф. Шлейермахер у 1799 р. у «Промові про релігію до освічених людей, які її зневажають» [24, 414], використовуючи його у релігійному контексті як описовий термін теїзму для відмежування останнього від пантеїзму, але так і не розвиваючи його самостійного філософського значення. Виходячи з християнських богословських традицій персоналізм позначає «ідею про особистісного Бога» [21, 49]. Згодом цей термін застосовують й інші філософи, але рідко. У США вперше – А. Олкотт у своєму есе 1863 р., визначаючи «персоналізм» як «доктрину, за якою вищою реальністю світу є Божественна Особа, що підтримує Всесвіт триваючим актом творчої волі» [39, 270]. У 1903 р. цей термін входить у філософську лексику Франції завдяки твору Ш. Ренув'є «Персоналізм», що запропонував кантіанський неокритичний підхід до етики з наголошенням на індивідуальну волю кожної людської сутності. Широкий вжиток поняття «персоналізм» у російській філософії запроваджує Н. А. Бердяєв, зокрема у працях «Персоналізм і марксизм», 1935 р., «Про рабство і свободу людини. Досвід персоналістичної філософії», 1939 р., розвиваючи ідею морально перетворювальної творчості, як шляху становлення вільної особистості.

У 1922 році в журналі «Персоналіст» американський мислитель Е. Брайтмен публікує статтю «Вжиток слова «Персоналізм», у якій зазначає, що цей термін в англomовній філософській традиції, на відміну від німецької, де вживається як теїстичне поняття, досить молодий і тільки здійснює своє становлення [30, 254].

На таких основах персоналізм розпочинає свій розвиток у ХХ ст., у якому можна виділити його три основні історичні напрями: американський, французький та російський, – хоча на сьогодні персоналізм поширений і в інших країнах світу. Кожен з них має свої ознаки, та спільним, що їх безумовно об'єднує, виступає «особистість», – вільна, творча, духовна сутність та абсолютна цінність.

Засновником американського напрямку визнають професора філософії Бостонського університету Б. Боуна². Б. Боун ввів персоналізм як розроблену онтологічну, гносеологічну систему в американську філософську та теологічну науку [40] завдяки своїй книзі «Персоналізм», виданій у 1908 році. Він об'єднав навколо себе однодумців-учнів, які продовжили надалі розвиток школи, серед них: Е. Брайтмен, А. Кнудсон, Ф. Макконел, Дж. Коу, а згодом В. Муелдер, П. Берточчі, психолог В. Алпорт та інші.

Окрім вищезгаданої бостонської школи розвивається і каліфорнійська під проводом учня Б. Боуна Р. Флюелінга, який розпочав у 1920 р. видавництво журналу «Персоналіст: журнал філософії, теології та літератури», що видавався аж до 1979 року і став своєрідним форумом для усіх мислителів-прихильників персоналістичних ідей.

У 1985 р. естафету журналу «Персоналіст» перейняв журнал «Персоналістичний форум», заснований Т. Буфордом, а у 2006 р. журнал «Плюраліст», організований групою дослідників з університету Південного Іллінойсу, який об'єднав два періодичні наукові видання: «Персоналістичний форум» і «Філософський форум». Останній був заснований у 1943 р. групою філософів з Бостонського університету, серед яких Е. Брайтмен, і первісно присвячувався проблемам особистості, хоча згодом став загальнофілософським журналом.

Як зазначає Т. Буфорд, американські представники особистісної філософії у своєму розумінні та використанні терміна «персоналізм» були послідовниками або Б. Боуна, або Дж. Хауїсона, або Дж. Ройса [31]. Серед інших мислителів цієї течії: М. Калкінс, Дж. МакТагарт, Дж. Гаркнес, У. Хоккінга, Л. де Вольфа, П. Берточчі, М. Лютера Кінга, К. Роба, Т. Буфорда, Дж. Левлі, Дж. Лехса, Дж. Хоуї, Е. Когака, Р. Окзье, Дж. Кросбі та інші.

Навчаючись в Європі Б. Боун під впливом кантіанства відкриває цінність особистості як відправної точки для філософських та теологічних досліджень. На зміну матеріалізму та сцієнтизму поступово приходять нова парадигма, ціннісною орієнтацією для якою виступає людина та її розвиток [31].

²Таку думку висловлюють Дж. Левлі, В. Муелдер, С. Донеллі, К. Шмісінг, Б. Гака. Хоча можна зустріти й інші думки, наприклад у дослідженні Я. О. Бентсона.

Б. Боун критикує природно-науковий матеріалізм та абсолютний ідеалізм. Персоналізм виступає саме плюралістичним ідеалізмом, що передбачає властиве для кожної особистості призначення, волю й історію, і описує реальність не як ізольоване атомістичне існування, а як взаємодію [35].

А. Кнудсон визначає персоналізм як форму ідеалізму, що рівнозначно визнає плюралістичний і моністичний аспекти існування й утверджує у свідомості цілісну з розвинутою самоідентичністю та вільно дієву особистість як ключ до природи реальності та вирішення фундаментальних філософських проблем [34, 87].

Для американських персоналістів тільки особистість є метафізично дійсною, навколишній світ постає суто феноменальним у той час, коли реальність особистості завжди духовна, хоча й неможлива без зовнішньої об'єктивації. Звідси властивий дуалізм між особистістю і світом, духовним і природним (стихійним) (теорія конфлікту Е. Брайтмена). Констатуючи конфлікт, персоналісти стверджують і його наявність всередині самої людини, яка перебуває у становленні й пошуку єдності.

Загалом, американські персоналісти поєднують у своїх дослідженнях логіку, аксіологію, мораль, метафізику, кожна з яких розглядається через особистість. Адже, на їхню думку, існують лише особистості і те, що вони створюють, тому будь-яка реальність є, врешті-решт, особистісною.

Специфічною рисою цього напрямку є прагнення об'єднати протилежні типи філософського мислення – сциєнтистського та екзистенціально-антропологічного. Наука, на думку персоналістів, стверджує раціональність світу та всезагальність законів природи. Наукове знання здобувається і реалізується в світі феноменальному, але людина не може бути щасливою внаслідок задоволення лише матеріальних потреб, оскільки перевершує за своєю сутністю феноменальний світ. Особа не є ні лише матеріальною (тіло), ні лише нематеріальною (душа), а їхнім поєднанням, вона являє собою комплексний континуум внутрішнього досвіду (*inner experience, Erlebnis*) та зовнішнього проявлення, об'єктивації (*manifest or objectified form, Erfahrung*) [35].

Американський персоналізм тісно переплетений з теїстичним світоглядом. Саме на основі християнських цінностей формується визнання найвищої цінності особистості. Але персоналізму властива широта й глибина думки й розміркування, до-

слідженням, в якому відсутнє рабське слідування авторитетній позиції чи переконанню як релігійному, так і іншому [35]. Тому ця філософія не є повторенням теологічних постулатів, зокрема А. Кнудсон зазначає, що традиційні християнські погляди розходяться з персоналістичним ідеалізмом і це швидше вказує на необхідність перегляду формулювання християнських доктрин, аніж на потребу узгодити персоналістичну філософію з християнською вірою [34, 79-80].

Американський персоналізм також характеризує розвинута філософія моралі. Моральні категорії розглядаються як епістемологічно та онтологічно фундаментальні. Бостонською школою, зокрема, було розроблено систему моральних законів [35; 36, 124]:

1. Формальні закони: закон логіки (про послідовну волю особи); закон автономії (самостійно обрані особою ідеали є обов'язковими).

2. Аксіологічні закони: аксіологічний закон (про постійні цінності); закон наслідків (про необхідність розглядати й приймати передбачувані наслідки); закон найкращого можливого; закон специфікації (про необхідність розвивати й проявляти цінності у конкретній ситуації); закон найбільш змістовного завершення; закон ідеального контролю (про необхідність контролювати емпіричні цінності ідеальними законами).

3. Персоналістичні закони: закон індивідуальності; закон альтруїзму; закон ідеалу особистості (про необхідність докладати зусилля, щоб усі дії були натхненні ідеалом особистості).

4. Комунітарні закони: закон співпраці (усім особам слід в міру можливого співпрацювати з іншими особами у створенні та поділу спільних цінностей); закон соціальної відданості (усім особам слід якнайкраще дбати про інтереси спільноти і підпорядковувати особисті цілі соціальним); закон ідеалу спільноти (усім особам слід формувати та обирати свої ідеали (в гармонії з іншими законами) відповідно до тих, які є провідними для цілої спільноти/суспільства; та відповідально брати участь у спільнотах, щоб допомогти їм обирати та формувати їхні ідеали та вибори).

Ця система відображає головну ідею американського персоналізму — моральне самовдосконалення особи веде до суспільства гармонії особистостей. Як бачимо з системи персоналістичних законів, особистість покликана здійснювати й альтруїстич-

ну віддачу, й утверджувати і розвивати власну індивідуальність. Ці два, на перший погляд протилежні, акти об'єднуються ідеєю особистості, що забезпечує трансцендентування.

Цікавим є розуміння філософії американськими персоналістами. Як зазначає Ф. Кольєр у статті «Персоналізм: життєва філософія», філософія покликана допомогти нам розуміти і формувати життя [32, 35]. Таким чином вона постає невіддільною від життєвого досвіду людини, і можна сказати – способом життя, який ґрунтується на осмисленні та гуманізмі.

В історії свого розвитку у США персоналізм став найбільш впливовою філософською течією 1-ої половини ХХ ст.³ Саме ті 50 років були періодом розробки й акумуляції ідей персоналізму, щоб згодом вони знайшли своє прикладне значення у різних сферах суспільного розвитку і трансформувались у ціннісну систему, зорієнтовану на особистість. Як констатував редактор «Плюраліста» Р. Окзье, персоналізм так і не став суто академічним, перетворившись на прикладну (практичну) філософію [28].

На сьогодні американський персоналізм досліджували А. С. Богомолів, Л.А. Шершенко, Я. Бенгтсон, Ч. Бартнік, Б. Гака та інші.

Французький персоналізм також розвивається у першій половині ХХ ст. У 1903 р. Ш. Ренув'є друкує твір під назвою «Персоналізм», чим розпочинає французьку традицію згаданого терміновживання. Але персоналізм Ш. Ренув'є нерідко зазнавав критики в майбутньому, адже, враховуючи його основні ідеї (особа – найвища категорія і центр розуміння світу, що за своєю сутністю недалеко від індивідуалістичного розуміння і постає «непрístupною фортецею») філософська думка Франції до 1932 р. трактувала персоналізм як синонім «егоїзму» та «індивідуалізму». Зокрема, у словнику «Ларусс» 1923 р. персоналізм визначався як «негативна схильність і поведінка того, хто бере до уваги тільки себе» [19, 166-168].

Тому моментом народження класичного французького персоналізму вважають 1932 р., коли було видано перший номер журналу «Еспрі» (Дух) [14, 319; 25, 642], що став друкованим органом персоналістів. У його витоків стояли Е. Мунье, якого визнають основоположником французького персоналізму, Ж. Ізар, Д. де Ружмон. Також у розробці ідей персоналізму брали участь Ж. Лакруа, П.-Л. Ландсберг, М. Недонсель,

³ Таке визначення формулюють, наприклад, А. С. Богомолів, Б. Гака.

Г. Мадіньє, Ж. Марітен, П. Рікер та згодом П. Фрес, Ж.-М.Доменак, П.-Е. Тушар, П. Тібо, Е. Левінас та інші.

Також у 1939 р. Е. Муньє друкує праці «Персоналістична та суспільна революція» (1935 р.), «Маніфест персоналізму» (1936 р.), «Персоналізм і християнство» (1946 р.), «Персоналізм» (1949 р.) та інші, які формують фундамент персоналізму. Журнал «Еспрі» видається і до сьогодні, його редакторами зокрема були А. Бегуїн, Ж.-М. Доменак, П. Тібо, О. Монжен.

Французький персоналізм зосереджується на категорії особистості, що цілісно виявляється як духовна вільна творча істота, як соціальна істота, що взаємодіє з іншим/іншими, і як істота, що активно діє в об'єктивному природному середовищі. На відміну від поглядів Ш. Ренув'є, особистісне «Я» не пригнічується, а навпаки, відкривається завдяки природним і соціальним викликам, через їх переборення, що уможливорюється духовною природою особистості. Тобто особистість водночас є і дієюю, і перебуваючою, виходить назовні і є в собі, поєднує матеріальне і духовне⁴. Адже криза людини, яка зумовила народження персоналістичного руху, була перш за все кризою її духовної природи і відповідно дієвої творчої здатності: духовні цінності відійшли у забуття, а людина перетворилася на беззмістовний більш чи менш функціональний механізм, не здатний до творчості, а лишень до відтворення.

Як зазначає дослідник французького персоналізму І. С. Вдовіна, «метою персоналізму була мобілізація духовних ресурсів людства для переборення кризи, ...що може бути досягнуто поза межами політичної боротьби за допомогою філософії, культури, етики, релігії» [11, 13]. Основною проблемою, способи вирішення якої розробляє і реалізовує цей філософський рух, є «драма цивілізації», що за своєю сутністю стала антигуманною, і «драма людини», що втратила людяне. Таким чином, персоналізм виникає як відповідь інтелігенції Європи, зокрема Франції, на кризу культури й духовних цінностей, яка запропонувала свій варіант побудови гуманістичної цивілізації.

Е. Муньє критикує усі системи, що принижують чи обмежують людську гідність і не створюють можливості розвитку осо-

⁴ Е. Муньє у творі «Персоналістична й суспільна революція» [23, с. 94-95] формулює таке тлумачення «духовного»: існування шкали цінностей, на вершині якої цінності любові, сердечності, милосердя, та втілення цінностей в особистостях, призначенням яких є життя в цілісному суспільстві.

би. Так, у своїх творах філософ викриває проблеми капіталістичного матеріалізму, який звів людину до механістичного існування; ліберального індивідуалізму, що замкнув її в егоїзмі й відчуженості; умоглядного ідеалізму, що перетворився на її втечу у високі поняття від реалій життя. Також критики знає фашистський псевдоспіритуалізм, марксизм і комунізм. Персоналісти розглядають комунізм, незважаючи на його орієнтацію на колективні цінності та турботу про блага спільноти, філософією безособовості, в якій зникає індивідуальність, а така тенденція, як показала історія, призводить до антигуманізму і тоталітаризму. Це ж стосується й фашизму, який проголосив верховенство сили й держави націонал-соціалізму, запаливши ентузіазм і відданість людей, але позбавивши їх самостійного мислення й відповідно вільного вибору, підкоривши особистісний розвиток міфологізації влади. Марксизм для Е. Муньє споріднений із капіталізмом, оскільки опирається лише на матерію, позбавляючи людину її духовного виміру; марксизм є ніщо інше, як державний капіталізм, де монополістів замінила партія. І один, і інший режим виключає розвиток думки й свідомості індивіда.

Наступники Е. Муньє були менш критичними в оцінках конкретних систем, зосереджуючи увагу на проблемах, які безпосередньо постають перед особистістю та персоналістичною спільнотою. Проте персоналісти засуджували ідеологізоване мислення, оскільки воно за своєю природою ненаукове й прагне стати пропагандою, здобуваючи чітку форму лише тоді, коли виступає проти певної категорії людей, що інколи трансформується у виправдання приватних інтересів. Ж. Лакруа називає ідеологію «прихованою відмовою від формування свідомості, від усвідомлення» [19, 175] і визначає основну відмінність персоналізму від ідеології в тому, що він націлений на універсальне в людині і людстві, а не на часткове.

На відміну від американського, французький персоналізм менше зупиняється на метафізичних питаннях християнського характеру чи онтологічних системах, що описують реальність, зосереджуючись на соціальних проблемах. У ньому розвинуті концепції соціального розвитку, що охоплюють усі сфери життєдіяльності людини. Якщо американський персоналізм нерозривно пов'язаний із протестантськими світоглядними ідеями, що підкреслюється прагматичністю культурного середовища, в

якому він розвивається, то французький з самого початку претендує на нейтральність і відкритість. Так, пояснюючи духовність як втілену в житті особистості систему цінностей, основу яких складають цінності любові, сердечності, милосердя, Е. Мунье зазначає, що для деяких така система «пов'язана з існуванням трансцендентного Бога та християнськими цінностями, але це не означає, що вона в силу цієї обставини закрита для інших...» [23, 94-95]; Ж. Лакруа підтверджує слова Е. Мунье і стверджує, що «персоналістичне устремління не є з необхідністю християнським, воно може бути і в атеїста, і у віруючого; воно має значення для будь-якої людини, яка бажає сприяти благу всього людства» [11, 15].

Основоположні ідеї обидвох шкіл залишаються одними й тими ж, хоча й набувають різних відтінків у їх розвитку. В той час, коли американський напрям більше сконцентрований на особистісному розвитку, французький розвиває соціальну проблематику. Піднімаються питання економіки з віданням переваги плюралістичній моделі; політики і права з аналізом сучасного лібералізму і демократії; праці та творчості, яка є необхідною формою самореалізації людини і не обмежується класичною діяльністю у сфері мистецтва; релігії та віри, культури та системи виховання й освіти, які є особливо важливими для втілення персоналістичних цінностей.

Французькі персоналісти, як і американські, вважають вищим призначенням людини розширення спілкування (взаємодії) свідомостей, досягнення взаєморозуміння та побудову персоналістичної спільноти. Адже будь-яке існування є співіснуванням, а особистість відкрита світові та іншим і формується у процесі комунікації з «Іншими» як фундаментального відношення. Інтерсуб'єктивність – взаємодія суб'єктів – характерна й необхідна властивість людини [40].

Персоналістична спільнота передбачає розвиток і самореалізацію в повноті кожної особистості та співпричетність і взаємність цілісності спільноти, що є результатом її особливого самоздійснення. Основу для цілісності складають універсальні загальнолюдські цінності, що водночас і об'єднують, і дають можливість індивідуальної самоідентифікації та росту. Передумови розвитку такого суспільства закладає персоналістично орієнтоване право, що й залишається незмінним, але таким, що розвивається, гарантом впродовж історії.

Щодо розуміння філософії, то французька школа має такі ж погляди, як і американська, в якій філософія постає способом життя. Ж. Лакруа зазначає: «Неможливо спочатку жити, а потім філософствувати, оскільки істинно жити означає філософствувати, а істинно філософствувати означає жити» [18, 119]. Таким чином, філософія об'єднує теорію та практику. Персоналістична філософія має виховну функцію, несе «цивілізаторське завдання» і, по суті, є «педагогікою суспільного життя, пов'язаною з пробудженням особистості» [11, 14] від всезагальної байдужості.

На думку персоналістів, філософський напрям, який вони представляють, не формує усталеної закритої системи, «швидше з недовірою ставиться до будь-яких систематизацій, бо вони завжди несуть в собі загрозу для особистості» [19, 189]. В цьому контексті персоналізм виступає не філософською системою, а філософською матрицею [11, 16; 19, 272], так званою «орієнтацією» на цінність особистості, як вільної, духовної, творчої сутності, «глобальною «інтенцією» всього людства і людської цивілізації в цілому» [19, 189-191], в якій утверджується дієвий примат духовних цінностей. Тому за визначенням представників цієї течії, персоналізм не формує окремої філософської школи ХІХ-ХХ ст., а є поверненням до цінності особистості, що ґрунтується на духовній природі людини, є так званим «загальнонозначимим паролем, загальною назвою, що підходить для різних вчень» [19, 191], що орієнтуються на особистість. Тому персоналісти стверджують існування різних філософських концепцій, що мають персоналістичну орієнтацію.

Окрім Франції, персоналістичний рух розповсюджується по всій Європі. Серед його представників: Ж. Ксіро, Іспанія; А. Розміні, Л. Парейсон, Італія; Я. Паточка, Чехія; Т. Мажовецькі, К. Войтила, Р. Інгарден, Б. Гака, Польща; Дж. Макмюррей, Дж. Б. Коутс, У. Кар, Великобританія; Р. Г. Лотце, В. Штерн, П. Тіллх, Німеччина; Дж. Сайферт, Р. Бутіґліоне, Ліхтенштейн.

Традиції європейського персоналізму досліджували Р. Гі, Ж. Лакруа, Ж. Люроль, Я. Бенґтсон, Ж. Леставель, І. Вдовіна, Н. Хамітов, С. Крилова, А. Стродс, Є. Дворецкая, О. Кузнецова.

Російський персоналізм представлений такими мислителями, як М. О. Бердяєв, Л. І. Шестов. Також до персоналістів зараховують О. О. Козлова, М. В. Бугаєва, П. Є. Астаф'єва, Л. М. Лопатіна, Є. О. Боброва, С. О. Алексєєва (Аскольдова), Л. П. Карсавіна, М. О. Лосського, М. М. Бахтіна та інших.

Впродовж XIX ст. у російській філософії відбувався розвиток ідей про людину, свободу індивідуального буття, досліджувалась проблематика взаємозв'язку суспільства й індивіда, приділялася увага потребі турботи про кожную особистість (М. О. Бакунін, В. Г. Белінський, М. К. Михайловський, Ф. Достоевський, П. І. Новгородцев). Формувалося бачення людини як найвищого ступеня природи. Все це заклало передумови формування особистісної філософії.

Але окрім діяльності російських мислителів, теоретичним джерелом цієї філософської течії в Росії виступає монадологія Г. В. Лейбніца, філософія І. Канта, а також погляди німецьких персоналістів Р. Г. Лотце та Г. Тейхмюллера.

О.О. Козлов був видавцем перших в Росії філософських журналів: «Філософський трьохмісячник» (Київ, 1885–87 рр.) і «Своє слово» (С-Пб., 1888–98 рр.). Редактором журналу «Вопросы философии и психологии» тривалий час був Л. М. Лопатін. Журнал проіснував з 1889 до 1918 рр. У ньому регулярно друкувалися статті самого Л. М. Лопатіна та його колег. Усі вони розробляли філософські концепції, які відносять до персоналізму, але кожна з них оформлялася зі своїми назвами: «панпсихізм» та «моністичний плюралізм» (О. О. Козлов), «панпсихізм» та «моністичний спірітуалізм» (Л. М. Лопатін), «панпсихізм» (С. О. Алексєєв (Аскольдов), «критичний індивідуалізм» (Є. О. Бобров), «інтуїтивізм» (М. О. Лоський) [12]. У праці «Досвід есхатологічної метафізики» М. О. Бердяєв визначав свою філософію як «філософію суб'єкта, філософію духу, філософію свободи, філософію дуалістично-плюралістичну, філософію творчо-динамічну, філософію персоналістичну і філософію есхатологічну» [5, 190].

На основі аналізу специфіки російського персоналізму можна виділити два основні його види: метафізичний та екзистенціальний. Перший представлений мислителями, основною метою яких була побудова універсальної ієрархічної моделі світу як впорядкованої множини одиничних субстанцій, що, володіючи внутрішньою творчою силою і абсолютною свободою, творять свою долю і особливим чином організовують буття, породжують історію та культуру (О. О. Козлов, Л. М. Лопатін, П. Є. Астаф'єв, Є. О. Бобров, М. В. Бугаєв, М. О. Лоський). Представники цієї течії працювали над онтологічними та гносеологічними питаннями, розробляли категорії «буття», «простору», «часу», «пізнання».

Для другого характерна розвинута антропологічна та соціальна проблематика, і він сконцентрований на глибинному дослідженні сутності та проявів людини, її особистості, а також на обґрунтуванні унікальності її існування як найвищої цінності. Яскравими представниками цього напрямку є М. О. Бердяєв і Л. І. Шестов. Ці мислителі розвивають дослідження особистісного існування та його невід'ємних ознак: свободи, самоусвідомлення, духовно-морального вибору, творчості. М. О. Бердяєв розробляє концепцію боголюдини, що передбачає вихід за межі буденності та зародження особистісного буття, морально перетворюючи творчість, що відкриває свободу у духу.

Спільним із попередніми школами для російського персоналізму є критика тогочасних устроїв та філософських систем, що зводять людину чи до об'єкта-товару, чи до механізму, чи до абстрактної одиниці, не враховуючи її унікальної суб'єктивності та спорідненості з людством. Взагалі, суб'єктивність акцентується. У працях Л. І. Шестова вона абсолютизується, у М. О. Бердяєва абсолютизація має менш радикальний характер, він веде мову про суб'єктивність, але наповнену універсальним змістом [3, 490], адже універсальне міститься в індивідуальному, суб'єктивному «не як похідне від кількісного досвіду, а як первісна якість. Універсальне знаходиться... в особистості екзистенційного плану» [3, 456]. Суб'єктивність втрачається в об'єктивації: суб'єкт ототожнює себе з об'єктивним і вичерпується у своєму змісті; але й суб'єктивність може замкнутись у собі і потрапити в полон егоїзму. Тому людина за своєю духовною природою потребує і зверненості всередину власного «Я», розкриття духовного світу, і творчої активності, в якій виходить до зовнішнього світу й людей. М. О. Бердяєв пише, що людина повинна виходити із суб'єктивності через трансценденцію, але не через об'єктивацію, яка розуміється як «викидання людини в детермінований світ», і протистоїть свободі й існуванню [3, 445]. Особистість існує не в плані об'єктивному, а в екзистенційному, лише в якому можливе трансцендентування – перехід до транссуб'єктивного, а не об'єктивного. На відміну від поглядів французьких персоналістів, М. О. Бердяєв не визнає можливості самореалізації людини у зовнішньому світі; для нього конфлікт між буденним і екзистенційним, матерією і духом є абсолютним, але, незважаючи на це, людина покликана відкривати і творити власну свободу і взагалі себе – ставати і бути особистістю.

Російська особистісна філософія також відрізняє персоналізм від індивідуалізму. Розвиток суб'єктивності не означає індивідуалістичної замкненості людини, особистість передбачає екзистенційний взаємозв'язок з іншими. Визначальна позиція персоналізму: «особистість і суспільство можна мислити тільки як щось єдине і нероздільне» [4, 219].

Такий підхід впливає і на гносеологічну проблематику. Основним «камнем спотикання» емпіризму та раціоналізму персоналісти визначають розірваність та відособленість між «Я» і світом, між суб'єктом і об'єктом. М. О. Лоський, наприклад, формує свою основну тезу: «все іманентне всьому». Світ є органічним цілим і окрема людина не являє собою відділену замкнену в собі частку, вона внутрішньо пов'язана з цілим світом. Існує так зване єдиносущє між суб'єктом, який пізнає, і усіма елементами світу, внаслідок якого «будь-який елемент зовнішнього світу існує не тільки в собі і для себе, але й для іншого, яким є індивід. Це первісне трансцендентування індивіда за власні межі, яке пов'язує його з цілим світом, є не свідомістю, а чимось більш первісним і більш онтологічним, ніж свідомість... і може бути названо передсвідомістю» [20, 534].

Персоналісти-екзистенціалісти також на противагу абстрактному суб'єкту, що раціоналізує світ, пропонують конкретну існуючу людину, яка відчуває, переживає, страждає, вболіває і тому подібне, іншими словами перебуває в надрах буття. Пізнання пов'язане з особистим розумом, волею і активністю людини, воно реалізується лише у цілісності її буття. Л. І. Шестов взагалі вважає, що новим виміром мислення, який відкриває можливість такого пізнання у цілісності, є віра, адже саме вона – джерело екзистенціальної філософії, філософії «*de profundis*». Проте існує начало вище за розум і віру, в якому вони збігаються – це особистість [27, 229].

Філософія взагалі, на їхній погляд, не може не бути особистісною і передбачає глибинні особистісні перетворення, вона починається з розмислів над власною долею і є невіддільною від життєвого досвіду.

Російський персоналізм має релігійний характер і тягнє до богословської проблематики. Бог постає як найдосконаліша «Особистість», «Вища Субстанція» і мета, до якої прямують усі інші духовні субстанції. М. О. Бердяєв зазначає, що проблема людини у всій глибині ставиться лише в релігійній свідомості

[2, 55], але в цьому випадку присутня антиномія Бог-Природа, і концепції будуються у контексті питання, у співвідношенні з чим (Богом, вища субстанція, чи Природою, даність) можна повніше пізнати людину. М. О. Бердяєв стверджує, що таке пізнання можливе лише виходячи з вищого, того, що перевершує і є першоджерелом і метою.

Російський персоналізм досліджували Г. С. Рижкова, Ю. Ю. Федорова, Н. В. Хамітов, С. А. Крилова, Ю. Б. Меліх. Серед досліджень філософської творчості М. О. Бердяєва в контексті російської релігійної філософії та традиції Київської екзистенційної школи провідної ролі набули праці І. В. Бичка, С. Б. Кримського, В. В. Ляха, В. Г. Табачковського та інших.

В українській філософії персоналістичні ідеї також розвивалися. Частково вони наявні у працях Сковороди, П. Юркевича, серед філософів сучасної доби – О. Ю. Кульчицького, С. Б. Кримського, та розробляються в екзистенційній антропології [26, 476].

Історія персоналістичної думки сягає витоків філософії. У своїй книзі «Філософія персоналізму» А. Кнудсон описує його як одну з найдавніших і найбільш розповсюджених в історії розвитку людської думки ідею, що відображає певний підхід до фундаментальних питань філософії; персоналізм постає «органічно й структурно пов'язаним з духовною філософською думкою усіх часів і є зрілим плодом більш ніж двотисячно-річної інтелектуальної праці, вершиною піраміди, основу якої заклали Платон з Арістотелем» [34, 434]. Польський дослідник Б. Гака стверджує, що витoki персоналізму сягають Анаксагора.

Пізнання буття людини відбувалось впродовж усієї історії філософської думки людства, тому й персоналісти звертаються до праць Сократа, стоїків, Цицерона, Боеція, Св. Августина, Декарта, Лейбніца, Паскаля, Мальбранша, Руссо, Фіхте, Бергсона, Пегі, Прудона, Достоевського, Льва Толстого, Маркса, Монтеня, Ніцше, Лабертоньєра, Гільдебрандта фон Дітріха, К'єркегора, Гусерля, Ясперса та інших. Дуже багато персоналізм завдячує платонізму й кантіанству [35]. Він відкритий до діалогу з найрізноманітнішими вченнями. І цей діалог, за визначенням самих персоналістів, ґрунтується на вірі в єдність людей, відмові від насильства та орієнтації на цінності [10].

Персоналізм нараховує велику кількість представників, світоглядні системи яких деколи можуть протирічити одна од-

ній, хоча їх об'єднує спільна проблема життєдіяльності та світовідчуття людини в суспільстві, що перебуває в глибокій кризі, з центральною ідеєю особистості як духовної, вільної, творчої сутності. В той же час персоналістична проблематика присутня у філософії мислителів, що належать абсолютно до інших напрямів. Часто дослідники персоналізму та його представники дотримуються думки, що він не є монолітним вченням, а репрезентує різні варіанти гносеологічних, романтичних, етико-педагогічних, критичних ідей. І у деяких працях з історії філософії його не виділяють в окрему течію, а включають або до релігійної філософії [16; 25, 461], або екзистенціалізму⁵. Тому, на нашу думку, доцільно виділяти два тлумачення терміна «персоналізм»: у вузькому і широкому значенні. У вузькому – як філософський напрям, що розпочинає свій розвиток з другої половини XIX ст.⁶, основні школи якого було в загальному описано вище з їх спільним розумінням особистості як первинної онтологічної реальності та вищої духовної цінності.

У широкому значенні термін «персоналізм» можна тлумачити як ціннісну пресупозицію, що визначає найважливіші характеристики того чи іншого філософського вчення. В такому широкому значенні різні мислителі (Ж. Лакруа, Я. Бенгтсон та ін.) зазначають про персоналістичну орієнтацію різних філософських світоглядів і виділяють «персоналістичний ідеалізм (кантіанство, різновиди американського персоналізму), персоналістичний реалізм (Л. Лабертоньєр), персоналістичний екзистенціалізм (Г. Марсель, Е. Левінас, М. Бердяєв), персоналістичний індивідуалізм (Ш. Ренув'є) [19, с. 189-190], феноменологічний персоналізм (Макс Шеллер), діалогічний (Мартін Бубер) [29, 1]. Ю. М. Бохенський у праці «Сучасна європейська філософія» виділяє серед ознак сучасної філософії і персоналізм як скерований інтерес на особу людини [8, 48].

⁵ Хоча основну відмінність між екзистенціалізмом та персоналізмом сформулював ще Е. Муньє, про що зазначає у своїй «Історії філософії» Ф. Коплстон [17, 138], і вона полягає у тенденції екзистенціалістів описувати істинну екзистенцію в негативних термінах і у їх прагненні виключити себе з ментальності натовпу чи спільноти. Для персоналістів особистість та суспільство розглядаються як позитивні стандарти.

⁶ Хоча деякі дослідники, наприклад Я. Бенгтсон, вважають, що безпосередньо персоналістична думка розпочинається розвиватися ще у XVIII столітті.

Крім того, виходячи за межі філософії, Е. Брайтмен у статті «Завдання персоналізму» зазначає, що персоналізм торкається усіх сфер людського життя, визначає його орієнтири, і це відбувається завдяки його гуманістичним ідеям та визнанням цінності та здібностей особистості. В цьому контексті філософ описує персоналістичну психологію, що буде розглядати людину цілісно і вивчати не тільки фізичне тіло чи нижчі інстинкти, а й свідомість і той потенціал, який дозволяє людині розвиватись як істоті мислячій, творчій, вільній; персоналістичну логіку, що має уникати пасток спекулятивної філософії; епістемологію, що передбачає способи пізнання, які об'єднують і раціональне мислення, і розвиток інтуїції (миттєвого знання); аксіологію, що передбачає дієвість цінностей, а не лишень констатацію інтелектуальних формоутворень; також він піднімає питання діалогу філософії та науки.

Основи такого розуміння персоналізму формулює і Макс Шелер, говорячи про центральне місце та цінність особистості: «людина не є лише акцидентальною частиною буття, лише «однією із ...». Як особа вона не може перебувати на периферії дійсності. Її місце – у центрі. .., адже вона є тим буттям, в якому іноді зосереджуються і підносяться у височину всі сили світу» [13, 11].

У 1983 р. в одному есе, надрукованому в «Еспрі», в найкращих традиціях постмодернізму П. Рікер проголосив «смерть персоналізму і довге життя особистості» [37, 45]. Як він пізніше сам пояснив цю свою цитату, філософ таким чином продовжив справу французьких персоналістів наголошуючи саме на цінності особистості, а не на конкретній системі, що описує її буття, і може замкнутись сама на собі. Таким чином, широке тлумачення терміна є більш поширеним і відповідає саме персоналістичному формулюванню (за винятком американської школи).

Беручи до уваги праці персоналістів та їхніх дослідників, можна виділити такі спільні риси персоналістичної філософії:

- розуміння особистості як вихідної онтологічної ідеї та вищої цінності буття;
- визнання невіддільного взаємозв'язку особистості з іншими людьми; розроблення проблематики діалогу та взаємодії;
- ствердження єдності людства, опосередковане в особистісних взаємовідносинах;

- визнання поєднання в особистості духовного (сутнісного) й матеріального (біологічного, природного); розроблення проблематики трансценденції;

- реалізм, прагнення вийти за межі традиційної абстрактної теоретизації та активна філософія, що передбачає дієву внутрішню зміну та втілення на практиці персоналістичних цінностей;

- гуманізм та розроблення моральної проблематики.

Кожна з цих характеристик складає предмет подальших досліджень персоналізму.

Основний парадокс, який зустрічаємо в персоналістичній філософії: особистісне існування – власне людське і природне, але вимагає постійного завоювання. Тобто воно – реальність в потенціалі, яку людина покликана здобути. «Я починаю ставати особистістю тільки тоді, коли відчуваю внутрішнє устремління, а потім знаходжу принцип єднання, коли беру себе в руки і починаю діяти як Я. Я здійснюю себе тільки з того моменту, коли віддаюся цінностям, що ведуть мене до висот, які набагато перевершують мене самого» [23, 71].

Персоналізм розкриває світ особистості, в якому нема статки, це світ сповнений гуманістичної взаємодії, наповнений справжньою свободою «заради», а не «від». Він є живим закликом до трансформації життя, оновлення його змісту та повернення істинної величі Людини.

Література:

1. Американская философия / Под ред. Армена Т. Марсубяна, Дж. Райдера; пер. с англ. Л. Бугаевой [и др.]. – Москва: Идея-Пресс, 2008. – 576 с.

2. Бердяев Н. А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – 383 с.

3. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Опыт парадоксальной этики; Сост. и вступ. ст. В. Н. Каложного. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. – 701 с.

4. Бердяев Н. А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском / Сост. и комментарии В. В. Сапова. – М.: Канон+, 1999. – 480 с.

5. Бердяев Н. А. Царство Духа и царство кесаря. – М.: Республика, 1995. – 383 с.

6. Богомолов А. С. Английская буржуазная философия XX века. – М.: Мысль, 1973. – 317 с.

7. Богомолов А.С. Англо-американская буржуазная философия эпохи империализма – М.: Мысль, 1964. – 421 с.
8. Бохенский Ю.М. Современная европейская философия. – М.: Научный мир, 2000. – 256 с.
9. Вальверде К. Философская антропология – М.: Христианская Россия, 2000. – 411 с.
10. Вдовина И. С. Жан Лакруа об истоках персонализма (по страницам книги: Ж. Лакруа. «Персонализм: Истоки. Основания. Актуальность». Париж, 1981). – История философии. – Вып. 10. – М.: ИФ РАН, 2003. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/page49694845.htm>.
11. Вдовина И. С. Французский персонализм (1932-1982): Учеб. пособие для филос. фак. ун-тов. – М.: Высш. шк., 1990. – 151 с.
12. Гребешев И. В. Опыт персоналистской философии истории: Н. Бердяев и Г. Федотов. Автореферат диссертации. – Режим доступа: <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/63820>.
13. Досвід людської особи: Нариси з філософської антропології. – Львів: Свічадо, 2000. – 388 с.
14. Жюлия Дидье. Философский словарь: Пер. с франц. – М.: Междунар. отношения, 2000. – 544 с.
15. Зеньковский В. В. История русской философии. – М., «ЭКМО-Пресс», Х., «Фолио», 2001. – 896 с.
16. История Философии: Энциклопедия. А. Грицанов, Т. Румянцева, М. Можейко. – Режим доступа: <http://terme.ru/dictionary/181/symbol/%EF/>.
17. Коплстон Ф. История философии. XX век / Пер. с англ. П. А. Сафонов. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2002. – 269 с.
18. Лакруа Ж. Персонализм: истоки – основания – актуальность // Лакруа Ж. Избранное: Персонализм. Пер. с фр. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – С. 5-165.
19. Лакруа Ж. Персонализм как антиидеология // Лакруа Ж. Избранное: Персонализм. Пер. с фр. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – С. 166-289.
20. Лосский Н. О. Избранное. – М.: Правда, 1991 г. – 624 с.
21. Мелих Ю. Б. Персонализм Л. П. Карсавина и европейская философия. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 272 с.
22. Мунье Э. Персонализм / Манифест персонализма: Пер. с фр. И. С. Вдовиной и В. М. Володина. – М.: Республика, 1999. – С. 459-538.
23. Мунье Э. Персоналистская и общностная революция / Манифест персонализма: Пер. с фр. И. С. Вдовиной и В. М. Володина. – М.: Республика, 1999. – С. 13-266.
24. Словарь философских терминов / Научная редакция профессора В. Г. Кузнецова. – М.: ИНФРА-М, 2004. – 731 с.
25. Философия: Энциклопедический словарь/ Под. ред. А. А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004. – 1072 с.
26. Філософський енциклопедичний словник. Інститут філософії

ім. Г. С. Сковороди / Гол. редколегії – Шинкарук В. І. – К.: Абрис, 2002. – 744 с.

27. Хамітов Н. В., Гармаш Л. Н., Крилова С. А. Історія філософії. Проблема людини та її меж. – К.: Наукова думка, 2000. – 272 с.

28. Auxier, Randall. An Editorial Statement on the Transition Between Journals. – Режим доступу: <http://www.siu.edu/~tpf/>.

29. Bengtsson, Jan Olof. The Worldview of Personalism. Origins and Early Development. – Oxford: Oxford University Press, 2006. – 320 p.

30. Brightman, Edgar Sheffield. The Use Of The Word 'Personalism'// The Personalist. vol.3, reprint. – New York: Kraus Reprint Corporation, 1965 – P. 254-267.

31. Buford, Tomas. Personalism. – Режим доступу: http://www.american-philosophy.org/events/documents/Buford_Personalism.pdf.

32. Collier, Frank Wilbur. Personalism: A Vital Philosophy// The Personalist, vol.1 reprint. – New York: Kraus Reprint Corporation, 1965. – P. 34-44.

33. Gacka, Bogumił. American personalism. – Lublin: Oficyna Wydawnicza „Czas», 1995. – 340 p.

34. Knudson Albert. The Philosophy of Personalism: A Study in the Metaphysics of Religion. – New York: Abingdon, 1927. – 438 p.

35. Lavelly, John. What is Personalism? / Personalist Forum, Vol 7, #2, 1991.: 1-33 – Режим доступу: <http://www.siu.edu/~tpf/>.

36. Muelder, Walter. Moral Law in Christian Social Ethics. – Richmond, Virginia: John Knox Press, 1966. – 189 p.

37. Ricoeur Paul. Approaching the Human Person // Ethics Perspectives, #1, 1999. – P. 45-54.

38. Rourke Thomas, Rourke Rosita A. Chazarreta. A Theory Of Personalism. – USA, Lanham, Maryland: Lexington Books, 2005. – 232 p.

39. Sahakian, William. Outline History of Philosophy. – New York: Barnes and Noble, 1968. – 366 p.

40. Schmiesing, Kevin. A History of Personalism. – Режим доступу: http://www.acton.org/research/pubs/papers/history_personalism.html.

Малюта Катерина

ПОНЯТТЯ ЦИКЛІЧНОСТІ, ВІЧНОГО ТА ПЛИННОГО ЧАСУ У ФІЛОСОФІЇ ІСМАЇЛІЗМУ

У статті розглядаються уявлення ісмаїлітів про циклічність сакральної історії людства та сотеріологічне значення плинного часу.

Ключові слова: циклічність, час, вічність, Адам.

Малюта К. Понятіе цикличности, вечного и быстротечного времени в философии исмаелизма

В статье рассматриваются представления исмаилитов о цикличности сакральной истории человечества и сотериологическое значение измеряемого времени.

Ключевые слова: цикличность, время, вечность, Адам.

Maliuta K. The concept of cyclicity, the eternal and limited time in the Ismaili philosophy

The article discusses the ismaili conception of the cyclicity of the sacred human history and soteriological importance of the limited time.

Key words: cyclicality, time, eternity, Adam.

Протягом ІХ-Х століть нашої ери під впливом кількох видатних іранських мислителів сформувалася теософія ісмаїлітів. Одними з таких філософів були: Абу Хатім ал-Разі, роботи якого, як і багатьох інших, досі існують у вигляді рукописів, Мухаммад ібн Ахмад ал-Насафі, чия основна праця не збереглася, Абу Йакуб ал-Сіджистані та інші. Відомо, що вони, як і багато інших тогочасних перських філософів, у ході власних міркувань нерідко послуговувалися спадщиною неоплатоніків. Серед іншого, в ранніх роботах *da'i* з'являється поняття циклічного часу, яке стає основою ісмаїлітської історіософії. Уявлення про циклічну священну історію, розроблене ранніми ісмаїлітами, було вдосконалене у Фатимідський період. Крім того, деякі автори вважають, що небезпідставно це уявлення має багато

спільного з віруваннями, які побутували на іранських землях задовго до укорінення там ісмаїлізму.

Так, в основі віровчення зороастризму лежить уявлення про три світові ери світотворення. Під час третьої ери світ повертається до того стану, в якому він перебував під час першої, до стану вічності. Французький дослідник А. Корбен порівнює цей момент з уявленнями ісмаїлітів. В ісмаїлізмі історія розпадається на сім періодів, кожен з яких починається появою Божого посланця: Адам, Ной, Авраам, Мойсей. Ісус, Мухаммад і останній, поки невідомий пророк, з приходом якого завершиться історія фізичного світу. Кожен з посланців відкриває людству істинне знання, але коли його цикл підходить до завершення, настає час відхилити іншу завісу, за якою знаходиться новий пророк, що дає світу актуальне для його періоду повідомлення.

В порушенні цієї гармонії криється момент гріхопадіння, наслідком якого стає виникнення часу плинного, вимірюваного. Тут, мабуть, є сенс звернутися до більш детального розгляду розуміння ісмаїлітами мінливості фізичного світу, сталості світу духовного, розмежування часу та вічності.

Для Насира Хусрава був очевидним нерозривний зв'язок простору і тіла, руху і часу. Філософ неодноразово підкреслює, що оскільки існує рух, то необхідно має існувати і час. Час, згідно з мислителем, виступає як проміжок, як число, що обчислює рух: «Що таке час? Ми стверджуємо, він є кількість руху всесвіту» [Цит. за 1, 76]. Він підкреслює, що буття знаходиться у стані постійного руху і оновлення. Рух буття за необхідністю має відбуватися у часі. Час, що є нерозривно пов'язаний з рухом, розпадається на минуле, теперішнє і майбутнє. Завдяки тому, що буття в кожному новому «тепер» набуває нового вигляду, нової форми, стає іншим, людина схоплює час. «Тепер» виступає як своєрідна одиниця виміру часу, бо саме через неї проявляється перервність і неперервність часу. Неперервність часу проявляється в тому, що існує пряма, – безпосередній зв'язок між минулим, теперішнім і майбутнім. Але завдяки «тепер» розрізняються також і частини часу. Філософ порівнює людину, яка рухається в часі протягом свого життя, з мандрівником, і якщо вона розумна, то, як кожен мандрівник, мусить знати, звідки вона прийшла і куди йде, і який запас їй потрібен у дорозі.

У детально обґрунтованій главі роботи, яка є синтезом грецької та ісмаїлітської філософії, Насир-і Хусрав порівнює понят-

тя «Вічність» (дахр) та «Час» (заман) і формулює таку позицію: «Час є Вічністю, виміряною рухом небес, що мають назви день, ніч, місяць, рік. Вічність – це час невимірний, що не має ні початку, ні кінця». Для порівняння, Плотін також виводить поняття часу з вічності, час постає як її образ.

«Вічність – це час тривалості без кінця, абсолютна тривалість». Причиною цієї вічної тривалості є Перша божественна еманация, Перший Розум чи Архангел: вічність знаходиться у горизонті (або ж у сфері) цього Розуму. Причина часу – Світова Душа; але сама Душа знаходиться у горизонті Архангела; це поза часом, оскільки сам час знаходиться в горизонті Душі як її інструмент, як тривалість життя смертного, тоді як вічність – тривалість життя безсмертного – тобто Розуму і Душі. Всі дії ал-Кірмані поділяє на три типи: вища й найдосконаліша дія, та, що відбувається поза часом, така дія називається «творінням»; далі – середня, та, що відбувається з часом і має назву «еманация»; і, нарешті, найнижча, та, що відбувається в часі, і є «виникненням». Дія, що відбувається поза часом, – від Всевишнього [3, 18]. Єдине у Плотіна також перебуває над буттям, над будь-якою діяльністю, навіть над самою вічністю.

Цей світ не є незмінним і нерухомим, він представляє контраст чуттєвих речей, які здатні до загибелі; є Випадки (Події) на небесах, архетипічні Події, які передують створенню речей, і ці Події є самим походженням буття. Цю онтологічну таємницю Насир обмежує трьома словами (азал, азаліят, Азалі), нюанси, з якими ми мали б труднощі перекладу, якби автор, пишучи перською мовою, не пов'язав їх з арабськими аналогами. Таким чином, ми маємо вічне буття (азал) як дієприкметник теперішнього часу; актуалізацію вічного буття (азаліят) як дієслово; буття, що вічно було, (азалі) як дієприкметник минулого часу. «В цьому прихований дуже глибокий зміст, і він розкриває наступне: будучи вічним, вічне буття (азал) актуалізує своє власне існування, своє існування, яке вічно було» [4, 29].

Ми маємо взяти до уваги, що в термінах ісмаїлітів вічне буття постає як вища божественність, абсолютно неосяжна, незбагненна і безатребутивна. Але те, що ця божественність постійно перебуває у стані актуалізації своєї сутності, в її розкритті, є Першою архангельською іпостассю. Її вічною персоніфікацією, її вічним втіленням Всевишній завжди відкривається. Цей Архангел – Бог Визначений (Аллах) до такої міри, що всі предикати, які езоте-

ричні релігії приписали б вищим божествам, мають бути застосовані до цього богоявлення в межах першого Розуму. Як вічноіснуючий, Архангел – вічне божественне минуле.

Немає жодної опозиції між часом та вічністю, є лише два аспекти часу. Вічна екзистенція (Ібда) Першого Ангела, який виходить з Плероми, є не лише вічною актуалізацією буття, а й вічною актуалізацією приходу, появи. Вічне минуле вічно актуалізується (приводиться в дію), воно не стає минулим, не заглиблює в нього, як ми звикли говорити, що час відходить у минуле.

Але Ангела, засліпленого ілюзією, охоплює ейфорія, що це сам він є актуалізацією власного буття, точніше, ця ейфорія усуває його з вічної актуалізації, з вічної появи буття. Ангел, він же Третій Розум, визнаючи, що йому передує Перший Розум, відмовляється прийняти те, що перед ним, на щабель вище, стоїть Другий Розум. Оскільки Перший Розум був прихований в Другому Розумі, це розцінюється як непокора Всевишньому. Ісмаїлітський гнозис констатує, що помилка Ангела полягала у сумніві: а що, коли Всесвіт був нічим? Сумніви Ангела зупиняють його, штовхають у минуле. В цей момент виникає визначений (чи обмежений) час, час, в якому є відстань, минуле, яке більше не вічне, минуле, якого більше немає.

Проводячи аналогію, за Плотіном, вічність є повнотою, а порушення цієї повноти породжує час; він «випадає» з вічності. Час, пише Плотін, виникає, тому що душа прагне того, чого ще немає. Якби їй врешті вдалося повернутися до нерухомої вічності, то час би зник. Таким чином третій ангел відстає від самого себе: він залишається в нерухомості, яка дає початок розриву, дистанції між ним та світом вічного існування, від якого він відриває себе. Залишається, щоб бути часом, який минає, і створити відстань. Порушення стає регресом: це розрив вічного майбутнього (абад), яке вічно актуалізує вічне минуле (азал) у теперішньому.

Перетворення уже здійснене Ангелом, і через це перетворення обмежений час, виникаючи в його помилці, також переосмислився. Саме тому цей час має форму циклу, це не прямолінійний час, що постійно накопичує минуле і веде в нікуди, а час, який повертається до витоків. Ангельський чин перевершено, це падає в минуле, а потім знову стає майбутнім. Повернення назад, до витоків: тут мається на увазі слово, що позначає духовну езотеричну екзигезу (тлумачення), – тавіл.

Таким чином, циклічний час, повертаючись до витоків, являє собою пояснення, загальну екзигезу людства, архетип (зразок будь-якого тлумачення). Ці періоди часу можуть розглядатися по-різному, залежно від наших джерел: іранські джерела Фатимідського періоду, іранські перські джерела неoisмаїлітських традицій Аламуту, арабські Фатимідські джерела чи джерела єминські. В будь-якому випадку, ці схеми висувають уявлення про час як інструмент, що дозволяє затримати на якийсь час падіння в минуле.

У вічному часі вічне божественне минуле вічно актуалізується і не відходить в минуле як час, якого більше немає. Таким чином черга архангельських іпостасей, які є подіями цього вічно минулого в теперішньому, постає перед нами як гармонія прекрасної ієрархії, де немає того, хто відстає, і того, хто йде попереду. «Якщо щось подібне станеться, то це викличе розрив цієї вічної присутності в теперішньому, ніби частинка чистого ефіру стає непроникною для Світла» [4, 56]. Для буття Світла ця тимчасова зміна – це гріхопадіння, і саме тому вона визначається як радикальне Зло.

Гріхопадіння починається зі спокуси отримати одразу все знання, не чекаючи завершення останнього циклу і приходу Пророка, який повинен повідомити істину людству. Французький дослідник А. Корбен пише, що ісмаїліти дотримувалися віри у існування раси істот, які мали перевагу над людьми, і до цієї раси належав Біблійний та Коранічний Адам. Далекий від того, щоб бути першою людиною на землі, Адам був одним з останніх, хто залишився після циклу Богоявлення, який передував нашому періоду. П. Уокер, посилаючись на роботи Ал-Сіджистані, пише: «Адам був не першою людиною, від якої пішли інші люди, а, швидше, першим апостолом від Бога для людської раси» [5, 112]. Він мав почати нову еру, в якій істинне знання не збігалось б з емпіричною реальністю, – еру Затінення чи Приховування.

При наближенні ери Затінення, форма Ібліса звільняється і діє так, щоб порушити стан гармонії та безгріховності, який існує у циклі, що минає. Ці порушення зобов'язують владу відродити стан утаємничення, щоб не допустити розрухи. Але ті, хто був Ангелами циклу Обнародування, не можуть підкоритися вимогам нової езотерики. В буквальному тексті Корану діалог відбувається між Богом та його Ангелами; тавіл ісмаїлітів пояс-

нює це так, що тут Бог проявляється у вигляді останнього імама циклу, який серйозно оголошує своїм земним ангелам: «Я знаю те, чого не знаєте ви». Один з них – молодий Адам в образі вісника (натік) нового закону. Тут починається драма, яку слід розуміти як імітацію та віддзеркалення драми на небесах. Вона складається з двох епізодів: повстання Ібліса та помста Ібліса, й завершується «помилкою проповідника».

На початку нового циклу Ібліс був втілений в одному з савонників на ім'я Харіт ібн Мурра, одному з тих, чий обов'язком було почати цикл земних ангелів Обнародування. Але, спокушений Іблісом, він відмовляється починати важкий шлях до спасіння знову і знову. Хіба він не створений з вогню, тоді як молодий Адам, обмежений наукою символів, зліплений лише з глини? Чому ж тоді він та інші ангели мають поклонитися Адаму? Коли Ангел вириває Ібліса з себе і кидає його на землю, вся полісемантичність закінчується.

Спокуса, якій Ібліс, втілений в Харіт ібн Мурра, піддає Адама, і через яку він здійснює свою помсту, полягає в заповненні Адама у принадах науки Воскресіння, показаної останнім імамом попереднього циклу, і якими блаженними були люди того циклу, що отримали свободу до знання, пожертвувавши своєю безгріховністю, люди нового циклу не повинні бути позбавленими цього права. Через відсутність досвіду, молодий Адам дозволяє переконати себе і здійснює «помилку проповідника»: він розкриває таємницю людям, які не здатні її прийняти, він відкриває символи недостойним. І нині драма, що відбулася з Ангелом людства на небесах, отримує своє земне віддзеркалення. Тепер Ібліс представляє лише минуле Ангела, яке Ангел своєю перемогою відірвав від себе, і час якого з кожним циклом приводить до його знищення. І Адам, наблизившись до забороненого дерева, яке є гнозисом Воскресіння (проголошення якого зберігали для останнього імама), отримав прощення через широко відкриті двері милосердя. Як Ангел, повторно прийнятий до Плероми, Адам каючись повертає собі та своїм потомкам можливість потрапити до раю, створивши езотеричну ісмаїлітську церкву на землі. Її членами є потенційні Ангели, що ведуть боротьбу проти демонів з людськими обличчями, які є потомками Ібліса.

Коли Ангел звільняється від ступору, він бачить себе відсталим від самого себе, перевершеним. З третього він перетво-

рюється на десятого. До тієї відстані, яку він мусив подолати, додається спокутування семи інших Розумів, які називаються сімома Ангелами чи сімома Божественними Словами. Так само сім періодів будуть розмежовувати кожен з циклів світового часу. Оскільки ця драма Ангела на Небі формує вступну частину драми людства, Ангел, описаний тут, є прикладом Адама, його рай був світом їбда, дерево, яке він не повинен був чіпати, було епохою Архангела, який йому передував і т. д. Ангел, звільняючи себе від пут Ібліса, вириває його з себе. Ібліса скинуто на землю і він набуває суто демонічної форми існування.

Таким чином, буття Третього Ангела – це посередництво, через яке Темрява народжується, але й через яке її переможемо. Разом з тим, він – головний над цілим всесвітом ангелів, які виникають з його образу, вони слідуєть його долі і він несе відповідальність за них. Саме він скував їх своїм власним ступором, увесь їхній всесвіт перевершений, затриманий. Таким чином, Ангел нарешті передає заклик головного Розуму (звернення до езотеричного) зануритися в себе, в своє буття, яке знаходиться в Його образі. Дехто чує звернення, дехто впертий у своєму запереченні та відкиданні. Ті, що почули заклик, схожі, на думку А. Корбена, на маздаїських фравартів (ті, що обрані), вони є небесними архетипами земних вісників, тих, що проголошують містичну істину, потомками духовного Адама. Інші – потомство Ібліса, непримиримі вороги, демони з людськими обличчями, які проявляються від циклу до циклу поки Ібліса не буде знищено.

Так само, як універсальний, початковий Адам, є першим земним проявом Духовного Адама або Ангела людства, частково представленого цим циклом, так само Імам Воскреслий, розквіт вічного Імату, буде фіналом другого пришествя, як остаточна початкова земна заміна для Ангела, до якого він повертається. «Між духовним Адамом, земним Адамом і Воскреслим, – як вважає А. Корбен, – існує таке ж співвідношення, як і між Гайомартом (першолюдиною), Заратуштрою і Сешянт (той, хто остаточо оновлює світ)» [4, 61]. Кожен з проявів Імама, імам кожного періоду, є лише одним з проявів унікальних і вічних семидесяти чотирьох імамів, які в останньому з них завершують всю вічність чи Великий цикл. Проектуючи себе на горизонт імама Воскреслого, очікування тепер керує процесом воскресіння, який струшує всіх віру-

ючих рухом, що передається від рівня до рівня, кожен адепт повинен відчутти це. Таким чином кожен ісмаїліт відображає в собі храм світла імама. І саме це порівняння дає нам уявлення про досвід вічності, запропонований адепту: відобразити в собі увесь храм імамату, щоб досягти своєї власної вічності. Ал-Кірмані називає людину мікрокосмом, який відображає в собі макрокосм [3, 47].

Відповідаючи за увесь Храм своїми діями чи бездіяльністю, адепт не просто живе у фрагменті виміряного часу. Він сам є час і його власна міра, і саме тому вся боротьба, що складає суть циклічного часу, продовжується в циклі його власного життя. Оскільки цей час – проміжок між падінням та реабілітацією – час боротьби за Ангела. Цей вираз є полісемантичним. Це боротьба за образ Ангела в людині (третього Ангела, який став десятим), хоч він і не веде боротьбу у кожній окремій особі. Але нижчі Ангели, взявши на себе його покаяння, стали відповідальними за хід боротьби, яку він провадить. Ангели мають свого власного Ібліса, якого повинні вирвати з себе, і при цьому вони борються за потенційного Ангела, який живе в них. Для того, щоб відобразити в собі храм вічного імамату, слід дочекатися завершення вічності, стати вічністю, і для кожного адепта це означає актуалізацію Ангела в собі.

Існує тенденція до вдосконалення світу завдяки великим душам, які з’являються від епохи до епохи на землі, цими душами є не лише Пророки, а й взагалі звичайні члени ісмаїлітської церкви, яка залишається таємною до приходу останнього Пророка. Тут цикл часу вимірюється зусиллям Душі зробити кращою свою власну онтологічну недосконалість.

Як бачимо, ісмаїліти розрізняють вічність та час плинний, пов’язуючи перше зі Всевишнім, а виникнення другого – з порушенням гармонії у божественному світі. Третій Розум не бажає визнавати правомірності посередництва між ним та Богом, але це призводить до небажання пізнати Всевишнього з допомогою Другого Розуму. Ці події мають своє відображення в земному світі. Адам, спокушений Іблісом, розкриває людям знання, яке було призначене для наступної епохи, і яке люди виявилися не готовими прийняти саме зараз. Проміжок між гріхопадінням і спасінням – це час для боротьби за Ангела у кожній окремій людині. Цей проміжок – час тривалий, плинний, який існує та має значення лише для людини.

Література:

1. Ашуров Г. А. Философские взгляды Насира Хосрова / Г. А. Ашуров. – Душанбе, 1965. – С. 86-115.
2. Дафтари Фархад. Краткая история исмаилизма: Традиции мусульманской общины / Пер. з англ. Л. Р. Додыхудоевой, Л. Н. Додыхудоевой. – М.: «Ладомир», 2004. – 288 с.
3. Ал-Кирмани Хамид ад-Дин. Успокоение разума. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/~orient/win/publicctn/ur.htm>. – Загол. з екрана.
4. Korbin Henry. Cyclical Time and Ismaili Gnosis. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.amiscorbin.com/textes/anglais/Corbin%20Cyclical%20Time.pdf>. – Загол. з екрана.
5. Walker Paul. Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abu Yaqub al-Sijistani / Paul Walker. – N-Y.: Cambridge University Press, 2008. – 203 p.

Бутченко Тарас

ПРОЕКТУВАННЯ ПОЛІТИЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ СУСПІЛЬСТВА: МЕЖІ ЗДІЙСНЕНОГО

У статті розглядається сутність проектування політичної ідентичності. На підставі ідеї єдності суб'єкта та об'єкта політичної дії обґрунтовується принцип паритетності як межа здійсненого проектування політичної ідентичності суспільства. Дотримання принципу паритетності зв'язується з діалогічною моделлю.

Ключові слова: політична ідентичність, проектування, конструктивізм, діалог, монолог.

Бутченко Т. Проектирование политической идентичности общества: грани осуществимого

В статье рассматривается сущность проектирования политической идентичности. На основании идеи единства субъекта и объекта политического действия обосновывается принцип паритетности как предел осуществимого проектирования политической идентичности общества. Соблюдение принципа паритетности связывается с диалогической моделью.

Ключевые слова: политическая идентичность, проектирование, конструктивизм, диалог, монолог.

Butchenko T. The Projecting of Political Identity: The Achievable Limits

The matter of projecting, concerning political identity, is investigated. According to the idea of subject-object unity, the parity principle is argued as a special form that limits the practicable projecting of political identity. Dialog model is grounded as a main way to provide abidance by parity principle.

Key words: political identity, projecting, constructivism, dialog, monolog

Актуальність теми доповіді зумовлюється незавершеністю формування української політичної нації як органічної цілісності, незрілості громадянської свідомості українців, що в

ході прийняття важливих політичних рішень нерідко керуються, насамперед, регіональними, мовними, релігійними, етнічними преференціями, а вже потім задумуються над реалізацією та дотриманням загальнонаціональних інтересів. Зважаючи на це, постає завдання щодо визначення можливостей штучного прискорення процесу ідейно-ціннісної консолідації за допомогою розробки та реалізації проєктів розвитку політичної ідентичності суспільства.

У літературі на це питання відповідають із різних позицій. Наприклад, П. Бергер та Т. Лукман встановлюють підґрунтя політичної ідентичності суспільства в комунікаціях, що конструюють самі себе, забезпечуючи досягнення раціональної згоди між індивідами, які беруть участь у комунікативних актах [1]. Саморух цих комунікативно-когнітивних процесів розгортається в складних системах легітимації, де окремих політичний суб'єкт має доволі обмежені можливості регулювати розвиток політичної ідентичності спільноти. Це пояснюється тим, що жодна підсистема соціальних комунікацій, в тому числі і політична, не має всеохоплюючої перспективи цілого, включаючи лише його вузьке відображення з власної позиції. Виявляється, що в суспільстві відсутній не лише спільний центр управління, але і спільна мова комунікативних обмінів – будь-яка соціальна підсистема вживає власні знаки і значення, трансляції яких в інші підсистеми зв'язані з великими труднощами, оскільки неможливо передбачити, яке повідомлення вони сприймуть як «інформацію», а яке відкинуть як «шум». Звідси впливає невизначеність можливих наслідків здійснення на практиці запроектованих політичних моделей.

У цілому зазначена концептуальна схема підводить до правомірних висновків про те, що проєктування політичної ідентичності суспільства повинно враховувати процеси саморегуляції соціальних інститутів та уникати спрощення реформаторської дії до схеми: «команда – контроль». Водночас, як нам видається, індивідуалістсько-конструктивістський пафос ідей німецьких соціологів перебільшує стихійність, нерегульованість циркуляції проєктивно-конструктивних ідей у комунікаційних системах соціальної реальності.

Пояснення можливості свідомої інтеграції суспільства, пробудження та мобілізації загальної волі громадян, на наш погляд, дається з позиції визнання діалектичного взаємозв'язку

між смисловою та причинною детермінацією у бутті людини (передусім, спираємося на ідеї В. Біблера [2], О. Лосева [3], Е. Соловйова [4] та ін). Наша мета – продовжити цей підхід власне у вимірі визначення можливостей проектування політичної ідентичності суспільства.

Насамперед, уточнимо понятійний апарат. Під політичною ідентичністю розуміємо сукупність ідей, уявлень, ціннісних орієнтацій, що складають духовне підґрунтя спільності переважної кількості громадян певної держави. Своєю чергою, проектування визначимо як творчу цілепокладаючу мисленеву діяльність із конструювання здійснених, завершених, цілісних ідеальних моделей функціонування цілісних об'єктів і приписів з їх втілення в конкретно-історичних умовах визначеного часу та простору на підставі синтезу теоретичних знань і практичного досвіду згідно з потребами, інтересами та цінностями певного соціального суб'єкта. Тобто політичне проектування є проявом свідомого активного відношення людини до світу, її прагнення управляти суспільними процесами, виступати суб'єктом суспільно-історичних змін.

Протилежністю виступає «безпроектна» стихійна активність людини, можливі наслідки якої людина не усвідомлює. Стихійність політичних дій впливає з обмеженості соціально-політичних знань, помилковості багатьох ідеальних конструювань «кращих» форм суспільного життя. Крім того, вона народжується як результуюча зіткнення, змагання різних соціальних суб'єктів, які прагнуть реалізувати відмінні, а часто протилежні потреби, інтереси, цінності. Тобто розвиток суспільства носить природно-історичний характер, являючи суперечливе поєднання штучного й об'єктивного, свідомих проєктивних зусиль і стихійних неконтрольованих процесів.

Із викладеного випливає, що політична ідентичність не може стовідсотково зводитися до попередньо заданих проєктивно-конструктивних схем, а являє собою більше складне духовне утворення, що включає до себе і штучні продукти цілеспрямованого духовного виробництва, і природно-історично задані архетипичні цінності та ментальні образи. Справа ускладнюється тим, що ідейне підґрунтя легітимації політичних проєктів синтезує як традиційні проєкти попередніх епох, так і сучасні проєкти, орієнтовані на новаторське творення майбутнього. До того ж, спільні ціннісні переконан-

ня громадян містять у собі суперечливе переплетення ірраціональних, міфічно-релігійних образів, з одного боку, і раціональних конструктів – з іншого.

Проте складний внутрішньо суперечливий характер політичної ідентичності все-таки не виключає можливості проєктивного впливу на характер її розвитку. Як правило, цей вплив здійснюється за умови дотримання низки принципів, що відображають об'єктивні закономірності суспільно-політичного розвитку та таким чином маркують простір можливих і здійснених політичних задумів. Причому провідна роль у системі принципів (єдності теорії та практики, конкретності, системності, наступності, сполучення політичних інтересів і суспільних потреб та ін.) належить правилу паритетності, заснованому на взаємозв'язку суб'єкта та об'єкта соціально-політичного проєктування.

Роз'яснюючи останнє положення, зазначимо, що політичне буття людини в її індивідуальних і колективних проявах є тією спільною площиною, де об'єкт і суб'єкт соціально-політичного проєктування перетинаються. Іншими словами, соціально-політичне проєктування завжди здійснюється людьми і відносно людей. Отже, будь-який акт соціально-політичного проєктувального мислення водночас виявляється реалізацією і суб'єкт-об'єктного, і суб'єкт-суб'єктного відношень. Звідси здійсненість результатів проєктування (проєктів) визначається тим, наскільки вони відповідають внутрішній природі об'єкта, перетворення якого проєктується, а також потребам, інтересам і цінностям інших суб'єктів і суспільства в цілому. Кажучи по-іншому, субстанційну основу соціально-політичного проєктування складає діалогічний процес конструктивної мислєдїяльності, що зорієнтований на відновлення паритету відношення суб'єкт – об'єкт – суб'єкт. Як діалогічний процес, проєктувальна діяльність втілює в собі фази досягнення суспільної згоди, що фіксує взаємовідповідність інтересів суб'єкта проєктування закономірній природі його об'єкта та інтересам інших соціальних суб'єктів.

Але слід зазначити, що цей процес не виключає монологічне мислення окремих політичних суб'єктів. Монолог виражає активність суб'єкта, його здатність на власний акт цілепокладання відносно певного об'єкта. Проте, якщо монологічна проєктивна активність виходить із підпорядкування загальній ді-

логічній орієнтованості на іншого суб'єкта, який завжди присутній за тим або іншим соціально-політичним об'єктом, то відбувається порушення принципу паритетності. Це означає деструкцію сутнісної основи соціально-політичного проектування, загрозу відчуження цієї діяльності та її спотворення в різноманітні антисоціальні форми конструктивної активності людини – технології продукування ідеологем, міфологем, мета яких – маніпулятивне «подвоєння» дійсності в егоїстичних інтересах певної соціальної групи або особистості.

Ґрунтуючись на викладеному, можемо вести мову про те, що межі здійсненого проектування політичної ідентичності суспільства визначаються, передусім, мірою діалогічності системи проектувального управління суспільно-політичним розвитком. Зазначена міра носить конкретно-історичний характер і демонструє своє якісне зростання на шляхах політико-правової, соціально-економічної та духовно-культурної емансипації людини. Як неможливе цілковите звільнення людини від різноманітних соціальних негараздів, так і неможлива абсолютна реалізація принципу паритетності. Останній, отже, виступає межею нескінченних духовно-практичних устремлень людини, яку ніколи не можливо повністю досягнути, але яка вказує на оптимальні рамки відтворення живої і суперечливої єдності особистісних і суспільних інтересів. Перспектива подальших досліджень – конкретизація засобів соціально-політичного проектування як форми реалізації цього генерального дороговказу в історичних умовах сучасної України.

Література:

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Тракт по социологии знания / Бергер П., Луман Т. ; пер. с англ. Е. Буткевич. – М. : Медиум, 1995. – 323 с.
2. Библер В. О гражданском обществе и общественном договоре (Размышления после пяти перестроечных лет) // Через тернии / Владимир Библер. – М. : Прогресс, 1990. – С. 335-361.
3. Лосев А. Диалектика мифа // Из ранних произведений / Анатолий Лосев. – М. : Изд-во «Правда», 1990. – С. 391-599.
4. Соловьев Э. Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры) / Эрих Соловьев. – М. : Политиздат, 1991. – 432 с.

Артеменко Андрій

УКРАЇНСЬКА ІДЕНТИЧНІСТЬ У ПРОЕКТІ ЄВРОПЕЙСЬКОГО ПРИКОРДОННЯ

У статті аналізується феномен України як пограниччя та специфіка визначення «українства». Розглядається «загальна схема соціокультурного співтовариства», яка формує українську ідентичність. Поняття «відкритого простору комунікації» і «втеча від держави» подані як ключові для української ідентичності.

Ключові слова: ідентичність, пограниччя, відкритий комунікаційний простір.

Артеменко А. Украинская идентичность в проекте европейского пограничья

В статье анализируется феномен Украины как пограничья и специфика определения «украинства». Рассматривается «общая схема социокультурного сообщества», формирующую украинскую идентичность. Понятия «открытого пространства коммуникации» и «бегства от государства» даны как ключевые для украинской идентичности.

Ключевые слова: идентичность, пограничье, открытое коммуникационное пространство.

Artemenko A. Ukrainian identity in the project of European Borderland

The phenomenon of Ukraine as the «land between» and the specific of the identification processes of the «Ukrainian» are analyzed in this article. The author determines the general «culture idea» which has been formed the identity of Ukrainian people. The notions «open communication space» and «escape from the state» are considered as the key notions that show a special characteristic of the Ukrainian identity.

Keywords: identity, Land between, open communication space.

У дослідницькій літературі останніх років ідентичність інтерпретується як позитивне сприйняття комплексу ідей, через

які суспільні групи визначають себе [5, 57]. Такий комплекс ідей може утворюватись із різноманітних складових: культурних і соціальних цінностей, елементів традицій і новацій, локальних особливостей і глобалізаційних спільностей. Набір складових може змінюватись, але більш важливим є питання щодо походження цього комплексу: чи це стихійний процес, чи спрямоване, навіть «авторське» конструювання?

За С. Хантінгтоном, питання колективної ідентичності є ключовим в умовах демократії, але «народ не може вирішити, хто він такий, поки за нього хтось це не вирішить» [7, 179]. Тобто, авторське походження колективної ідентичності сприймається як аксіоматичне твердження. Б. Андерсон, Е. Гобсбаум, С. Холл, М. Грох підтримали тезу про штучне утворення колективної ідентичності, її «конструювання» та «переформатування» залежно від потреб сьогодення. Отже, будь-яке сучасне суспільство, що знаходиться у стані чергової соціально-політичної трансформації, переживає керований процес формування колективної ідентичності через «винаходження традиції», «культивацію чуття національної ідентичності», або акультурацію чи контркультурацію.

Таким чином, колективна ідентичність постає як результат впливу соціальних та інформаційних технологій на образ сьогоднішнього суспільства. Медіаландшафт змінює соціальне життя, національні інституції, форми і наповнення культури. Символічний ряд, що створюється засобами мас-медіа, відображає соціальні, політичні, культурні цінності, які культивуються у суспільстві, що, своєю чергою, визначає колективну ідентичність. Змістовне наповнення символічного ряду конструюється засобами масової культури. Цей процес був проаналізований наприкінці п'ятидесятих років ХХ століття Р. Бартом у книзі «Міфології». Штучний знак, який може навіть суперечити історичній достовірності, як зачіска римлянина в кіно чи піт на чолі, формує сприйняття (за Р. Бартом «миттєве переживання») дійсності, «привласнюючи ім'я «природного»» [3, 75]. Якщо скористатися термінологією Р. Барта, то медіаландшафт подає світ як сукупність «знакових фактів», яка об'єднана заздалегідь визначеним сенсом.

До таких актів «привласнення імені» можна віднести телевізійні звернення Президента України до співвітчизників на фоні національного прапора та прапора Європейського Союзу.

Офіційний протокол проведення таких звернень не передбачає наявність прапора іншої держави на задньому плані. Те, що природно для країн Євросоюзу, де національний прапор поруч з прапором ЄС символізує спільність політичної волі нації з волею Союзу, штучно прищеплюється вітчизняному споживачу політичної інформації. Присутність синьо-зіркового прапора створює «миттєве переживання» «знакових фактів», що читаються як «європейськість».

Незважаючи на успішність процесу моделювання у свідомості українців уявлення про власну «європейськість», виникає безліч конотацій такої оцінки. Так, для росіянина І. Ісаєва Польща – глуха провінція Європи, – передала свої традиції Україні, а через цю опосередкованість можна визначити ким є її народ. Для американського дослідника І. Шевченко Україна – спадкоємиця польсько-литовської республіки, що теж може стати засновком для оціночного судження. Кількість визначень може бути нескінченною, але всі вони підкреслюють ситуативність ідентифікації. Українство завжди розглядалось на фоні іншої культурно-історичної структури, тим самим позбавляючись унікальності. Вітчизняна традиція позиціювання ідентичності ґрунтується на зовнішнім погляді на Україну, невід'ємного від фону «ідеального бар'єру» – межі політичної нації, кордону релігійної конфесії, культур. Усвідомлення самостійності українства вимагало історичного вкорінення ідеї незалежності України, проте з'ясування власної історичної та державницької ролі відбувалось шляхом пошуку західного чи східного виміру як минулого, так і майбутнього. Так, у статті Р. Шпорлюка «Формування сучасної України: західний вимір»[8] генеза українських політичних, державницьких, правових, культурних традицій виглядає як пошук способу набуття європейськості або через «петербурзьке вікно», або через «віденський варіант». В такому варіанті створення західного мотиву вітчизняної ідентичності альтернативою «російської теми» в історії України з'явилась «німецька». Безумовно, історія українського народу не проходила у вакуумі, але за розглядом «тем» інших держав відбулось усунення розуміння унікальності власної ідентичності.

Групова ідентичність може бути множинною, але ця множинність передбачає цілісність, виділення певної спільної риси, на кшталт основи для компаративістського аналізу. Оцінка українства тільки через польську, російську, австрійську чи

німецьку «теми» перетворює Україну лише на географічне поняття, простір реалізації чужих потреб і задоволення амбіцій. У такому випадку оцінювання українства як системи ідентичностей проводився у вигляді аналізу локального прояву макрорегіональної системи групових ідентичностей (чи імперської, чи радянської, чи європейської в сучасному вигляді).

У системі групових ідентичностей зазвичай конкурують дві форми – культурна та політична. В цій конкуренції відбивається існування двох найбільш потужних форм солідарності: етнічної спільноти і державного утворення. Тривале протистояння цих форм солідарності чітко простежується в умовах поліетнічних імперій ХІХ століття. Його фінал – «Чотирнадцять пунктів Вудро Вільсона», в яких декларовано право націй на самовизначення і державний суверенітет, що фактично означало ототожнення національного (як культурного) і державного. Таким чином, після завершення Першої світової війни і краху континентальних поліетнічних імперій була зроблена спроба зняття протиріч між культурною і політичною формами групової ідентичності.

Державність як центральний стрижень європейської цивілізації набуло виключного значення ще за часів Римської імперії, коли «окраїни» намагалися ствердитись через причетність до сильного центру. Втрата національної унікальності компенсувалась римським громадянством і військовим покровительством імперії. Це традиційний для європейців компроміс етнічної спільноти та державності. Ідея приналежності до держави є головним елементом самовизначення європейця. Саме в руслі державної ідентичності відбувається формування макрорегіональної ідентичності європейства. Цей новий тип територіальної ідентичності, який намагається визначити свої кордони і сформуванати власну територіальну ідеологію (чи утопію). Він конструюється зсередини європейським культурним різноманіттям, яке потрапило в єдині формальні межі державного кордону ЄС. Але навіть при політично коректному конструюванні спільноти зберігається умовна стратифікація країн за «хвилями входження» до ЄС, а тому так активно обговорюється введення нових термінів на кшталт «Прикордоння Центрально-Східної Європи», за якими простежується єдина мета – визначення східного кордону та констатація розмежування «ми – вони». Ці процеси значною мірою впливають на конструювання пострадян-

ської української ідентичності: її моделюють, але щодо іншого центру, іншого «Риму». В такому випадку Україна залишається «окраїною», «граничною територією» чужої ідентичності [1].

З посиленням процесу європейської інтеграції і розширенням меж ЄС утворилась нова політична ідентичність, яку необхідно примирити з національною. Для цього формується «загальна схема» соціально-культурної спільності: 1) єдині демократичні і християнські цінності; 2) спільна історична доля; 3) єдність соціальних стандартів. Інтенсивна уніфікація європейських культур за такою схемою проводиться, незважаючи на суттєвий опір, і як результат зростання націоналістичного і право-радикального руху в Європі.

Чи спрацьовує ця «загальна схема» у процесі формування української національної ідентичності? Формально так, але якщо перший і третій пункти схеми є загально-декларативними і можуть інтерпретуватися лише як прийнятні перспективи соціально-політичного розвитку України, то другий пункт завдає суттєвих перешкод. Бажання відповідати цьому пункту деформує смислове наповнення традиційного символічного ряду української ідентичності. Наприклад, наявність національного культурного і політичного руху в Україні у XIX ст. споріднює українство з європейськими народами континентальних поліетнічних імперій, але заперечення української державності у вигляді УРСР робить цей рух нерезультативним, на відміну від європейських рухів, які домоглися створення національних держав після Першої світової війни. Незважаючи на всі складності історичної долі, ні Польща, ні Румунія чи Угорщина не відмовляються від національної державності у другій половині XX століття у зв'язку з приналежністю до соціалістичного табору. Так само як громадська думка не погоджується зі статусом колоній чи то Австрії, чи Німеччини, чи Радянського Союзу. В той же час «творці» української національної ідентичності пропонують статус колонії чи окупованої території, що позбавляє не тільки відповідальності за катастрофи XX століття, але й відбирає здобутки.

При запереченні адекватності інтерпретації проблем української ідентичності в категоріях постколоніалізму слід погодитись з аргументацією О. Гнатюк, яка відмічає причетність українців до творення високої культури імперій [5, 32]. Якщо відкинути причетність до високих культур імперій, на які українство мало відчутний вплив, так само як і ті форми державності, що за

певними ознаками не відповідають першому пункту «загальної схеми» культурної спільності, то українська ідентичність втрачає історичне вкорінення і взагалі позбавляється примітних ідентифікаційних маркерів.

Проект сучасної української нації подається у вигляді частини європейської спільноти, національна суверенність приймається як перспектива Євросоюзу. Національна держава у вигляді національного суспільства повертається до рівня «загальної культурної ідеї», що уніфікує національно-державні організації, а «національна ідентичність» як форма партикулярності – набуває узагальнених ознак. Тобто процес формування сучасної української ідентичності подається як прояв загальносвітової тенденції «множення меншинних дискурсів» [4, 58].

Україна історично сформувалась у вигляді відкритого комунікативного простору, де наявність декількох культурних (національних) джерел не перетворюється на хибність чи дефективність. «Російськомовний українець» чи «україномовний поляк» – однаково природне визначення для української ідентичності, яка позбавлена монокультурної детермінації. Українство – це знаходження на межі прикордоння, де кожен з акторів є зрозумілим і придатним для співпраці, де різні за соціокультурним походженням норми взаємодіють і залишаються прийнятними для кожного з агентів. Це є ситуацією «ствердження ствердження», в якій комунікація «різних» і «рівних» сприймається як цілісна єдність. Прикордоння – соціальний простір взаємодії, де кожен з учасників визначає себе через належність до границі, але границі не стільки просторової, як соціально-комунікативної. Справді, питання національної ідентичності є ключовим в умовах демократії (С. Хантінгтон), але національна ідентичність в умовах прикордоння настільки ж еkleктична, як і український національний одяг, де поєднані в одному ансамблі турецькі шаровари, угорський чи польський кутасик, вишиванка з язичницькими оберегами і православною ладанкою. Так само і мовний аспект прикордоння: наявність суржику, який більш вживаний ніж класична літературна мова і містить вплив чотирьох мов. Всупереч С. Хантінгтону, який заперечував можливість подвійної релігійності, в Україні поєднали навіть релігійну несумісність – греко-католицька церква.

Українцями державність як форма солідарності оцінюється надзвичайно суперечливо. Держава потребує фіксованої коре-

ляції між територією і спільнотою, що доволі проблематично знайти в українській історії. Українці мають історичний досвід «життя на узбіччі державності» і свідомого протистояння традиційним державним інститутам [2]. На поверхневому рівні символічної ідентифікації нації держава відсутня, так само як і її сакралізований образ. Прикордоння ґрунтується на підставі уникнення держави, або опосередкованої приналежності до кількох держав.

Намагаючись визначити українську ідентичність через причетність до державної, соціально-політичної, культурної системи мова йде про формування наративної ідентичності (за визначенням П. Рікера), яка мінлива в просторі та часі. Ідентичність в цьому значенні «не містить у собі жодного твердження, яке б стосувалось так званого незмінного ядра особи», а є «артикуляцією особистої ідентичності в темпоральному вимірі людського існування» [6, 9, 139].

Рухливість української ідентичності, відкритість для зовнішніх впливів, прагнення до колажного поєднання цивілізаційних світів, є тими маркерами культурної особливості, які надають цілісність різноманіттю. Прикордоння – це простір, в якому кожний учасник взаємодії є агентом, що самостійно вибудовує механізми узгодження кордонів (ідентифікацій).

Ідентичність прикордоння визначається як причетність до відкритого комунікативного простору. Пошук зовнішнього ворога, історичні суперечки і т. ін. засоби моделювання сучасної української національної ідентичності – не адекватні ситуації відсутності тривалого гомогенного історичного, ідеологічного, культурного чи будь-якого іншого типу досвіду як у спільноти, так і індивіда. Українська ідентичність нагадує швидше сплав ніж чистий метал. Так само як з м'якої міді і м'якого свинцю з'являється більш твердий і технологічний сплав – бронза, так в українстві його полікомпонентність і відкритість забезпечують історичну і культурну стійкість, а також прорив до загальнолюдських, наднаціональних цінностей.

Література

1. Артеменко А. П. Особливості правосвідомості українського народу: ідея втечі від держави // Вісник Харківського національного університету внутрішніх справ. – Випуск 32, 2006. – С. 351-355.

2. Артеменко А. П. Україна: Terra ad marginem // Перекрестки. – № 3-4/2007. Журнал исследований восточноевропейского пограничья Вильнюс: Европейский гуманитарный университет, 2007. – С. 152-166.
3. Барт Р. Мифологии. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 2000.
4. Гидденс Э. Ускользающий мир: как глобализация меняет нашу жизнь. – М.: Изд-во «Весь мир», 2004.
5. Гнатюк О. Прощання з імперією: українські дискусії про ідентичність. – К.: Критика, 2005.
6. Рікер П. Сам як інший – К.: Дух і Літера, 2002.
7. Хантингтон С. Глобальний кризис идентичности // Глобализация и идентичность. – Х.: Эксклюзив, 2007. – С. 179.
8. Шпорлюк Р. Формирование современной Украины: западное измерение // Перекрестки. – 2006. – № 1-2. – С. 5-37.

Богера Христина

СМІХ ЯК ВИЯВ ІДЕНТИЧНОСТІ НАРОДНОЇ КУЛЬТУРИ

У статті розглянуто процес формування ідентичності українського народу; на основі концепцій середньовічного сміху проаналізовано феномен сміхової культури Давньої Русі; розкрито значення суспільних ідеалів та цінностей в процесі формування національної ідентичності українського народу.

Ключові слова: етнічна ідентичність, народна культура, сміхова культура, суспільні цінності, сміх, Давня Русь.

Богера К. Смех как выражение идентичности народной культуры

В статье рассмотрен процесс формирования идентичности украинского народа; на основе концепций средневекового смеха проанализирован феномен смеховой культуры Давней Руси; раскрыто значение общественных идеалов и ценностей в процессе формирования национальной идентичности украинского народа.

Ключевые слова: этническая идентичность, народная культура, культура смеха, общественные ценности, смех, Давняя Русь.

Bohera C. Laughter as the display of identity of folk culture

The process of forming of identity of the Ukrainian people is considered; on the basis of conceptions of medieval laughter the phenomenon of culture of laughter of Old Russia is analyzed; the value of public ideals and values is exposed in the process of forming of national identity of the Ukrainian people.

Keywords: ethnic identity, folk culture, culture of laughter, public values, laughter, Old Russia.

Проблема становлення етнічної ідентичності є особливо актуальною для сучасного стану національної державності. У соціокультурному розвитку сучасної України важливим є дослід-

ження низки чинників, які позначилися на процесі становлення українського етносу. Народна культура виступає яскравим виразником суспільних цінностей, ідеалів, прагнень. Звернення до культурної спадщини нашого народу дає можливість простежити тенденції формування і становлення етнічної ідентичності. Важливу роль у визначенні тенденцій в орієнтаціях людської свідомості та поведінки відіграє сміхова культура як феномен духовного життя суспільства. Сміх, як стверджує С. Аверінцев, не перебуває в статичному стані, навпаки, – це явище динамічне. Будь-які соціальні зміни, перехідні ситуації активізують карнавальну стихію з її ментальним визволенням, відродженням хаосу, бурлінням пристрастей, нових ідей, зіткненням протиріч та їх ігровим роздвоєнням.

Основою для даного дослідження є теорія сміху французького філософа А. Бергсона. Важливими є висновки М. Бахтіна у роботі «Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса» та А. Гуревича – «Проблема средневековой народной культуры». Особливості давньоруської народної культури стали предметом аналізу спільної монографії «Смех в древней Руси» Д. Лихачова, А. Панченка, Н. Понирко.

Мета статті – проаналізувати феномен сміхової культури Давньої Русі в процесі формування етнічної ідентичності українського народу.

Появу сміхової культури відносять до епохи середньовіччя. Середньовічне світосприйняття детермінувала опозиція: реальний світ – антисвіт. Така дихотомія передбачає існування двох типів культур – офіційної і народної. Народна культура знайшла свій вияв у карнавалі, містерії, комедії, пародії. Особливості карнавальної культури середніх віків ґрунтовно осмислені в роботі М. Бахтіна «Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса». Автор звертає увагу на особливий аспект ставлення до світу середньовічної людини. Він стверджує, що людина того часу була однаково причетна до двох сфер життя – офіційної і карнавальної. За висловлюваннями М. Бахтіна, людина епохи середньовіччя жила неначе подвійним життям: офіційним, для якого, згідно з думкою вченого, характерна «однобічна серйозність тону», страх, благоговіння і смирення [1, 33], і карнавальним, яке виникло поза офіційною церковною ідеологією та існувало поряд з нею. Народна культура, вважає дослідник, виражала особливе став-

лення до життя, «сміховий аспект світу», такий же невід'ємний від суті середньовічного світорозуміння, як і його «серйозний», офіційний аспект. Вчений визначає таку естетичну концепцію буття як «гротескний реалізм» [1, 35]. «Гротескний реалізм» виявляється нерозривною єдністю космічного, соціального і тілесного. Все високе, духовне, ідеальне «знижується» до матеріально-тілесного начала, яке сприймається як універсальне і всенародне. Така особливість матеріально-тілесного начала, на думку М. Бахтіна, детермінує спеціальний веселий і святковий характер всіх образів матеріально-тілесного життя. Саме «зниження», на його думку, означає не лише руйнування, а й відродження. «Низ» у гротескному реалізмі – це «тілесне лоно», начало. Сміхова культура, на думку М. Бахтіна, є «другою природою людини», «матеріально-тілесним низом», який не знаходив свого вираження в офіційному світогляді, виявляв іншу реальність, яка не проникала у межі офіційного простору. Отже, інша реальність, «антисвіт» у концепції М. Бахтіна є світом сміхових форм і обрядів, карнавалом. Середньовічний «антисвіт» як соціальний, всенародний феномен карнавального життя і сміху визволяв від страху перед владою, сакральним. Це був інший світ, який розкривався у «максимально веселому» і «максимально тверезому аспекті». Тут розкривалася і формувалася антифеодальна народна правда, яка існувала у святкових сміхових формах. Вільне життя «антисвіту» було повне амбівалентного сміху, «язниження» і фамільярного контакту зі всім і всіма. Втім, М. Бахтін наголошує, що карнавальна реальність була умовою, в якій жив і той, хто сміявся, вона не могла існувати окремо від людини. Сміховий світ, на думку автора, не міг бути «до кінця офіційним». «Він залишався вільною зброєю у руках самого народу» [1, 56]. У сміховому «антисвіті» утверджувалися вищі моральні цінності свободи, рівності, фамільярного спілкування між людьми, цінності переломних моментів життя природи, людини, суспільства, таких як смерть, народження. Про нерозривний і сутнісний зв'язок середньовічного сміху зі свободою свідчив його легальний, хоча і позаофіційний статус. М. Бахтін зазначає, що свобода сміху, як і будь-яка інша свобода, була відносною. Вона була пов'язана зі святами і обмежувалася їхньою тривалістю. Друге життя, другий світ буття середньовічної людини у концепції М. Бахтіна є «пародією на звичайне, позакарнавальне життя». Це світ «навпаки» [1, 56].

Є й інший бік проблеми. А. Гуревич, осмислюючи концепцію М. Бахтіна, зображає другий світ як такий, що перебуває у внутрішній взаємодії з офіційним світом. Діалогічність офіційної і сміхової культури автор мислить не як «суперечку між двома метафізично протилежними цілостями, не як «суперечку глухих», а як присутність однієї культури в думці, у світі іншої, і навпаки» [3, 277]. Середньовічну людину, твердить А. Я. Гуревич, не дивувало її земне існування як таке. Потойбічний світ, в якому існували вищі сутності, викликав страх і благоговіння, проте сам сприймався як невід'ємна частина світобудови. Комічним і парадоксальним, на думку автора, було «співставлення з іншим світом в його світі» [3, 283]. Тому середньовічний гротеск існував серед офіційної культури. «Карнавал є своєрідним корелятором серйозної культури, який існує в ній, пронизує її тканину», – зазначає А. Гуревич [3, 277]. Дослідник не приймає трактування середньовічного гротеску М. Бахтіним. Він стверджує, що сміхова культура не перемагає і не «знижує» серйозне. Спеціальне співвідношення «верхів» і «низів», світу верхнього зі світом земним виявляється для середньовічної людини джерелом комічного. Проте сакральне у сміховому світі «не ставиться під сумнів, навпаки, – воно підсилюється сміховим началом, яке виступає його двійником і супутником» [3, 324]. На основі таких концепцій стає можливим дослідження сміхового «антисвіту» у давньоруській народній культурі. Покладаючись на висновки авторитетного дослідника давньоруської культури Д. Лихачова, доцільно говорити про давньоруський сміх як тип середньовічного сміху.

Згідно з концепцією М. Бахтіна, уже на ранніх етапах розвитку культури існував подвійний аспект сприймання світу і людського життя. У фольклорі первісних народів поряд із серйозними культами існували сміхові звичаї та ритуали. Втім, дослідник зазначає, що на ранніх етапах суспільного буття «серйозний і сміховий аспекти міфу були однаково священними, ...офіційними» [1, 3]. У первісних народів існував ритуал осміювання божества. «Ритуальний сміх», на думку М. Бахтіна, був амбівалентним, бо в ньому поєднувалися два взаємопротилежних начала. Синкретизм духовного життя давньоруського суспільства, згідно з дослідниками, «спричинився до того, що і в XVI ст. народ визначав своє буденне життя за язичницькими святами. Свято Різдва для нього було святом колядок, Пасха Христова

– «гучним волочінням» [4, 131–132]. Ритуальні дії, ігри, розваги, які були основою язичницьких вірувань, ставали елементами християнських свят. Зокрема, період між святами Різдва і Богоявлення проходив в народних святкуваннях, які супроводжувалися іграми і переодяганням. Дослідник Н. Понирко у святі Різдва виявляє ідею «двох світів», відповідно до якої божественне поєднувалося з людським. «Воплотившись у людське тіло, Ісус Христос таким чином, знизив Бога до людини, а людину підняв до Бога» [5, 154]. Очевидно, таке поєднання «верху» і «низу» у давньоруській культурі спонукало автора до висновку про те, що у ритуальних іграх нашого народу виявляється амбівалентний зміст. «Ідея Різдва містила в собі глибоку амбівалентну думку», – зазначає Н. Понирко [5, 155]. Отже, можна говорити про наявність у руській народній культурі ідеї іншого світу, поєднання якого з реальним життям тогочасного народу набуло ознак комічного.

Середньовічний карнавал був для середньовічної людини антиподом сірого буденного життя, іншим життям, світом «навпаки». Він супроводжувався веселими іграми, сміхом, бенкетами. У концепції М. Бахтіна *festa stultorum* («свята дурнів»), які відбувалися на Новий рік і на свято Богоявлення, являються «гротескним зниженням різноманітних церковних обрядів і символів шляхом перетворення їх у матеріально-тілесний план» [1, 35]. Згідно з автором, вільні веселощі були необхідними для вивільнення «другої природи» людського ества перед офіційним ритуалом строгого посту. Руська народна культура відзначається багатою обрядовістю. Відомі численні святкування, якими супроводжувалися такі релігійні свята, як Різдво, Великдень, свято Купала та інші. У контексті нашого дослідження варто пригадати найдавніше свято Масляної, найбільша велелюдність і численні розваги якого дозволяють дослідникам давньоруської культури стверджувати його подібність із західноєвропейським карнавалом. Автор ґрунтовного дослідження святкового і масляничного сміху Н. Понирко відкидає гіпотезу про співвідношення масляничних святкувань з язичницьким святом весняного відродження сил природи. Великий піст, який слідує після Масляної, є, на його думку, метафорою шляху від грішного Адама до Христа, способом очищення душі. Свято Великодня, відповідно, є святом не лише воскресіння Христа, а й воскресінням грішної людської душі. Відомо, що масля-

ний тиждень був періодом одружень. Характерним обрядом Масляної була так звана «колодка». Цей обряд здійснювали жінки, які ходили по домівках неодружених і прив'язували їм колоду як своєрідне покарання. На думку Н. Понирка, обряд вінчань у масляний тиждень символізував поєднання Адама і Єви та оновлення їхнього гріхопадіння [5, 183]. Варто додати, що обряд знищення масляничного опудала, або «поховання масляної», близький до значення перемоги над смертю. Боротьбу життя і смерті символізували змагання з кулачних боїв та штурмом снігової фортеці. Вартим уваги є обряди частування млинцями. У перший день святкувань (понеділок) готувалися млинці, якими частували бідних і віддавали на поминки покійних. Середа вважалася днем, у який зять приходив «до теці на млинці». У відповідь на частування він промовляв: «Пийте, гості, пийте, щоб у моєї теці горло не пересихало». Комічне зображення іншого світу, в якому теща і зять мирно співіснують, мало на меті викриття вад досить важливої частини давньоруського суспільного життя – стосунків теці і зятя. Останнім днем Масляної була Прощена неділя. Очевидним в обряді прощення є відображення бергсонівського суспільного «виправлення». Суспільство, згідно з міркуваннями А. Бергсона, прагне, щоб кожен з його членів був уважним до свого середовища, пристосовувався до навколишніх. Тому сміх, на думку філософа, є «своєрідним суспільним повчанням», виправленням [2, 113]. Конвертуючи дані спостереження у зміст давньоруських масляничних обрядів, можна стверджувати, що руське суспільство жило подвійним життям. Сміховий світ святкувань і розваг був відображенням реального існування давньоруської людини. В обрядах і ритуалах сміхового світу виявлялася сутність людської істоти, її грішного існування та суспільних відносин. Не можна не погодитися з думкою А. Гуревича про те, що означені прояви давньоруської сміхової культури були своєрідним «корелятором» серйозної культури.

З розвитком письменства народна сміхова культура проникає і в літературні твори. Сміхова література середньовіччя є вираженням народно-карнавального світосприймання. Вона говорить мовою карнавальних форм і символів [1, 4]. М. Бахтін засвідчує поширення пародійної і напівпародійної літератури у Європі латинською мовою. Давньоруський твір «Моління» Данила Заточеника дослідники зараховують до пам'яток сміхо-

вої культури. Важливим є висловлювання Д. Лихачова, що цей твір є яскравим свідченням наявності всіх основних особливостей давньоруського сміху вже в XII – XIII ст. [5, 24]. Дослідник справедливо стверджує, що ця пам'ятка побудована на тих же принципах смішного, що й сатирична література XVII ст. Вже перші рядки твору виражають важливість карнавальних святкувань: «Въструбимъ, яко во златокованья трубы, в разумъ ума своего и начнемъ бити в сребренья органы возвитие мудрости своеа» [6]. Є всі підстави стверджувати подвійне світосприйняття автора цієї пам'ятки, в якій виражається майстерне зіставлення свого стану і стану князя на основі опозиції багатство – бідність. «Азь бо есмь, аки она смоковница проклятая: не имѢю плода покаянию; имѢю бо сердце, аки лице безъ очию; и бысть умъ мои, аки ноцный вранъ на нырици, забдѢх; и рассыпая животъ мои, аки ханаонскыи царь буестию; и покрыи мя нищета, аки Чермное море фараона». «Азь бо есмь, княже господине, аки трава блещена, растяще на застѢнии, на ню же ни солнце сияеть, ни дождь идет; тако и азь всѢмъ обидимъ есмь, зане огражень есмь страхом грозы твоеа, яко плодомъ твердымъ» [6]. Свідоме наведення повних цитат засвідчує сміховий стиль Данила Заточеника, що смішить своїм убогим, безпритульним і незахищеним становищем, яке протиставляє багатству і захищеності князя: «Азь бо есмь, княже, аки древо при пути: мнозии бо посѢкають его и на огнь мечють; тако и азь всѢм обидимъ есмь, зане огражень есмь страхом грозы твоеа» [6]. Данило Заточеник зображає своє життя як світ «навпаки» до образу князя, «яко гласъ сладокъ» і «образ красенъ; мед истачають устнѢ и послание аки рай с плодомъ» [6]. Реальна бідність Заточеника протиставляється ідеальному багатству князя: «Но егда веселишися многими брашны, а мене помяни, сух хлѢбъ ядуща; или пиеши сладкое питье, а мене помяни, теплу воду пьюща от мѢста незавѢтрена; егда лежиши на мяккых постелях под собольими одѢялы, а мене помяни, под единым платом лежаша и зимою умирающа, и каплями дождевыми аки стрѢлами сердце пронизающе» [6].

З іншого боку, Данило Заточеник обґрунтовує причину і важливість свого звернення до князя: «Да не будет, княже мои, господине, рука твоя согбена на подание убогих: ни чашею бо моря расчерпати, ни нашим иманиемъ твоего дому истощити. Яко же бо неводъ не удержитъ воды, точию едины рыбы, тако

и ты, княже, не въздержи злата, ни срсбра, но раздавай людем» [6]. З цієї цитати випливає, що автор «Моління», демонструючи своє «вивернуте» становище, обґрунтовує ідеал милосердя як цінність реального світу. Д. Лихачов наводить аналогію пам'ятки і сатиричних творів XVII ст.: «Друзи же мои и ближнии мои и тии отвръгошася мене, зане не поставих пред ними трепезы многоразличных брашень» [5, 24]. Дослідник наводить приклад «веселого песимізму» у «Молінні»: «ТѢмъ же не ими другу вѢры, ни надѢися на брата» [5, 24].

«Моління» Данила Заточеника виражає побудову «антисвіту», тобто того, чого немає в реальному житті: «Зане, господине, кому Боголюбиво, а мнѢ горе лютое; кому БѢло озеро, а мнѢ чернѢи смолы; кому Лаче озеро, а мнѢ на нем сѢдя плачь горкии; и кому ти есть Новѡгород, а мнѢ и углы опадали, зане не процвите часть моя» [6]. Крім того, знаходимо у пам'ятці і зображення «міні-антисвіту», тобто світу, який доступний кожному. «Домашній антисвіт», – зазначає з цього приводу Д. Лихачов, – багатьом знайомий, а тому і дуже бажаний» [5, 25]. Данило Заточеник торкається теми, яка була однією з найбільш популярних у XVIII і XIX ст. «ВидѢх жену злообразну, причинюще к зеркалу и мажущися румянцемъ, и рѢх ей: не зри в зеркало, видѢвше бо нелѢпоту лица своего, зане болшую печаль приимеши», – розповідає Заточеник [6]. Автор перекоонує: «Ту лѢпше ми вошь буръ вести в дом свои, нѢже зла жена поняти: вошь бо ни молзить, ни зла мыслить; а зла жена бѢема бѢсѢтъся, а кротима высится, вѢ богатствѢ гордость приемлетъ, а в убожествѢ иных осужаетъ» [6]. Отже, Данило Заточеник сміється передусім з себе і зі свого становища. Виходячи з цієї ситуації, Д. Лихачов стверджує, що світ нещастя Данила Заточеника не впливає на реальність, в якій щасливо живе князь. Дослідник зазначає, що «справжня» дійсність князя не «знижена» існуванням «нереального сміхового світу», навпаки, Заточеник виголошує похвали князю [5, 47]. Проте не можна не звернути увагу на жартівливий стиль автора «Моління», який допомагає Заточенику почуватися вільним у своїх висловлюваннях. Автор зображає свій світ як антипод до світу князя. Очевидним є «зниження» стану князя жартівливим тоном «моління» жебрака і утвердження істинних цінностей, таких як милосердя, суспільна рівність. Звідси випливає, що возвеличення ідеального світу, в якому живе багатий князь, насправді є викриттям хибних ціннісних орієнтирів.

Така тенденція простежується і в другій половині XIII – першій половині XVII ст. Означений період дослідники називають процесом розвитку такого явища в давньоруській народній культурі як діяльність скоромохів – лицедіїв-мімів, співаків, музикантів, блазнів, борців. Н. Панченко, виділяє такий феномен давньоруської культури, як блазні. Блазень тонко балансує на межі між смішним і серйозним. «Блазні, – твердить дослідник, – це третій світ давньоруської культури» [5, 72]. У Київській Русі відомий лише один представник блазнів – Ісакій Печерський. Блазень є обов'язковим учасником карнавалу. Блазень – це «носії об'єктивно-абстрактної істини», – зазначає М. Бахтін [1, 12]. У жартах і дотехах блазня завжди виражається прикра істина.

Окремо слід виділити вуличних мандрівних акторів – скоромохів. Уже їх зовнішній вигляд виражав протест проти встановлених соціальних порядків. Дослідники з цього приводу твердять, що скоромохи носили одяг, який був неприйнятним у той час, одягали маски під час виступів, а їх «бісівська» поведінка викликала незадоволення духовної та світської влади. Нерідко в гострій сатиричній формі давньоруські «блазні» висміювали не тільки загальнолюдські вади, а й конкретну світську і духовну особу зі знаті. Не можна не помітити подібність зовнішнього вигляду скоромохів з образом блазня, якого зображає у своїх дослідженнях М. Бахтін. Дослідник відзначає, що блазні виділялися серед людей своїм кольоровим одягом, капелюхами з дзвіночками, бубном у руках. Цей образ нашттовхує автора на асоціацію з шаманом. Про зв'язок давньоруських скоромохів з бісівською силою пише дослідник О. Фамінцин. Він виявляє синонімічний ряд понять про поезію, знання та чаклунство. Крім того, скоромошество виникло під впливом язичництва, тому з середини XI ст. засуджувалося церквою. Отже, скоромохи жили і поводитися за законами іншого, «сміхового» світу. Своєю поведінкою вони «вивертали» тогочасну реальність назовні, активізували «антисвіт», виявляли і демонстрували антицінності задля утвердження істинних моральних ідеалів [7, 32].

Із даних спостережень випливає, що для середньовічної свідомості було характерне подвоєння світу на світ реальний (впорядкований, серйозний, благочесний) і «антисвіт» (безладний, сміховий, бідний, нереальний). Давньоруська культура засвідчує наявність мотивів «зниження» офіційного світу, його саморозвінчання, тобто наявність світу антикультури, в якому

особливу функцію виконує сміх. Давньоруський сміх «оголює» правду. Реальне життя тогочасної людини суперечило її уявленням про добро і зло, щастя, мету та сутність життя. Це спонукало мислячу свідомість до пошуку іншого, уявного світу, який протистоїть не реальній дійсності, а певній ідеальній реальності. Напрошується висновок, що давньоруський «антисвіт» є виявом протилежного боку ідеального, чи бажаного з метою викриття моментів «антисвіту» у реальному існуванні. Отже, демонстрація протилежного до бажаного та ідеального слугувала орієнтиром оцінки реального життя суспільства. Давньоруська народна культура виробила свою систему цінностей – основоположних традицій, звичаїв, ідеалів, моральних принципів і норм, які відображали духовність, світогляд, менталітет нашого народу. Ідеали любові, соціальної рівності, милосердя, справедливості були тими нормами, які мислилися регуляторами поведінки в тогочасному суспільстві, в яких відображалася міра духовного багатства давньоруської особистості, її етнічна унікальність.

Література:

1. Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. – М.: Художественная литература, 1990. – 543 с.
2. Бергсон А. Сміх. – К.: б.в., 1994. – 165 с.
3. Гуревич А. Я. Проблема средневековой народной культуры. – М.: Искусство, 1981. – 359 с.
4. Костомаров Н. Исторические произведения. Автобиография. — К.: Наук. думка, 1989. – 145 с.
5. Лихачев Д., Панченко А., Поньрко Н. Смех в Древней Руси. – Л.: Наука, 1984. – 295 с.
6. Моління Данила Заточника // <http://litopys.narod.ru/index.html>.
7. Фаминцын А. Скоморохи на Руси. – С-Пб.: Алетейя, 1995. – 321 с.

Волков Олександр

ІДЕНТИФІКАЦІЯ МАСИ І МЕДІАТОР ДИСКУРСУ

У статті досліджується політичний дискурс, зокрема, призначення та функції медіатора дискурсу, який розглядається як комунікативний посередник. Показується місце медіатора в просторі дискурсу, його призначення і стосунки з масою. Розглядаються такі стратегії, як вираження незадоволеності і самовикриття, а також передумови для дискредитації дискурсу.

Ключові слова: ідентифікація, медіатор дискурсу, індивідуальність, маса, влада, стратегія, маска, протест, герой, вчинок.

Волков О. Идентификация масс и медиатор дискурса

В статье исследуется политический дискурс, в частности, назначение и функции медиатора дискурса, который рассматривается как коммуникативный посредник. Показывается место медиатора в пространстве дискурса, его назначение и отношения с массой. Рассматриваются такие стратегии, как выражение недовольства и саморазоблачение, а также предпосылки для дискредитации дискурса.

Ключевые слова: идентификация, медиатор дискурса, индивидуальность, масса, власть, стратегия, маска, протест, герой, поступок.

Volkov O. The identification of masses and mediator of discourse

The article is devoted research of political discourse, in particular, to determination of setting, function and originality of neurohumor of discourse which is examined as a communicative mediator. The place of neurohumor is shown in space of discourse, his setting and relationships with mass. Such strategies are examined as expression is dissatisfaction and self-exposure, and also pre-conditions for the discredit of discourse.

Keywords: authentication, neurohumor of discourse, individuality, mass, power, strategy, mask, protest, hero, act.

Актуальність дослідження викликана потребою для суспільства пояснення природи дискурсивного впливу. Основні дослідження дискурсу, як правило, пов'язані з виявленням критеріїв справжності дискурсу, які можна побачити як у трансцендентальній прагматиці, так і теорії комунікації, при цьому поза увагою залишається критика політичного дискурсу [1; 8; 9]. Наступне дослідження присвячене розгляду аналізу своєрідності ідентифікації в дискурсі, й, відповідно, виділяються такі завдання, як визначення та характеристика медіатора дискурсу, розгляд його відношень з масою та способів презентації, дискурсивних стратегій, а також виявленні критеріїв істинності дискурсу.

а) Медіатор дискурсу як посередник

Звернемося до двоступеневої структури комунікації в розумінні П. Лазерсфельда, і нагадаємо, що будь-яка інформація асоціюється з авторитетною особою [6]. Чим же пояснюється така залежність? По-перше, тим, що будь-яке знання в межах будь-якого дискурсу має відношення до домінуючої особи, авторитету, а індивідуальність, яка не має авторитету, у межах дискурсивного співтовариства не володіє правом голосу; при цьому ці знання повинні бути у вигляді тексту, оскільки лише за допомогою тексту їх можна транслювати. У процесі дискурсивної взаємодії це знання промовляється, тобто стає сукупністю висловів, відповідно, дискурсивна взаємодія можлива щодо тексту, який «належить» авторитетній індивідуальності в межах суб'єкта, а міра довіри до тексту визначається довірою до неї. При цьому медіатор дискурсу, тобто його посередник, виступає не від імені самого себе, хоча це наголошує, а лише експлікує наміри, які є найбільш актуальними, поза якими неможливе існування суб'єкта як цілого. Отже, виділимо наявність комунікативних посередників у межах дискурсу або медіаторів (від лат. «mediator» – посередник), які акумулюють бажання та наміри суб'єкта, і виражають їх від себе; які виступають посередниками в процесі трансляції знань і забезпечують ідентифікацію, оскільки медіатор суммує знання й вони стають всезагальними. Медіатор дискурсу – це індивідуальність, яка виступає в ролі посередника при трансляції знань, оскільки кожна окрема індивідуальність може проявити себе в межах суб'єкта лише як безпосередній учасник дискурсу; при цьому

авторитет цієї індивідуальності, її харизма, переноситься на знання, які вона транслює. Можна виділити декілька варіантів співвідношення знань і харизми медіатора дискурсу. По-перше, харизма «ворога» або «лиходія» пов'язана з тим, що вислови, які йому належать, не визнаються достовірними, навіть, якщо вони є достеменними; до них ставляться як до негативних, тому для того, щоб викликати таке ставлення до деякого знання, досить вказати, що воно належить ворогові. По-друге, харизма «свого» або «доброго» героя пов'язується з чеканням блага, відповідно, будь-який його вислів приймається як достовірний, навіть, якщо він не є таким. По-третє, харизма «спостерігача» передбачає, що знання не пов'язані з певною позицією, інтересом, і тому їм можна довіряти частково.

б) Медіатор дискурсу та маса

Відзначимо, що в дискурсивній практиці досить часто використовують медіаторів для активізації дискурсивного впливу, який пояснюється ідентифікацією, оскільки кожен учасник комунікації зіставляє себе з тим «героєм», якому належить вислів. Проте виникнення медіатора призводить до того, що знімається своєрідність його індивідуальності, а її місце займає імідж, що з'являється у свідомості, – медіатор дискурсу, таким чином, це вже не конкретна особа, а образ, який сформувався. Тому медіатором дискурсу можуть виступати не обов'язково унікальна індивідуальність, а також така, яка тільки привертає увагу, тому використовується як посередник в передачі знання, а це знання, своєю чергою, «підготовлене» так, щоб воно приймалося як достовірне, й найголовніше в тому, аби його зміст відповідав цілям суб'єкта. Ж. Дерріда в роботі «Письмо та розрізання» наголошує на тому, що: «Будучи проявом сенсу, дискурс, отже, є втрата верховенства» [4, 331]. Внаслідок актуалізації медіатора дискурсу, який виступає з боку сенсу, інші індивідуальності у дискурсі переживають втрату автономності, що призводить до зняття відмінності між ними, а причина полягає в тому, що в межах суб'єкта сенс знімає свою своєрідність і виступає загальноприйнятним або здоровим глуздом, який є передумовою існування суб'єкта як єдиного, сенсом, в якому визначається існування й майбутнє. Проте цей сенс презентує медіатор дискурсу, тому він залежить від своєрідності цього медіатора, – це є причиною того, що медіатор дискурсу має можливість впливати на

існування суб'єкта за допомогою нав'язування певного «відтінку» сенсу. Відмітимо, що діяльність медіатора дискурсу може бути як продуктивною, якщо вона відповідає цілепокладанню суб'єкта як цілого, так і деструктивною, якщо вона використовується для руйнування суб'єкта.

Таким чином, індивідуальність у межах дискурсу втрачає здібність до самостійного породження сенсу, і повністю підкоряється медіатору дискурсу, перетворюється на людину маси, виразником бажання якої й стає медіатор, внаслідок чого відбувається їх повне злиття, при цьому останній наголошує на тому, що хоче чути маса. Людина маси бачить себе великою, здатною відкрити вічні істини, але вони промовляються медіатором, іншими словами, мовчазна індивідуальність говорить за допомогою медіатора дискурсу, який презентує її.

с) Місце медіатора в просторі дискурсу

Якщо людина маси – істота незавершена та випадкова в дискурсі, то медіатор дискурсу, навпаки, бере на себе обов'язок бути зразком справжньої досконалості, хоча, звичайно, в реальності останній виявляється також людиною випадковою, проте саме він «володіє» досконалістю в дискурсивній практиці, яка визнається сферою презентації суб'єкта, – саме ця досконалість стає об'єктом поклоніння, поклоніння багато в чому невідповідного й настирливого. Медіатор дискурсу постійно знаходиться у фокусі дискурсу, ця точка розташування передбачає наявність обов'язку, а її головний обов'язок – виступати від імені суб'єкта, бути глашатаєм думки, яка подається їм як остання істина. Тому медіатор не може сумніватися, не вірити в те, що він володіє істиною, інакше, він перестає їм бути, тим більше що сумнів може привести до того, що йому перестануть довіряти, тому медіатор дискурсу бере на себе право наголошувати істину. Відповідно, він бачить самого себе абсолютно спроможним, а взамін отримує добровільне підпорядкування й поклоніння, яке використовується ним для панування, тобто володіння владою, але володіння владою, отримане в результаті самовільного привласнення істини, не робить його справжнім, тому він так і залишається образом, який використовується для плазування.

Отже, медіатор дискурсу виявляється в ситуації нерозв'язного протиріччя, яке переслідує його як людину, оскільки він одночасно править і не править: «править», оскільки є цент-

ром уваги, а його слово вказує на істину; проте він «не править», оскільки те, що він говорить є лише те, що хоче почути маса. Таким чином, медіатор виступає маскою для маси, яка за допомогою його приховує свою власну подобу, а ця подоба настільки потворна, що вона соромитися його показати на загальний огляд. Медіатор дискурсу, таким чином, – не лише приманка, він щось більше, оскільки симулює владу, виступає симукляром, який здатний приховати погану сутність маси. Він накидає покрив на неї, і тим самим приховує її потворність; медіатор дискурсу певною мірою виступає для тих, що мовчать як той, хто виконує ці бажання, хоча це неможливо.

d) Стратегії медіатора дискурсу: незадоволеність і самовикриття

Виставляючи себе на загальний огляд, медіатор дискурсу, призначений для експонування влади маси, такий, якою вона хоче бути, проте при цьому маса має можливість приховати не лише свою подобу, але і реальне положення справ. Лише тоді, коли стає очевидною загроза для існування, відкривається її справжня обличчя, медіатор дискурсу виявляється викритим, його відкидають. Проте медіатор може піти ще на один крок, який позбавить його від кінця: це – самовикриття, здатність виставити себе справжнім героєм, який вирішився сказати про себе правду. Здійснюється страшне перетворення: той, хто виставляв себе як зразок досконалості, виявився його протилежністю. Проте оскільки він сам признався в своїй недосконалості, він перетворився у героя, отже, такого, кому можна довірити. Тому розкаяння можна вважати ефективним засобом збереження влади для медіатора дискурсу, оскільки незадоволеність переноситься не на владу в цілому, а на тих, хто «зробив помилки», на «зрадників», які виявилися, зганьбили її чистоту та досконалість.

Прикладом такого перетворення влади може служити дискурс протесту, де перетворення зводиться до того, що злочини, які зробила влада як інститут, приписуються її представникам, не інституту влади, а індивідам, які «узурпували» владу, тому вони повинні відповісти за усією суворістю закону. Влада не відмовляється від звинувачення, визнає свої помилки. Усю відповідальність бере на себе медіатор, але критика влади стає досить м'якою, наприклад, «не доглядели», «не змогли передба-

чити» тощо, внаслідок чого робиться висновок про необхідність виправлення стану справ. Медіатор дискурсу не претендує на абсолютну досконалість, навпаки, він признається в недосконалості, винною виявляється не влада як ціле, а людина, а саме той, хто не може бути досконалістю, оскільки людині властиво помилятися, – така критика влади призначена для її виправдання. Можна зустріти також такий вигляд перетворення, коли медіатор дискурсу не лише розкаюється, але викриває себе, відкриваючи «страшну» правду про себе. Це покаяння передбачає прохання про усунення від влади, але це усунення неможливе, оскільки влада має довіру, саме тому вона може дозволити собі прохання «відмови від влади», – як результат прощають гріхи за щирість і здатність бути відкритим і чесним. Тому навіть найжорстокіші злочини влади виправдовуються, а будь-яке звинувачення не приймається як доказ провини, оскільки влада сама призналася в недоліках, немає необхідності їх розслідувати, крім того, приймати заходи до залучення до відповідальності її представників.

е) Маска героя для медіатора дискурсу

Медіатор дискурсу – це індивідуальність, яка має можливість висловитися, відповідно, вона займає місце в просторі дискурсу, а призначення медіатора полягає в тому, щоб виступати від імені тих, що мовчать, тобто експонувати думку суб'єкта. Якщо розуміти призначення медіатора дискурсу таким чином, то тоді медіатор є головним представником влади, тобто першою особою, такий медіатор володіє повноваженнями не лише презентування суб'єкта, але й діяти від його імені, тому він у змозі змінити положення справ на свій розсуд, іншими словами, володіє можливостями для конструювання реальності. Для такого медіатора тим більше необхідна маска героя, який здатний здійснювати чудеса, тому дискурс медіатора влади насичений вимогами, що мають категоричний характер, а те, що стоїть на дорозі їх втілення, сприймається як прикрі перешкоди. Імперативні вислови можуть і не мати нічого спільного з істиною та необхідністю, проте імперативна форма висловів вже є претензією на істину. В цьому випадку, в дискурсі спрацьовує механізм «домінування форми», який зводиться до такого: якщо існує досить жорстка вимога, то, отже, вона має під собою підставу; оскільки ж відсутній той, хто повинен переві-

рити істинність цієї вимоги, отже, вона є доцільною. Маска героя необхідна для того, щоб зломити та знищити будь-кого, хто встає на дорозі. Ця маска передбачає, що будь-яка соціальна дія є подоланням перешкод, для того, хто відстоює благо суспільства, але не слід забувати, що це лише маска, а герой насправді може виявитися зрадником. Але простір дискурсу – це місце зіткнення декількох суб'єктів, при цьому кожен з них ховається під маскою, а інший намагається її зірвати. Мистецтво зриву маски передбачає наявність стратегії прояснення, в основі якої лежить розкриття історії суб'єкта, оскільки саме історія виявляється єдиним свідком зловживання владою, яка показує, що реальний стан справ виявився результатом певної стратегії влади; зазначимо, що зрив масок звернений вже не до образу, а до особи медіатора дискурсу, яка зробила вчинок [5].

f) Вчинок як дискредитація дискурсу

Звернемо увагу на положення М. М. Бахтіна, згідно з яким смисловий зміст, що артикулюється в дискурсі, повною мірою реалізується в акті-вчинку. Звичайно, вчинок можна розглядати таким чином, що він перетвориться на образ, саме тому М. М. Бахтін вводить поняття «акт-вчинок» як те, що реально сталося, відбулося насправді [2]. Якщо обговорюється вчинок, то необхідно відмовитися від його теоретичного розгляду, тому зрозуміла критика неокантианства, зокрема Г. Ріккерт за теоретизування, в якому основне місце приділяється не на те, яке значення мав вчинок для зміни положення справ, а ту цінність, або інакше значить, він має, крім того, що цінність має суб'єктивне походження й може довільно приписуватися залежно від бажань суб'єкта [7]. Проте існування суб'єкта – це не лише сфера цінностей, а сфера реальної практики, від своєрідності якої залежить його існування, а кожен вчинок, вчинок як акт – вираження сутності суб'єкта, яку, можливо, він намагається ретельно приховати за допомогою приписування цінності, тому вчинок-акт – це не чиста подія, як його описує Ж. Дельоз, це реальна подія, яка змінює існування суб'єкта, яка визначає стан справ [3].

Особливе значення має вчинок медіатора дискурсу, який визначає існування суб'єкта як цілого, тим більше що вчинок має джерело у необхідності. Вчинок – це прояв волі, яка або підпорядкована розуму, як це передбачається в трансценденталь-

ній прагматиці К.-О. Апеля, або може бути свавіллям, що не підкоряється аргументам розуму, при цьому в сукупності розум і воля – інструменти втілення бажань, своєрідність яких показує сутність суб'єкта, яка здійснюється у вчинку-акті, оскільки реалізація сутності можлива лише в конкретній дії. Тому вчинок дозволяє зривати маски, оскільки він показує сутність суб'єкта [1]. Переживання положення справ, або, іншими словами, звернення до життєвого світу, за Ю. Габермасом, розкриває уявну велич дискурсу, показує його невідповідності, неспроможність проголошуваних цінностей і нездійсненність обіцянок [8].

ВИСНОВКИ:

Будь-яка соціальна інформація виходить з боку авторитетної особи, або медіатора дискурсу, тому на сприйняття знань впливає відношення до медіатора, при цьому останній бере на себе обов'язок виражати наміри суб'єкта. Знання, які транслюються з боку «ворога», як правило, визнаються недостовірними, тому до них ставлення негативно, навіть якщо їх істинність не підлягає сумніву; навпаки, знання з боку «друга» розглядаються абсолютно достеменними, навіть якщо очевидна їх неспроможність і абсурдність. Медіатором дискурсу слід вважати не стільки реальну індивідуальність, скільки образ, передусім «героя», який сформувався в свідомості політичного суб'єкта, інколи цілеспрямовано, тому не обов'язково медіатором дискурсу може бути видатна особа, крім того, що призначення медіатора полягає не у виробництві нових сенсів існування, а в транслюванні вже присутніх. Нездатність породжувати сенс індивідуальністю є причиною виникнення маси, яка презентує себе за допомогою медіатора дискурсу, який постійно знаходиться у фокусі суспільної уваги, висловлює загальноприйнятту думку, що приймається як достеменне. Медіатор дискурсу відтворює те, що хочуть чути, тим самим симулює владу, а його призначення полягає в тому, щоб приховати нікчемність маси, змусити повірити в її перевагу і велич, а себе – як того, хто виконує будь-які бажання. При виникненні загрози для існування медіатор дискурсу використовує як переслідування, погрози, так і самовикриття, що дозволяє стати героєм, який зважився на визнання своїх помилок, а його противники презентуються як люди, які не в змозі бути гуманними. Призначення медіатора дискурсу полягає в презентації суб'єкта, відповідно, йому необ-

хідна маска героя, який у змозі виконати будь-які вимоги, тим більше що вона необхідна для того, щоб «перемогти» того, хто перешкоджає їх виконанню, а виконання вимог підноситься як подолання перешкод. У просторі дискурсу стикаються декілька суб'єктів, тому для того, щоб перемогти, вони повинні уміти зірвати маску з іншого. Необхідно підкреслити, що критерієм істинності дискурсу може бути вчинок, а не приписування цінностей; вчинок не як чиста подія, а як вчинок-акт, тобто реальна подія, що змінює стан справ.

Література:

1. Апель К.-О. Трансформация философии / Пер. с нем. В. Куренного, Б. Скуратова. – М.: Логос, 2001. – 338 с. – (Университетская библиотека).
2. Бахтин М. М. Философия поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984-1985. – М.: Наука, 1986.
3. Делез Ж. Логика смысла: Пер. с фр. Я. И. Свирского, науч. ред. А. Б. Толстов. – М.: Изд. центр «Академия», 1995. – 299 с.
4. Деррида Ж. Письмо и различие / Пер. с фр. А. Гараджи, В. Лапицкий, С. Фомин Сост. и общ. ред. В. Лапицкого. – СПб.: Академический проект, 2000. – 432 с.
5. Канетти Э. Маска и власть / Пер. с нем. И предисл. Л. Ионина. – М.: Ad Marginum. – 527 с. – (Антология мысли).
6. Глазерсфельд Э. фон. Введение в радикальный конструктивизм // Вестник Московского университета. – Серия 7. – 2001. – № 4. – С. 59-81.
7. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – М. Республика, 1998. – 412 с. – (Мыслители XX века).
8. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие: Пер. с нем. / Под ред. Д. В. Складнева. – Изд. 2. – СПб., 2006. – (Слово о сущем).
9. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне: Пер. с нем. М. М. Беляева, К. В. Костина, Е. И. Петренко, И. В. Розанова, Г. М. Северской. Науч. ред. и авт. Послеслов. Е. Л. Петренко. – М.: Весь мир, 2003. – 416 с.

Козловець Микола

СВІТОВИЙ КОМУНІКАТИВНИЙ ПРОСТІР І НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИФІКАЦІЯ

У статті розглядаються тенденції формування глобального комунікативного простору та його впливу на національну ідентичність. З'ясовано, що інформатизація й віртуалізація світового комунікативного простору і пов'язана з ними логіка обробки інформації та побудови текстів, інтенсифікація спілкування між людьми призводять до переоцінки національних цінностей і послаблення національної ідентичності. На підставі визнання слабкості українського інформаційного простору, обґрунтовується необхідність інформаційної адекватності національного ідентифікаційного процесу, якість якого залежить не тільки від міцності комунікативних зв'язків всередині нації, а й від того, як націю репрезентує зовнішній світ, від семантизації глобальними ЗМІ національних образів.

Ключові слова: *глобалізація, глобальний комунікативний простір, комунікативні технології, національна ідентичність, віртуальний простір, глобальна культура, глобальні мас-медіа, ідентифікація.*

Козловець М. Всемирное коммуникативное пространство и национальная идентичность

В статье рассматриваются тенденции формирования глобального коммуникативного пространства и его влияние на национальную идентичность. Установлено, что информатизация и виртуализация мирового коммуникативного пространства и связанная с ним логика обработки информации и построения текстов, интенсификация общения между людьми обуславливает переоценку национальных ценностей и ослабление национальной идентичности. На основании признания слабости украинского информационного пространства, обосновывается необходимость информационной адекватности национального информационного процесса, качество которого зависит не только от мощности коммуникативных связей в середине нации, но и от того,

как нацию представляет внешний мир, от семантизации глобальными ЗМИ национальных образов.

Ключевые слова: *глобализация, глобальное коммуникативное пространство, коммуникативные технологии, национальная идентичность, виртуальное пространство, глобальная культура, глобальные мас-медиа, идентификация.*

Kozlovetz M. World communicative space and national identity

This article discusses the trends of global communicative space formation and its impact on national identity. It is found that the formatization and virtualization of world communicative space and related logics of information processing and texts construction, intensification of contacts between people lead to reassessment of national values and the weakening of national identity. Based on the recognition of the weakness of Ukrainian information space, we can justify the need for information adequacy of the national identification process, the quality of which depends not only on the strength of communicative ties within the nation, but also on the outside world representation of the nation and on the global mass media semantization of the national images.

Key words: *globalization, global communicative space, communicative technologies, national identity, virtual space, global culture, global mass media, identification.*

Стрімкий розвиток інформаційних технологій в останні десятиріччя ХХ ст. призвів до появи принципово нових форм комунікації, іншої логіки обробки інформації та побудови текстового простору, що має велике значення для розуміння і пошуку національної ідентичності. Комп'ютерні технології, волоконна оптика, масова телефонізація, супутникове телебачення, мережа Інтернет стали підґрунтям створення глобального комунікаційного простору. Завдяки створенню нового інформаційно-технологічного середовища інформація миттєво долає відстані, вона фактично стає доступною нині кожній людині у будь-якій точці планети [8, 138-166].

Здолавши національно-державні кордони, культурно-цивілізаційні простори, «локали» й обмеження у відносинах індивідів, соціальних груп, країн, континентів, нова інформаційно-комунікативна система трансформувала всі сфери взаємодії суб'єктів різного рівня – від індивідів до міжнародних спільнот,

зумовила новий тип символічного існування людини, соціуму. Виявилося, що інформаційні технології особливим чином структурують соціальні взаємодії людей, впливають на характер їхніх інтерсуб'єктивних відносин, когнітивних структур, емоційних реакцій і, як наслідок, – на систему ціннісних преференцій. У сучасних інформаційно-комунікаційних технологіях «закладена унікальна можливість – визначати особливості сприйняття людиною тих чи інших подій, формувати її смаки, уподобання, поведінку, світогляд. По суті, саме система комунікації, що панує в суспільстві, моделює та керує аксіологічним полем на глобальному та локальному рівнях» [16, 23].

Нова медіа-реальність змінює принципи не тільки матеріального, а, насамперед, духовного життя людей, перетворює їхню психологію, менталітет, уявлення про час, простір, світ та місце і статус національного у ньому. Уже на суто функціональному рівні комунікаційна глобалізація уможлиблює медіатизацію національних реальностей, адже ЗМІ стають транснаціональними посередниками. В інформаційному суспільстві новий імпульс і нові якості отримує вся система масової комунікації, а надто та її складова, яка охоплює світоглядну, духовну, публіцистичну, побутову інформацію. Як слушно зауважує О. Гриценко, новітні мас-медіа «стали єдиною комплексною системою масової комунікації глобального характеру, яка справляє істотний вплив на сучасне суспільство, створюючи нові системи цінностей, нові стилі життя та нові види ідентифікацій для громадян суспільства» [3, 265].

Сьогодні засоби масової інформації входять до концептуальної парадигми національних стратегій не лише держав, а й інших агентів глобалізації, де вони є не тільки умовою успішного їх функціонування у світових глобалізаційних процесах та одним із компонентів міжнародних впливів, а й найважливішим чинником утвердження позитивного іміджу, формування національної чи супранаціональної ідентичності.

Якщо в процесі національної ідентифікації потік інформації обмежується національними системами і є наслідком інформаційної мобільності, інформаційного відтворення нації, то в контексті глобалізаційних процесів інформація насамперед постає як зовнішній (наднаціональний) чинник впливу на націю, її комунікативне поле. Як наголошує Т. Лильо, в ідентифікаційному процесі важлива не тільки готовність (здатність) на-

ціонального організму виявити інформаційну мобільність, а й контекст (умови) її реалізації, тобто геоінформаційна ситуація світу, зокрема напрямки інформаційних потоків, їх характер та інтенсивність [10, 7].

Глобальна мережа формує текстові формати нового типу, створює умови для формування віртуальних спільнот, стирає межі між державами, елімінує відстані, що роз'єднують людей і, врешті-решт, вибудовує навколо себе специфічну форму культури – глобальну кіберкультуру. Доступність і розмаїтість інформації, яку можна отримати по сучасних каналах масової комунікації, призводить, з одного боку, до значної однорідності всесвітнього культурно-інформаційного простору, послаблення і зняття всіх бар'єрів і «завіс», а з іншого – до надзвичайної розмаїтості цієї інформації, з якої людина може вибирати те, що відповідає її потребам. Проте сучасний інформаційний простір нав'язує індивідам комунікацію, діалог, виходячи не з відмінностей культур, а навпаки – з їхньої схожості.

Сучасні засоби масової комунікації часто замінюють речі, перетворюючи ідентичність оригіналів у «*referentialites*». По суті, віртуальні реальності втягують людину в нові форми існування, обіцяючи нові світи і переживання, а значить, впливають на формування особистості. Саме ця штучно створена (*simulational*) реальність є прикладом того, що Ж. Бодріяр називає «симулякром». Симулякр, на думку Ж. Бодріяра, є «точною копією, оригінал якої ніколи не існував» [2, 65]. Сучасний світ складається із моделей і симулякрів, що не мають ніяких референтів, не ґрунтуються ні на будь-якій «реальності», крім їх власної, котра є світом саморефлексивних знаків. «Симулякр» – це ідеократично спроектована і сконструйована реальність, яка виявляється здатною спрямовувати, регламентувати, обмежувати нашу духовну й інтелектуальну діяльність, маніпулювати нашим життям у різних його проявах. Симуляція, видаючи відсутність за присутність, одночасно стирає будь-яку відмінність між реальним та удаваним (ілюзорним).

Символічні форми інформації найбільше відповідають її функціональному статусу. Разом із тим функціональний контекст інформації є вторинним щодо її атрибутивно-онтологічних структур. Саме останні постають об'єктивним джерелом творення різного роду символічних систем. Такий порядок культурно-пізнавальної практики людства можна назвати при-

родним. Однак сьогодні дедалі частіше дає про себе знати інша тенденція – конструювання «третіх», «четвертих» і т. ін. рівнів символічних систем, які зумовлені не атрибутивно-онтологічними формами інформації, а самими символічними системами. Тобто одна символічна система породжує другу, друга – третю і т. ін. При цьому порядок і послідовність виникнення цих систем може мати цілком невизначений характер. У цьому і полягає смисл символізації, а також передумови віртуалізації комунікативних практик [10, 6-7].

Під впливом нового символічного середовища, що створюється на підґрунті інформаційно-комп'ютерної технології, радикально трансформується простір і час, фундаментальні виміри людського життя. Території втрачають своє культурне, історичне, географічне значення і реінтегруються у функціональні мережі або в образні колажі, що викликають до життя простір потоків, які замінюють простір місць. Час наче зникає в новій комунікативній системі: минуле, сьогодні, майбутнє можна програмувати так, щоб вони взаємодіяли одне з одним і в одному й тому ж повідомленні [16, 25]. Сучасність дуже важко піддається філософському осмисленню. Мас-медіа не стільки редукують, скільки дезорієнтують. Дотепний вислів М. Уельбека про «світ як супермаркет» зокрема означає, що у світі глобалізації наша увага й воля розпорошені, насамперед через вплив мас-медій.

Рух інформації набуває не стільки «вертикального характеру», притаманного традиційному суспільству, скільки «горизонтального», пронизуючи усю будову суспільства, охоплюючи його найрізноманітніші горизонтальні площини соціальних структур. Завдяки розвитку засобів масової комунікації навіть для тих людей, які живуть і працюють в одному й тому ж місці, локальні спільноти перестають бути єдиною можливою сферою спілкування, оскільки засоби зв'язку та електронні медіа надають можливість створювати індивідуальні соціальні мережі, які зменшують значення реального локального соціального оточення та, своєю чергою, послаблюють традиційні джерела ідентичності [3, 344].

Особистість все більше відокремлюється від соціуму, створюючи за допомогою інноваційних комунікаційних систем власний Космос, який виходить за межі національних держав. Кожен, хто має доступ до глобальної мережі, може виступати як

реципієнтом, так і генератором інформації. Як основний виробник інформації, індивід дедалі більше претендує на самостійне й незалежне від держави та соціальної групи позиціонування у світовому просторі. Внаслідок цього інтереси особистості, що автономізується, вступають у протиріччя із традиційними інтересами і цінностями, що консолідуються у форматі нації. Якщо раніше ЗМІ сприяли формуванню політичної ідентичності нації, то в умовах глобалізації щораз частіше вони звертаються до аудиторії не стільки як до політичної спільноти, а як до потенційних споживачів.

До традиційних видів нерівності в глобалізованому світі додається інформаційна. Як лідер у розробці новітніх електронних й інших технологій Захід забезпечив собі майже монополне право формування інформаційних потоків та контролю над ними. Монополізувавши контроль над інформацією і виробництвом передових технологій, держави світ-системного ядра забезпечили своє інформаційно-технологічне панування на планеті й поставили цим у залежність від себе інші країни. У результаті виникло глобальне протиріччя між Заходом і рештою світу в інформаційно-технологічному відношенні. Найбільшими експортерами інформаційних продуктів і послуг є США, Велика Британія, Німеччина, Японія та Китай [14]. Глобалізаційні процеси є причиною зростання концентрації глобальних ЗМІ і створення транснаціональних мультимедійних корпорацій – «*Time Warner*», «*Sony*», «*Bertelsmann*», «*Microsoft*», «*News Corporation*», «*Paramount*» тощо. З розширенням медіа-простору – від національного до наднаціонального – теоретично зростає і потенціал впливу ЗМІ, апеляція до універсальних цінностей, міжнародних організацій, «західного світу», «ісламського світу» тощо.

Сьогодні гострою є проблема порушення рівноваги у сфері комунікації – розрив між невеликою групою розвинених й інформатизованих країн та переважною більшістю держав, які відчувають труднощі в розвитку і різною мірою брак інформації. Перша група генерує 80% загального обсягу світової інформації, що припадає в основному на п'ять великих агентств («*Associated Press*», «*Reuter*», «*ИТАР-ТАСС*», «*Frans Press*», «*Deutsche Press Agentur*»), які присвячують менше 25% цього обсягу проблемам країн другої групи [5, 85]. За таких умов інформаційні потоки стають селективними, а інформаційна палітра світу біднішає.

Нівелювання інформації відбувається в різних формах, але дедалі частіше його суть зводиться не стільки до фальшування фактів, скільки до селекції та оцінки подій з погляду лідерів інформаційно-технологічної революції. Як наслідок, на маргінес комунікаційного процесу потрапляють альтернативні ідеї та цінності.

Характер глобальної комунікації дає підстави стверджувати, що існує небезпека появи інформаційного гегемонізму. Глобалізація може виявити конструктивний потенціал лише тоді, коли вона не відбуватиметься на односторонніх, монологічних засадах, не посилюватиме в планетарному масштабі нерівність та напруженість, а зможе виражати всю поліфонію світу. Йдеться про формування інформаційної демократії, яку Є. Тихомирова визначає «як створення умов для вільного обміну думками і забезпечення рівності громадян у політично-суспільних комунікаціях; визнання природним і законним існування різних думок, поглядів, зокрема альтернативних; толерантність; формування механізму змагальності думок у соціально-політичному процесі та забезпечення прав громадськості на доступ до необхідної йому інформації, якою володіють державні та недержавні установи і організації; реалізація кожним суспільним об'єктом права на отримання альтернативної інформації; демократичне реформування системи інформування суспільства» [15, 11].

Глобалізація комунікаційного простору, запровадження новітніх інформаційних технологій та домінування відео-, кліп-образів, гедонізація інформації впливають на статус знання, ідентифікаційний процес нації. Одне з протиріч постмодерну – це роз'єднання функціональних та фундаментальних цілей і навіть домінування перших над другими. Ми живемо в епоху ефективних розмов, мовних та комунікаційних дій. Кількісно-інформаційні параметри витісняють на узбіччя якісно-фундаментальні цінності, за якими стоять істинні знання, тексти «високого порядку», що лежать в основі людської цивілізації. Цей стан соціального простору Ж. Бодріяр відобразив так: «Інформації стає дедалі більше, а смислу дедалі менше» [1, с. 160].

Стрімке збільшення надлишкової, дублюючої, неточної інформації (феномен «інформаційних шумів») суттєво спотворює і соціальні, і національні, й економічні процеси. Сьогодні, коли головним носієм тексту став екран телевізора чи комп'ютера,

надлишок інформації (за висловом А. Гора, ексформація) і швидкість її отримання призвели до появи нового типу читання без діалогу, читання-споживання. Виник потік «мікроподій», який спричинив кризу «макротексту», що пояснює світ і суспільство. Швидке зростання кількості новин, радіо- і телеповідомлень, а також комп'ютерної інформації створили умови «інформаційного фундаменталізму», в яких людина змушена сприймати факти і події однобічно, не маючи змоги досягнути повну картину. Сучасність дуже важко піддається філософському осмисленню. Мас-медіа не стільки редукують, скільки дезорієнтують. Дотепний вислів М. Уельбека про «світ як супермаркет» зокрема означає, що у світі глобалізації наша увага й воля розпорошені, насамперед через вплив мас-медіа.

Нові комунікаційні технології спроможні «вихопити» особу зі спільноти. Через індивідуалізацію і прагматизацію процесу комунікації індивід абстрагується від групової, спільнотної ідентичності і позбавляється можливості брати участь в обговоренні загальнонаціональних проблем. Відбувається процес локалізації ідентичностей, виникає небезпека, за висловом А. Перотті, перетворення «людини з корінням» на «людину з антенами».

Зазначимо, що візуальні форми мовлення мають значно більший асиміляційний потенціал, ніж друковані ЗМІ. Під їхнім впливом на маргінес витісняються традиційні форми і функції вербальної інформаційності, що допомагала людям збагнути власну ідентичність в національних характеристиках. Індивід потрапляє у пастку нової ідентичності – «*homo videns*» (людина-зображення), для якої не існує те, що вона не бачила (*non vidi, ergo non est*). З огляду на тенденцію до локалізації телепродукту, така людина ототожнює себе в параметрах подій і цінностей містечкової ідентичності, побудованої з візуальних фрагментів [10, 64-71].

Завдяки сучасним мас-медіа «людина-зображення» проєктує себе не на карту світу, її полінаціональну парадигму, а на карту вузької спеціалізації, з якою вона може себе зіставити. Споживач свідомо не рефлексує на текст. Його реакція обмежується пасивним сприйняттям символів, на тлі яких просто задовольняється інтерес до фрагментарних повідомлень, що полегшують реципієнту симулювати власну обізнаність. Як наслідок, такі традиційні інститути, як сім'я, релігія, нація та їхні

цінності підпорядковуються характеру нових ЗМІ і перетворюються у вторинні «медіа-інститути» [12, 64-71].

Вплив медіа-реальності виявляється суттєвим ще й тому, що людина завжди мала потребу пізнавати саму себе у змісті комунікаційного середовища. Це справді одна з найглибших чуттєвих потреб: люди хочуть розпізнати себе, свої думки і спосіб життя у пропонованих через медіа образах реальності. Крім того, відбір змісту масової комунікації впливає з людської потреби підтримки і зміцнення власної колективної ідентичності: за допомогою того, що споживач бачить, слухає і читає у ЗМІ, він, між іншим, хоче зміцнити свої зв'язки з суспільною групою, до якої належить, і таким чином підтвердити визнані спільні цінності та ідентичність [9, 119-151].

З розвитком телебачення й особливо комп'ютерних технологій медіареальність отримала якісно новий вимір і нові експансіоністські можливості як стосовно людини, так і щодо національних інформаційних систем загалом. Одним з наслідків цього є спроба тотальної семантизації національної реальності, під час якої одні народи перетворюються у символи демократії і прогресу, інші – агресивності та дестабілізації «нового світового порядку», а треті стають уособленням жертви. Показовою у цьому контексті є роль ЗМІ в югославському та іракському конфліктах, у російсько-українських газових суперечках.

У зв'язку з розвитком телекібертехнологій креаційні можливості медіареальності зросли. На сьогодні потужні ЗМІ ефективніше визначають, ініціюють суспільні зміни і громадську думку, ніж прийняті владою рішення чи ухвали суду. Незважаючи на певну самодостатність характеру медіавпливу на реальність, він перебуває у фарватері ідеологічних стратегій, є засобом успішного їх поширення. Сила медіасемантизації особливо помітна у тих суспільствах, де недостатньо розвинений і слабо інтегрований національний інформаційний простір, а центри інформування часто зміщені поза межі країни.

Особлива роль у глобальному комунікаційному просторі належить мережі Інтернет. Саме Інтернет з 90-х років ХХ ст. стає основою глобальної комунікації, поступово пов'язуючи між собою велику кількість мереж і людей та отримуючи критичну вагомість у формуванні майбутньої культури. Сприяючи реалізації потреб людини у спілкуванні, в пізнанні та розвагах, Інтернет-мережа зумовлює значні зміни суспільної свідомості

й індивідуального мислення, формує нові установки щодо праці, дозвілля, ідентичності тощо. Уже зараз ми спостерігаємо, як павутина Інтернету в буквальному розумінні слова втягує у свої тенета величезну кількість користувачів, багато в чому видозмінюючи стереотипи їх світосприйняття і спосіб життя. За даними дослідження «*ROMIRMonitoring*» у 2007 р. чисельність користувачів мережі Інтернет у Західній Європі досягла 270 млн., у США – 250 млн., в країнах Азії – 600 млн. осіб [16, 24]. Українська аудиторія, за даними «*Gemius Ukraine*», у 2009 р. становила 7, 09 мільйона користувачів [13, 5].

Всесвітня мережа, що ґрунтується на гіпертекстовій технології, – це принципово незакінчена, неієрархічна система, що динамічно розвивається. В. Штанько зазначає, що Інтернет-мережа «за своєю природою мозаїчно-цитатна, інтертекстуальна. Вона виступає як новий комунікаційний простір, де зустрічаються багато культурних практик. Цей простір влаштований за мережевим принципом, а отже, різні культурні фрагменти у вигляді мозаїки можуть бути представлені в ньому у своїй потенційній нескінченності. У віртуальній реальності Інтернету «об'єктивовані» внутрішні образи свідомості різних операторів (спостерігачів), що взаємодіють один з одним, формуючи «колективне несвідоме», яке може відрізнитися від традиційного розуміння цього терміна в смислі Юнга. Побудований за принципом гіпертексту віртуальний простір, можливість «гри» з ролями та побудовою множинного «Я» в Інтернеті багато в чому нагадує реальність ситуації постмодерну як принципово множинної, що потребує від людини постійних переключень на різні соціальні ситуації, соціальні контексти» [16, 26].

За допомогою Інтернету людина наприкінці ХХ ст. отримала доступ в іншу реальність, у незвіданий віртуальний світ комп'ютерних технологій, де суб'єкт стає безпосереднім учасником подій, які відбуваються в ірреальному світі, але в реальному часі, де спілкування між комп'ютером і людиною максимально спрощене. Новий тип спілкування між людьми характеризується як безособистісний обмін блоками інформаційних текстів та абсолютно технічною взаємодією у межах певного алгоритму. З огляду на свої функціональні можливості, віртуальна комунікація мала б допомогти народам зрозуміти ідеї, які пов'язують їх в одну спільноту, збагнути рівень наших відмінностей з огляду на їх важливість. Але консенсус ускладнюється псевдоплюраліз-

мом комунікаційного середовища, корисна і патогенна інформація отримують однакові можливості для свого поширення.

Редукціонізм інформаційної мобільності нації створює умови, в яких важливо не просто зрозуміти стан людини, її цілісний ідентифікаційний контекст, а пристосувати світ до часткових знань про неї. Сприятливим для цього середовищем є кіберпростір, оскільки саме комп'ютерна ейфорія здатна спричинити нігілістське ставлення до систематизованих знань про суспільство і культуру задля принципів спонтанності, випадковості, відносності, фрагментарності навколишнього світу, які корелюються з мозаїчністю слуховізуальної електронної біп-культури [10, 8-9].

Суспільство «*homo virtualis*» постає як знеособлена і звільнена від теоретичного мислення сукупність споживачів і носіїв інформації. Звичка до мовленнєвих ігор і швидкісних інформаційних потоків може викликати деструкції у мисленні і свідомості (породити хаотизм, кліповість, зруйнувати здатність концентруватися і утримувати у свідомості якийсь один ідеальний об'єкт). У віртуальному просторі порушуються фізичні закони незворотності часу, стійкі стереотипи і культурні звички. Ця реальність формує новий тип людини, якій дуже складно переходити від рівня віртуальної реальності до рівня повсякденної дійсності. Користувачі мережі вже говорять про виникнення «нової історичної спільноти людей» – адептів-Інтернету. Природа комп'ютерної павутини передбачає згрупування людей, які ніколи не зустрінуться реально. Кіберпростір є єдиним місцем, де вони можуть спілкуватися без побоювань.

У віртуальних умовах індивід може сповна реалізувати свої інформаційні потреби, оскільки в глобальній мережі обміну інформації нема об'єктивно впорядковувального (обмежувального) начала. У суб'єкта комп'ютерної комунікації виникає ефект «психологічної анонімності» – особистого захисту від зовнішнього контролю. Зниження національних і соціально-нормативних бар'єрів підсилює значення індивідуально-психологічних складових комунікації. Виникає проблема контролю за достовірністю і конструктивністю інформації. Інтерактивність заохочує миттєві відповіді, приглушує роздуми та дає вихід демагогії, егоманії, образам і ненависті. Тому дуже сумнівно, що, скажімо, представники двох ворожих етнічних чи релігійних груп у віртуальному спілкуванні будуть обмінюватися інформацією, яка сприятиме примиренню [8, 166-189].

Існує досить популярна, особливо в посткомуністичних, перехідних суспільствах формула причинно-наслідкового зв'язку між кількістю інформації, віртуалізацією комунікаційного процесу і гуманізацією міжнаціональних відносин, зменшенням людської агресивності. Оскільки історично склалося так, що більшість війн ведеться за володіння землею, віртуальна атериторіальність, релятивізація кордонів національних держав і, як наслідок, послаблення геодетерміністичного принципу в процесі національної ідентифікації мали б сприяти міжнаціональному примиренню.

Покоління, яке вирросло в тісному спілкуванні з комп'ютерами, мобільним зв'язком, Інтернетом значно відрізняється в духовно-світоглядному аспекті від попередніх, живе в іншому соціально-культурному вимірі. Молоді члени соціуму воліють жити сьогоднішнім, бо вважають, що завтра буде вже «інша сучасність». Використовуючи фрагменти людських бажань, потреб, почуттів, комунікативне «щось» продовжує безупинно надсилати інформацію, руйнуючи національне тло й інтерсуб'єктивні відносини. У просторі «інтерсуб'єктивностей» виникає така собі анонімна сила, що комуніціює «сама по собі» [7, 29].

В епоху інформаційної глобалізації найстабільнішою є мова та її комунікативні можливості підтримувати в людях національну ідентичність навіть в умовах, коли вони не мають чітко означеної території для спільного проживання. У світі, що піддається культурній гомогенізації за посередництвом неоліберальної ідеології модернізації і сили глобальних медіа, мова як безпосереднє вираження культурного стає засобом захисту національно-культурного виживання, прихистком для ідентифікаційного значення. У цьому випадку нація втілюється в спільнотних образах мови, під час чого першою категорією є «ми» другою – «нас» і третьою – «вони».

Значущість мовного чинника в процесі національної ідентифікації зростає у контексті гіпотез про так звану глобальну мову (*global tongue*), симптоми появи якої тісно пов'язують з глобалізацією комунікаційного простору.

Особливо актуалізувалася ця проблема з появою глобальної мережі WWW (*World Wide Web*), яка обслуговується за допомогою латинського алфавіту й переважно англійською мовою. Із 17 найуживаніших мов світу в Інтернеті найпоширенішою є англійська: 82% сторінок глобальної комп'ютерної мережі

– англomовні; на другому місці – німецька мова (4%), далі – японська (1,6%), французька (1,5%) та іспанська (1,1%). У реальності пропорції є такими: англійська є основною мовою для 320 мільйонів людей (8% населення світу), 70% з яких проживають у США та Великобританії. Ще 57 мільйонів розмовляє англійською посередньо, наприклад, у таких країнах, як Гамбія, Ліберія і Ямайка. Натомість іспанська є головною мовою для двадцяти країн, нею розмовляють 400 мільйонів осіб [4, 87- 90]. Українська мова, а разом з нею й український символічний світ, представлені в мережі Інтернет надзвичайно слабо.

Електронна глобальна комунікація впливає на мову кількома способами. По-перше, вона змінює принцип використання мови. Інтернет ускладнює не тільки лінгвістичну присутність нації у глобальному комунікаційному процесі, а й прагматизує використання мови, робить акцент на функціональному призначенні мови як засобу комунікації. По-друге, стимулює потребу створення глобальної мови, на яку претендує англійська. Всесвітня комп'ютерна мережа посилює позиції цієї мови і, таким чином, сприяє тенденції до нівелювання національних ідентичностей. По-третє, впливає на використання інших національних мов. Бурхливий розвиток транснаціональної монополізації електронних ЗМІ ускладнює захист національно-мовної самобутності інформаційної діяльності. Єдина глобальна мова відкриває могутній інформаційний канал, дуже ефективний засіб впливу на світогляд, свідомість, а отже, й на політичні, економічні, культурні процеси у світі, особливо у посткомуністичному просторі [10, 13].

Вище вже зазначалося, що національна ідентифікація – це не тільки поняття, яке означає систему ідей і уявлень, а також відповідних установок і почуттів людей стосовно своєї нації в її етнічних, культурних і політичних вимірах, а й двоєдиний процес: самоусвідомлення і самовияву (статус присутності) національного організму у світі та усвідомлення світовою спільнотою його унікальності. Тому процес пошуку ідентичності скерований і до внутрішнього, і до зовнішнього світу.

Зовнішній ідентифікаційний вектор є вторинним, але дуже важливим. За висловом Дж. Берклі, бути – означає сприйматися (*esse est percipi*). Іншими словами, сущим є лише той, кого сприймають. З огляду на обставини, для українців такий ідентифікаційний стереотип має особливе значення, бо кожен украї-

нець бачить себе очима тих, хто на нього дивиться. Відтак, перед внутрішніми інформаційними потоками постало особливе завдання: реставрувати націоцентризм в ідентифікаційному процесі як умову інтеграції/взаємоінтеграції на паритетних засадах.

Інформаційна глобалізація, основою для якої стали новітні технології, почала випереджати національний комунікаційний інтегралізм, суб'єктивізм посткомуністичних націй, а горизонтальні інформаційні потоки створили серйозну конкуренцію вертикальним, які є визначальними в процесі національної ідентифікації. Холодна війна відсунула на другий план розмаїття національних проблем у Європі, фокусуючи увагу на контрастності транснаціональних мілітаризованих інтересів двох світів. Як наслідок, блокувалась інформаційна мобільність української нації – «екзистенційні якості народу, що відображають свідомість і активність саморозвитку його як нації шляхом збереження традиційних та створення на їхньому ґрунті нових знань, тобто шляхом одночасного соціального руху знань (інформації) по вертикалі (від генерації до генерації) та по горизонталі (на рівні однієї генерації чи особи)» [10, 8].

Крах такого онтологічного, аксіологічного (ціннісного) та світоглядного (ідеологічного) проєктів, з одного боку, і характер пропозиції, яка стала доступною посткомуністичній людині після зруйнування інформаційної зависи і мала заповнити вакуум, – з іншого, спричинив ситуацію, коли під впливом низькопробної масової культури Заходу й за умов неспроможності національних інформаційно-культурних середовищ запропонувати свій конкурентоздатний масовий інформаційний продукт (насамперед телепродукт) спостерігається «інформаційний рецидив»: ностальгія за масовою культурою часів СРСР. Це знаходить своє вираження, зокрема, у повторному переживанні найпопулярніших радянських фільмів, які, незважаючи на своє пропагандистське призначення, все-таки за своєю ментальністю ближчі посткомуністичному глядачеві, ніж американські бойовики [11, 244-254].

Особливістю пострадянського періоду стало й те, що поступово почав формуватися інформаційний ринок, і сьогодні серед ЗМІ, і в першу чергу центральних друкованих видань, майже не залишилося газет, акціями яких не володіли б великі фінансово-промислові групи. Подібна ситуація спостерігається і щодо електронних мас-медіа, і, що є важливим, більшість ін-

весторів, які вклали свої кошти в ЗМІ, орієнтується не так на отримання прибутку, як на можливість впливати на громадську думку. Крім того, відомо, що в останні десятиріччя державні телевізійні канали відчували нестачу бюджетного фінансування, і це, природно, зумовило пошук додаткових коштів від акціонування, продажу рекламного часу тощо.

З розпадом СРСР суспільства країн СНД, які протягом тривалого часу були інформаційно закритими, відчули на собі тиск потужного інформаційного потоку із Заходу. Основна проблема, що з'явилася у такому контексті, полягає не у створенні механізмів ізоляції, а в захисті від інформаційної квазівестернізації, яка легко впливає насамперед на близькі в цивілізаційному плані культури, до яких належить і пострадянська Євразія. Це надзвичайно складне завдання, оскільки в пострадянській ситуації згадане інформаційне вторгнення зазвичай пов'язувалося з деідеологізацією (декомунізацією) й абсолютно ігнорувався факт нової ідеологізації суспільств. Як наслідок, посткомуністичне суспільство виснажується орієнтацією, спричиненою спрощено-контрастним розумінням світу, зведенням його перспективи до радикальних альтернатив поза національними межами.

У контексті зазначених тенденцій глобалізації комунікативного простору особливого значення набуває проблема збереження національної ідентичності та самобутності українського інформаційного простору. До розпаду Союзу РСР на всій його території, з Україною включно, був єдиний комуністично-радянський інформаційний простір, що суворо охоронявся і куди не допускалась жодна інформація, яка не вкладалась у канони панівної ідеології. З цією метою була створена система компартійної преси та розгалужені ретрансляційні теле- і радіомережі. При цьому засоби масової комунікації перебували в державному віданні, не могли належати приватним власникам і проводили єдину державну інформаційну політику.

Соціальні та ціннісні трансформації, що відбувалися в українському суспільстві протягом останніх десятиріч, внесли істотні зміни у взаємини держави, суспільства і засобів масової комунікації. Крім того, після тривалого періоду існування інформаційно закритого СРСР ці відносини зазнали значного впливу світового інформаційного простору, що накладає свій відбиток на формування та розвиток національної ідентичності

та політичної культури українського суспільства – ту сферу, де роль національних ЗМІ є вирішальною.

Україна сьогодні інтенсивно витісняється зі свого інформаційного простору, в якому все більше домінують іноземні телекомпанії, при цьому нерідко порушуючи українське законодавство. Через національний інформаційний простір України ведеться цілеспрямована робота щодо денационалізації, деукраїнізації населення шляхом зросійщення й вестернізації та обездуховлення низькопробною, розрахованою на ниці інстинкти телепродукції. Сучасні українські мас-медіа стрімко втрачають національне обличчя, активно впроваджують у свідомість українців осереднені стереотипи масової свідомості й поведінки. Нерідко це подається під гаслом «загальнолюдських цінностей», «свободи слова». Процеси, що відбувалися і відбуваються досі в інформаційному полі України, загрожують її інформаційному суверенітету, а отже, безпеці держави і самому її існуванню. Процес самоідентифікації ЗМІ й суспільства загалом прямо пов'язаний з наявністю національної ідеї, зрозумілої ідеології [6, 239-265].

Національний інформаційний простір – надзвичайно важливе культурне і політичне поняття, яке у ранговій шкалі соціальних цінностей можна поставити на друге місце після державної незалежності. Держава зобов'язана забезпечити використання свого інформаційного простору в інтересах суспільства та його членів. Якщо вона цього не робить, то її інформаційний простір буде використаний проти неї самої. Зазначимо, що, наприклад, у Російській Федерації пріоритети державної інформаційної політики спрямовані на захист національного інформаційного простору та масової свідомості росіян, на забезпечення інформаційно-психологічної безпеки. Інший приклад: коли уряд Франції отримав інформацію, що американська та англомова музика витісняють франкомовну, був введений режим квотування на телебаченні. Він надав істотні преференції вітчизняним виконавцям. Хоча, за умов поширення сучасних інформаційно-комунікаційних технологій, будь-які зусилля влади щодо захисту національного інформаційного простору приречені на неуспіх.

Інформаційна спадковість утверджується в спільному інформаційному полі, яке створюється потужною мережею ЗМІ. У цьому контексті значення українських мас-медіа незначне. В Україні є гостра потреба в кількох потужних ЗМІ, які б поєдну-

вали діахронний (національно-регенераційний) та синхронний (національно-модернізаційний) вектори інформаційної мобільності. Такі ЗМІ мали б інтегрувати українську реальність на психоінформаційному макрорівні, «з'єднати всю Україну, бути політиком і дидактиком водночас, відкривати нас вселюдськості, а світ наближати до нас» [10, 8].

Таким чином, глобалізація, посиливши взаємозалежність і взаємодію між народами, створила якісно нову ситуацію в розвитку комунікацій, сприяла плюралізації глобального інформаційного простору, його уніфікації. Інформаційна адекватність національного ідентифікаційного процесу, його якість залежать не тільки від сталості комунікативних зв'язків всередині нації, їх реставраційної здатності, а й від того, як націю детермінує зовнішній світ. Входження України в європейський інтеграційний простір і визнання її європейськими партнерами потребує значної активності не лише в соціально-економічній та політичній перебудові України, а й в забезпеченні інформаційно-іміджевої підтримки інтеграції країни як на національному, так і регіональному рівнях.

Література:

1. Барматова С. Зміна місця і ролі комунікації в сучасному світі // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2009. – № 3. – С. 158-168.
2. Бодрийяр Ж. Фрагменти из книги «О соблазне» // Иностранная литература. – 1994. – № 1. – С. 59-66.
3. Гриценко О. Українські ЗМІ в контексті глобальних процесів на початку ХХІ століття // Україна на шляху до Європи / Упоряд.: В. І. Шкляр, А. В. Юрчук. – К.: Етнос, 2006. – С. 265-379.
4. Дармаева Я. Б. К вопросу о социокультурном аспекте развития информационного общества // Вестник Бурятского государственного университета. – Выпуск 14: Философия, социология, политология, культурология. – Улан-Удэ, Изд-во Бурятск. ун-та, 2008. – С. 87-90.
5. Зернецька О. Культурна ідентичність і глобальна культура в добу глобалізації // Політика і час. – 2003. – № 11. – С. 83-88.
6. Карпенко В. О. Інформаційна політика та безпека. Підручник. – К.: Нора-Друк, 2006.
7. Кедров К. Интернет. Религия ХХІ века // На грани невозможного. – 1998. – № 5. – С. 27-32.
8. Лазаревич А. А. Глобальное коммуникационное общество. – Минск: Белорус. наука, 2008.
9. Левченко Л. Л., Яроцький Л. В. Філософські основи інформації. – Житомир: Полісся, 2007.

10. Лильо Т. Я. Глобалізація комунікаційного простору і процеси національної ідентифікації у посткомуністичному світі / Автореф. дис. канд. філол. наук. – К., 2001.

11. Лильо Т. Шанси комунікаційного суб'єктивізму посткомуністичних націй у контексті сучасної геоінформаційної ситуації // Вісник Львів. ун-ту. – Серія: «Журналістика». – Львів, 2001. – Вип. 21. – С. 244-254.

12. Лильо Т. Криза макротексту // Публіцистика і тенденції розвитку світу: Збірник наук. статей. – Львів, 1999. – С. 64-71.

13. Луцик Д. Фронти недійних війн // Персонал плюс. – 2009. – 6-12 травня. – С. 5.

14. Петрів Тарас. Інформаційні процеси в контексті глобалізації. – К.: Грамота, 2003.

15. Тихомирова Є. Б. Рольова участь паблік рилейшнз у процесах політичної глобалізації. Автореф. дис. д-ра. політ. наук. – К., 2008.

16. Штанько В. І. Сучасні інформаційно-комп'ютерні технології як чинник трансформацій соціокультурної реальності // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. – № 829. – Серія: «Теорія культури і філософії науки». – Випуск 36. – Харків, 2008. – С. 22-30.

Лавлинский Руслан

ІДЕНТИЧНІСТЬ І СТЕРЕОТИПИ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

У статті розглядається зв'язок ідентичності і стереотипу, його роль у функціонуванні ідентичності в добу соціальної трансформації українського суспільства, які впливають на ідентифікаційні процеси як у групі, так і на рівні всього соціуму.

Ключові слова: ідентичність, групова ідентичність, стереотип, соціальна трансформація, архетип.

Лавлинский Р. Идентичность и стереотипы: украинский контекст

В статье рассматривается взаимосвязь идентичности и стереотипа, ее роль в функционировании идентичности в период социальной трансформации украинского общества, которые влияют на идентификационные процессы как внутри группы, так и на уровне всего социума.

Ключевые слова: идентичность, групповая идентичность, стереотип, социальная трансформация, архетип.

Lavlinsky R. Identity and stereotypes: ukrainian context

The article is about interrelation of identity and stereotype, its role in functioning of identity in social transformation of the Ukrainian society which influence identification processes both in group, and society as a whole.

Key words: identity, group identity, stereotype, social transformation, archetype.

Становление государства обусловило возникновение и формирование новых украинских стереотипов, которые встраиваются в идентичность как доминанты культуры. Интерес к идентичности и социальным стереотипам в условиях современной Украины обусловлен рядом факторов, один из которых – процесс взаимосвязи и взаимовлияния идентичности и социальных стереотипов друг на друга. Разнообразии социальных

стереотипов в соціумі, культурі, історії, показує, що вони впливають на ідентифікаційні процеси всередині суспільства.

Суспільство продукує соціальні стереотипи, які є базисом в смислової соціокультурної матриці, і, таким чином, детермінують поведінку, систему цінностей і сприйняття, ідентифікацію кожного члена суспільства і соціума в цілому як внутрігрупові, так і по відношенню до інших соціальних груп.

Вивченням і аналізом проблем стереотипів цікавилися багато дослідників зокрема: І. П. Гриценко [1], Е. А. Іванова [2], Е. М. Шерман [3], Н. Б. Хазова [4]; С. Г. Климова [5], Н. Б. Гудзь [6].

Однак, незважаючи на те, що стереотипи як соціальні феномени достатньо широко розглянуті, проблема взаємозв'язку ідентичності і стереотипів в соціальній житті українського суспільства залишається недостатньо вивченою.

Ціль статті показати взаємозв'язок між ідентичністю і стереотипами в контексті українського суспільства.

Українське суспільство в даний момент знаходиться на стику культурних змін, «коли старі стереотипи ще не скоро зникнуть в минуле і, на жаль, з'явиться більше стереотипів нових, які створюють своєрідну нормативну матрицю, сприйняття, як минулого, так і сучасного стану» [7; 7].

Спроби самоідентифікації і пошук втраченої ідентичності особистості і соціальних спільнот, проблемні питання при створенні національної ідеї, породжують своєрідні соціальні стереотипи.

Стан особистості в групі характеризується постійною зв'язкою з позиціями, які є нормативними для даного суспільства. Крім того, слід зазначити, що «її цілісність забезпечується всіма актами і процесами її діяльності, в ряді яких онтологічно, а так само для самоідентифікації і ідентифікації з боку інших людей, отримана значущість належить безпосередньому переживанню» [8; 183-184].

Під ідентичністю розуміємо процес отождествлення і становлення особистісної ідентичності всередині соціальної групи, де індивід в процесі взаємодії замінює – «Я» на колективне «Ми». Адже для усвідомлення своєї ідентичності і входження, і воспроизведення групової ідентичності людині іноді просто необхідно наявність стереотипів по відношенню

к другим группам, при этом происходит формирование «Они»-образа, который помогает более четкому осознанию «Мы»-образа. Важную роль играет также групповая идентичность, так как воспроизведение идентичности личности органично взаимосвязано с идентичностью группы. Говоря же о групповой идентичности, определяем ее как отождествление индивида с групповыми ценностями, нормами, позитивными стереотипами, которые с целью воссоздания и возрождения национальной культуры следует принимать как императив, то есть, он обязателен для исполнения.

Человек реализует свою сущность и развивает – отличие и сходство с другими людьми – идентичность их конкретизирует, и абстрагирует своего носителя одновременно – но в разных отношениях: в первом случае, это отношение различия (отличия), в последнем – тождества (сходства). Личностная идентичность позиционирует его как «Я», социальная – как «Мы». «Я» предполагает отличие индивида от всех остальных, категоризируемых как «Они»; но одно отличие от других еще не образует идентичность. Идентичность предполагает сразу и тождество, и различие, и «Я» не может быть тождественным и отличаться одновременно от одного и того же «Они», ему необходимо «Мы». «Я», «Мы» и «Они» образуют собой систему взаимосвязанных элементов, где каждая позиция связана с другими отношениями тождества и различия.

Личность осуществляет самоидентификацию с теми социальными стереотипами, которые существуют в групповой культуре. При этом стереотипы имеют доминирующий характер, так как воспринимаются через процесс социализации.

Необходимая и неизбежная для обретения индивидом в составе группы социальной идентичности оппозиция «мы – они» выступает в двух вариантах – как оппозиция «свои – чужие» и как оппозиция «высшие – низшие», единовременная выраженность и интенсивность которых обратно пропорциональны друг другу. Таких групп, коллективных единств, которые обеспечивают социальную идентичность индивида, существует неограниченное количество, поэтому и социальных идентичностей, а, соответственно, и стереотипов, у человека – в отличие от личностной идентичности – тоже неограниченное (в принципе) количество, но в разное время и в разных отношениях.

Ни экономическая идентичность, ни социальная, ни культурно-историческая, ни политическая не обходятся без социальных стереотипов.

В украинском обществе существует идентификационный раскол, не последнюю роль в нем играют стереотипы. Так, например, с этническими стереотипами связаны стереотипы территориальные. Например, стереотип «номинативного обезличивания», вследствие которого размываются основные представления о той или иной общности людей. В данном случае стереотип в контексте групповой идентичности, проявляется как стереотип - образ, который индивид отождествляет с территорией на которой он проживает. То есть, переживаемые и/или осознаваемые смыслы системы территориальных общностей («субъективной социально-географической реальности»), формирующие «практическое чувство» и/или сознание территориальной принадлежности индивида, которая устанавливается как результат двух процессов: объединения и различения.

Так в рамках определенной территории Запад-Восток Украины существуют региональные стереотипы, которые проявляются в региональной идентичности – опора самоидентификации через территорию, на которой человек постоянно проживает. Эта идентичность воспринимается через идентифицируемую территорию и осуществляется за счет переживания индивидом социокультурных обстоятельств и характеризуют данную территориальную общность, как собственную. В силу «перевоплощения» себя в члена территориальной общности, эта жизнь в совокупности различных аспектов приобретает для идентифицирующего агента личностный смысл.

Поэтому утрата идентификации с феноменологической точки зрения проявляется как потеря способности вести себя так, чтобы реакции внешнего мира соответствовали твоим намерениям и ожиданиям. Человек видит, что мир перестает реагировать на его действия адекватным образом: те, партнеры с кем он взаимодействовал и которые раньше не представляли проблемы и реагировали как бы сами собой, теперь перестают «узнавать» его. Самые элементарные и привычные из них не вызывают соответствующей, столь же элементарной и привычной, то есть стереотипной реакции.

Со структурной точки зрения утрата идентификации проявляется как несоответствие поведения нормативным требованиям социальной среды. Групповая идентичность формируется в процессе социализации и может быть утрачена по двум основным причинам: в результате кардинальных психических изме-

нений и в результате быстрых и значительных трансформаций в окружающей социальной среде. Как правило, стереотипы и идентификация институционализированы, то есть, связаны с основными институтами, такими как семья, государство, образование и другими, и проявляются через соответствие поведения институциональным требованиям и их ответную реакцию, которая зачастую также стереотипична. Поэтому разрушение или резкое содержательное изменение институтов, в которых были социализированы индивиды, вызывает массовую утрату идентичности, значимую в масштабах всего общества.

Когда идентификационные образы не способны выполнять свои прежние функции вследствие стремительной утраты привлекательности, возрастает потребность в образах, устойчивость которых несомненна. Такими образами являются архетипы и стереотипы. Однако, отличие национального архетипа от национального стереотипа возможно лишь при устойчивой, осознаваемой идентичности, единстве нации, первичном различении в общественном сознании внешнего и внутреннего, «своего» и «чужого». Но именно такое различие оказалось невозможным в сознании украинцев в период становления украинской государственности, поскольку идеологический крах сузил пространство «своего» до точки индивидуальных сиюминутных потребностей, превратив все остальное социальное пространство в бесконечное «чужое». В таком отчужденном социальном и культурном пространстве не может возникнуть принципиальной возможности не только для личной, но, тем более, для национальной самоидентификации. Поэтому архетип и стереотип смешиваются, и последний побеждает на правах более упрощенного образования. Стереотип – это идентификационная метка, «образ-для-другого», в отличие от архетипа, являющегося основой самоидентификации. Стереотип является конечной стадией идентификационного процесса, поэтому он является элементом с наименьшими возможностями развития, тогда как архетип обладает наибольшими возможностями в процессе самоидентификации.

Стереотипы жестко «встроены» в систему ценностей, являются частью социальной идентичности и обеспечивают своеобразную защиту наших позиций в обществе. По этой причине стереотипы используются в каждой межкультурной ситуации. Без употребления этих предельно общих, культурно специ-

фических схем оценки, как собственной группы, так и других групп, нельзя обойтись.

Таким образом, проблема формирования идентичности непосредственно связана с проблемой формирования стереотипов, как элементов становления идентичности личности.

Сегодня наблюдается не только кризис процесса формирования идентичности, но и положительных социальных стереотипов в Украине. Это связано с радикальными экономическими и политическими преобразованиями, происходящими в украинском обществе в последние десятилетия, а также глобализационными процессами в мире. Поэтому одной из задач становления современного украинского общества является формирование положительных стереотипов, которые станут основой формирования идентичности демократического украинского государства.

Література:

1. Гриценко И. П. Этнокультурный стереотип как феномен культуры: Дис... канд. филос. наук: 09.00.04 / Таврический национальный ун-т им. В. И. Вернадского / И. П. Гриценко. – Симф., 2004. – 215 с.
2. Иванова Елена Анатольевна. Стереотип как феномен культуры : Дис... канд. филос. наук : 09.00.11 / Е. А. Иванова. – Москва, 2000. – 172 с.
3. Шерман О. М. Політичний стереотип: місце у політичному процесі та технології формування засобами масової інформації: монографія / О. М. Шерман // Львівський держ. ун-т внутрішніх справ. – Л.: Сполум, 2008. – 228 с.
4. Хазова Н. Б. Особенности становления новых экономических стереотипов / Н. Б. Хазова // Известия Уральского государственного университета. – Серия 3: Общественные науки. – 2007. – № 51. – С. 110-116.
5. Климова С. Г. Стереотипы повседневности в определении «своих» и «чужих» / Климова С. Г. // Социологические исследования. – 2000. – № 12. – С. 13-22.
6. Годзь Н. Б. Культурные стереотипы в украинской народной сказке: Дис... канд. филос. наук: 09.00.04 / Харьковский национальный ун-т им. В. Н. Каразина / Н. Б. Годзь. – Х., 2003. – 199 с.
7. Бурега В. В., Заблоцький В. П., Суспільство в періодизації: український контекст / В. В. Бурега, В. П. Заблоцький – Донецк: ДонДАУ, 2001. – 170 с.
8. Володин В. М. Человечность есть ли у нее перспективы? / В. М. Володин // Перспективы цивилизации. Философские проблемы: Сборник статей / Под общ. ред. проф. Г. Ф. Хрустова, проф. А. В. Шестопала. – М.: МГИМО(У) МИД России, 2009. – 588 с.

Майданюк Ірина

НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ І ПРАВО НА САМОВИЗНАЧЕННЯ: ПОГЛЯД ПАНТЕЛЕЙМОНА КУЛІША

У статті розглядається глобальна індустріалізація та орієнтація реформування суспільства переважно на посилення економіки, що призводить до підвищення актуальності вирішення проблем національної ідентичності, без якої неможливе право народу на самовизначення, а людини – бути вільною особистістю в межах своєї держави. Аналізується погляд на проблему Пантелеймона Куліша.

Ключові слова: ідентичність, нація, народний дух, моральний ідеал, вільна особистість.

Майданюк И. Национальная идентичность и право на самоопределение: взгляд Пантелеймона Кулиша

В статье рассматривается глобальная индустриализация и ориентация реформирования общества в основном на усиление экономики, что приводит к повышению актуальности решения проблем национальной идентичности, без которой невозможно право народа на самоопределение, а человека – быть свободной личностью в своем государстве. Анализируется взгляд на проблему Пантелеймона Кулиша.

Ключевые слова: идентичность, нация, народный дух, моральный идеал, свободная личность.

Maidanyuk I. A national identity and the right of self-determination: the view of Panteleimon Kulish

Global industrialization and orientation of society reformation from the point of strengthening of an economy predominantly leads to increasing of an actual problem of national identity. The right of self-determination of peoples, and the right of a man to be free personality within its own state are impossible without a national identity. The problem is analysed from the view of Panteleimon Kulish.

Keywords: identity, nation, folk spirit, moral ideal, free personality.

Вибір, який робить сьогодні українське суспільство, стосується якісних перемін у ньому і охоплює докорінні інтереси усіх верств населення, адже заплановані реформи включатимуть радикальні зміни і в економіці, і в політиці, і в науці, і навіть у владі. Звичайно, зважаючи на чималий негативний досвід різноманітних перетворень, багато хто стверджує, що осердям усіх реформ повинно стати вирішення економічних проблем, проте не менш животрепетною, на погляд інших, є і проблема ідейної визначеності суспільства, можливості дати людині відчуття своєї належності до нього. І це цілком законірно, бо українці довго жили за умов несвободи, тривалий час перебували під тиском офіційної доктрини про те, що вони не самостійний народ, а частина великого народу, яка не має свого місця на політичній і культурній аренах світу. От і назріла потреба зосередити увагу на аналізі явищ, які відтворюють спектр відносин, пов'язаних з буттям української спільноти і потребують цілісного знання духовного набутку людей. Це дасть можливість глибше і детальніше з'ясувати національну своєрідність, самоідентифікувати українську націю, перестати робити людину зручним об'єктом політичних, ідеологічних та культурних маніпуляцій, виокремити українську духовність в європейській і світовій культурі, утримати народ від самознищення і дати підґрунтя для його подальшого розвитку. Ось чому актуальним нині є аналіз проблем національної ідентичності, без якої неможливе право народу на самовизначення, а людини – бути вільною особистістю в межах своєї держави. А проблема поглиблюється ще й тим, що процеси глобалізації та національно-культурної ідентифікації діаметрально протилежні, і, звісно, глобальна індустріалізація, орієнтація лише на посилення економіки, розвиток інформаційних технологій призводить до так званої кризи ідентичності.

До речі, щодо кризи ідентичності цікавою є думка Ч.Тейлора, який вважає, що сучасні люди звузили своє світобачення до меж приватного життя, демократична рівність загнала людину у вузький самотній світо́к, а зосередженість на власній особі «призводить до втрати причетності до інших чи суспільства в цілому» [1, 7]. Колись, розмірковує Тейлор, звичаї й норми суспільства мали більше, ніж суто інструментальне значення, а відмова від них і призвела до такого феномена сучасного світу, як інструментальне мислення.

Зазначена проблема тією чи іншою мірою вирішується у працях західних авторів сучасної доби, серед яких Р. Барт, М. Бубер, Ю. Габермас, Г. Гадамер, М. Гайдегер, Й. Гайзінга, Ж. Дерид, Д. Ділі, У. Еко, К. Леві-Строс, П. Рікер, М. Шелер, Е. Фромм, К. Юнг, К. Ясперс. Підкреслюють важливість проблем ідентичності і українські автори: О. Алексієнко, А. Бичко, І. Бичко, М. Братасюк, Т. Воропай, П. Ігнатенко, А. Єрмоленко, В. Ільїн, В. Лях, Н. Михайловська, В. Павленко, М. Попович, Н. Радіонова, В. Рижко, Н. Северин, М.Скринник, І. Старовойтова, Н. Тарасова, Н. Хамітов, Ю. Шинкаренко, М. Шульга та ін. Більшість із них зазначає, що у формуванні національної ідентичності найвизначнішу роль відіграє національна культура, її становище у суспільстві повинно бути панівним, а стосовно нього «решта більш локальних та менш універсальних культурних практик набувають статусу діалектів, субкультур, регіональних особливостей» [2, 77].

Якщо ж розглядати означувану проблему з погляду історії філософської думки, то стає ще більше зрозумілим, наскільки складною вона є і чому навколо неї розгортаються такі пристрасті. Візьмімо для прикладу працю Миколи Шлемкевича «Загублена українська людина», у якій він вибудовує теорію типів українського національного характеру (нагадаємо, що поняття «національна ідентичність» набуло популярності порівняно недавно, його стали вживати замість поширеного у XVIII – на поч. XIX ст. «національний характер»). Першим типом він називає своєрідний тип «старосвітських поміщиків», що живуть переважно біологічним життям і тим задоволені. Другий – це умовно тип гоголівський, тобто тип талановитого українця на імперській службі, людини, яка прагне до пізнання нового, але все-таки піддається зовнішнім обставинам. Третій тип української людини – «сковородянська людина», що не може знайти собі місця в новому світі, але не вдовольняється біологічним існуванням. До четвертого типу дослідник зараховує новий тип людини, на знаменах якої – «Борітеся – поборете!», тобто, умовно, тип «шевченківської людини», домінанта життя якої – у перетворенні світу за законами правди і краси; в центрі світовідчуття її – наука, мистецтво, релігія, моральний ідеал – вільний дух, що самовизначається на основі власного пізнання. До такого типу М. Шлемкевич зараховує Франка, Драгоманова, Грушевського, Лесю Українку, Коцюбинського, Стефаніка.

Саме такі люди – люди вищого порядку, вольові, ідейні, на думку М. Шлемкевича, перетворюють масу порядних людей у суспільство [3]. Але ж наявність стількох типів свідчить, що українська людина «загублена», а українська душа в моральній кризі, що, на жаль, ми можемо константувати і сьогодні.

Попередня історія українського духовно-культурного життя також яскраво свідчить про зацікавленість «лицарями національного духу» проблемами збереження ідентичності. Прикладом такого зацікавлення у 40-ві роки XIX століття, незважаючи на всю суперечливість її оцінок, є спадщина Пантелеймона Куліша.

Загальним філософським і моральним ідеалом тогочасної європейської думки була вільна особистість, але більшість людей у суспільстві стала підлеглою іншим людям, виконувала роль знаряддя нагромадження і зосередження багатства в руках обмеженої і невеликої панівної в суспільстві верстви. Отож, у контексті національної традиції мислителем розглядалася актуальна морально-політична проблема становлення суспільства вільних особистостей. Щоб знайти витoki такого суспільства, треба, з погляду П. Куліша, повернутися до глибинних народних традицій, коріння яких сягає періоду Київської Русі – золотого віку української історії, її соціально-політичного ладу, економічного і морального життя, яке ґрунтувалось на природному і Божому праві. Саме тоді, вважає Куліш, зародився український «народний дух», «голос крові», який і визначає подальшу долю народу: «регулятором усіх людських діянь був цей голос, що апелює на всякий суд... до тієї безперечної правди, яку одні мудреці бачать прикріпленою літерами до паперу, а інші шукають в дитячому серці» [4, 86]. І для того, щоб зберегти національну ідентичність, необхідно було б зберегти отой «голос крові», а не привносити в нього чужий татарський дух. «Аби тривав порядок речей, що почалися за часів Володимира, доля Земної кулі склалася б інакше, – міркує Куліш. – Не з півдня на північ, а з півночі на південь ішло б оновлення культури; нові ідеали високого та великого зайняли б вічно творчий дух природи; не розпустою, а соромливістю супроводжувалось би тоді відродження гуманізму, і в наслідок тисячолітньої метушні ми б мали не Францію та папу, а щось інше» [5, 119].

«Непритомніє», втрачає коріння народ і від втрати рідної мови, в якій закодовані національні цінності. Недаремно у

«Листах з хутора» Куліш нагадує українській спільноті: «Хоч же б і всі ви поробились... просвіщенними; хоч би книжки німецькі так як справжні німці почитували, а проте своєї мови рідної і свого рідного звичаю вірним серцем держітеся. Тоді з вас будуть люде як слід, – тоді з вас буде громада шановна і вже на таку громаду ніхто своєї лапи не наложить» [6, 256].

Пошуки зразка суспільства вільних людей приводять П. Куліша до українського хутора. Оскільки сам П. Куліш виріс на хуторі, з яким все життя пов'язував найкращі спогади, то, на противагу місту, хутір у його філософській спадщині є символом внутрішнього, глибинного світу суспільства, його серцем і основою, джерелом і сховищем одвічних національних моральних ідеалів і навіть основою міста. «Початок і корінь городянства, – висловлювався П. Куліш, – зостався у хуторі... Тут би шукати й праведного розуму всякої городянської установи» [7, 181]. «Хутірська філософія» Куліша представлена не лише одноіменним твором, а й «истами з хутора», «Хутірською поезією», повістю «До братів на Вкраїну» та ін.

Місто сприймає хутір як щось низьке, недостойне уваги, безкультурне, вважає Куліш, проте саме хутір насправді є дійсним осердям культури, творцем і своєрідним оберегом генетичного національного коду. Зумовлене це тим, що основа життя людини – природа, а хуторянин постійно взаємодіє з нею, розвивається у найтіснішому контакті, тобто має природний, не пошкоджений чужинськими впливами розум. Отож тільки людина села може бути творцем основ національного життя і носієм усієї української культури. Місто ж, яке перебуває у лещатах русифікації, поступово стає космополітичним і денационалізованим, негативно впливає на долю нації і не має права претендувати на центр українства. Неможливо, стверджує філософ, реалістично і адекватно репрезентувати та оцінювати народне життя, якщо дихати іноземними впливами, як це робиться у місті. Культурним, «своїм» є лише те, що сформувалося на своїй землі. А те, що прийшло самовільно, – це запозичення, чужа культура. Вона не відповідає національній природі, є зайвою і навіть руйнівною: «Ноги наші вгрузають в жахливу непролазну грязюку, витворену від змішування рідного ґрунту з потоками сторонньої стихії, котра могла б бути плодючою, коли б гармонувала хоч би трохи з яскравістю сонця, але яка не дає сяяти сонцю, стає руйнівною» [4, 88].

В особливостях національних традицій шукає Куліш і шляхи подальшого розвитку України, кажучи сучасною мовою, шляхи її входження у європейський і світовий простір. Добре знаючи чинники соціально-економічного розвитку європейських країн, враховуючи національну свідомість європейських народів і порівнюючи її із свідомістю українців, він не поспішає давати рекомендацій щодо бездумного наслідування їхнього шляху: «Лучче нам у своїй шорсткій корі ще років з сотню пережити та тоді вже її з себе злуцтити, як не стане в нас на Вкраїні деякої погані, котора у всяке добре діло мішається і всяке добре діло псує і нівечить» [6,251]. Куліш впевнений: «Хай мине кілька поколінь господарів неледацюг і неспекулянтів... хай благословенна династія розумних власників поцарює над цим клаптиком землі два-три століття, – і вигляд його, характер його, грандіозність і вишуканість творінь природи зміняться невідпінанно» [5, 118].

У такому суспільстві людина народжуватиметься вільною і досконалою, маючи можливість жити за покликанням власного розуму і використовуючи рівні з іншими можливостями для самовизначення і самореалізації, гармонійно поєднуючи особисті здібності із життєдіяльністю інших вільних людей. Це буде українське суспільство, яке можна вважати етнокультурним цілим, а не таким, де самі українці не можуть віднайти спільної мови, порозумітися заради єдиної мети, заради добробуту України: «Так ото ж біда, що певніше Українцеві з Ляхом, або з Німцем стосункуватись, ніж з братами Русинами» [8, 217], в якому «... народяться нові, не такі здеморалізовані й задушені школою люде в Галичині, так як народились нові жиди з тих, котрих вивів Мойсей з Єгипту» [9, 211]. Таке суспільство міцно стоятиме на ґрунті власної історичної пам'яті, адже «... в нашій давнині затаїлася сила невмируща і ... ми тією силою дійдемо колись до того зросту, який сама природа нам на роду написала» [10, 408].

Очевидно, на сучасному етапі розвитку суспільства, у котрому повинні бути досягнуті найвищі рівні свободи, утвердитися людська і національна гідність, не варто покладатися лише на те, що держава виробить і впровадить всілякі механізми національної ідентичності. Щоб збуджувати народний дух, не приспати остаточно національну свідомість, скористаймося порадою самого Куліша: орієнтуймося на тих лицарів, яким байдуже, чи забудуться їхні імена, чи збережуться у величних

пам'яток культури, та «все одно передчуття прийдешнього відживлення українського племені має солодко зігрівати кожную душу в її прагненні до нескінченного» [11, 526].

Література:

1. Тейлор Ч. Етика автентичності / Пер. з англ. А. Васильченко. – К.: Дух і Літера, 2002. – 128 с.
2. Фадєєв В. Б. Визначеність невизначеності: дрейф етноідентичності // Філософська думка. – К., 1998. – № 3. – С. 72-90.
3. Шлемкевич М. Загублена українська людина. – К.: МП Фенікс, 1992. – 168 с.
4. Куліш П. Хутірська філософія і віддалена од світу поезія // Хроніка-2000. Наш край: Український культурологічний альманах. – К.: Довіра, 1992. – Вип. 1-2 (3-4). – С. 83-86.
5. Куліш П. Хутірська філософія...// Хроніка-2000. Наш край. Український культурологічний альманах. – К.: Довіра, 1993. – Вип. 3-4 (5-6). – С. 104-127.
6. Куліш П. Листи з хутора // Куліш Пантелеймон. Твори: В 2 т. – К.: Дніпро, 1989. – Т. 2. – С. 244-280.
7. Куліш П. Слово правди // Куліш Пантелеймон. Твори: В 2 т. – К.: Дніпро 1989. – Т. 1. – С. 180-182.
8. Лист П. Куліша до І. Пулюя від 16 червня 1874 року // Іван Пулюй – Пантелеймон Куліш. Подвижники нації / за заг. ред. В. Шендеровського. – К.: Рада, 1997. – С. 216-218.
9. Лист П. Куліша до І. Пулюя від 10 жовтня 1871 року // Іван Пулюй – Пантелеймон Куліш. Подвижники нації / За заг. ред. В. Шендеровського. – К.: Рада, 1997. – С. 210-211.
10. Куліш П. Зазивний лист до української інтелігенції // П. Куліш. Твори: В 2 т. – К.: Наукова думка, 1994. – Т. 1. – С. 400-412.
11. Куліш П. Простонародність в українській словесності // Твори: В 2 т. – К.: Дніпро, 1989. – Т. 2. – С. 522-532.
12. Скринник М. А. Пантелеймон Куліш як речник консервативної духовної традиції в Україні // Сучасність. – К., 2001. – Ч. 5 – С. 87-98.

Голович Інна

ХРИСТІЯНСЬКА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЗА ЧАСІВ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

У статті розглядається християнська ідентичність за часів глобалізації та головні підстави, на яких вона ґрунтується. Аналізується головна проблема християнської ідентичності, яка виникає під впливом великого потоку інформації – розуміння образу Ісуса Христа та самоідентифікації з ним віруючих.

Ключові слова: християнська ідентичність, ідентичність віруючих, ідентичність християнської спільноти.

Голович И. Христианская идентичность за времён глобализации

В статье рассматривается христианская идентичность периода глобализации и главные основания на которых она базируется. Анализируется главная проблема христианской идентичности, которая возникает вследствие большого потока информации – понимание образа Иисуса Христа и самоидентификации с ним верующих.

Ключевые слова: христианская идентичность, идентичность верующих, идентичность христианского сообщества.

Golovich I. Christian identity in time of globalization

The article deals with the Christian identity in times of globalization and the main grounds on which it is based. The author tries to analyze the main problem of Christian identity, which arises under the influence of the great flow of information - understanding blaspheme Christ and the identity of his believers.

Keywords: Christian identity, identity of believers, the identity of Christian community.

Глобалізаційні процеси, які відбуваються в сучасному світі, їх вплив на розвиток людства спонукають нас знову і знову

повертатися до їх дослідження. Наслідки цих процесів у економіці, культурі, політиці, екології, релігії й інших сучасних сферах життя провокують особистість і суспільство до захисту від цих змін, адаптації до нових умов існування через зміну способу мислення та поведінки. Глобалізація змінює уявлення людини про світ, про себе, про інших, про теперішнє і майбутнє людства. Одним з багатьох наслідків цих радикальних змін є спроба відповісти на питання, яким є сучасний стан християнської ідентичності. Осмислення феномена релігійної ідентичності на терені вітчизняної філософської думки представлено дослідженнями В. С. Возняка, П. Горак, О. Г. Зеліченко, Н. В. Караульної, С. Б. Кримського, М. І. Лук, В. А. Малахова, А. О. Осипова, С. В. Пролеєва, І. В. Степаненко, В. Г. Табачковського, В. Г. Федотова, Н. В. Хамітова та ін.

Сучасна людина завдяки глобалізації має великі можливості отримувати інформацію, де пропагуються певні життєві стандарти, меншою мірою врегульовані традиційними моральними нормами та цінностями. Це, своєю чергою, призводить до змінної і тому більшою мірою непередбачуваної поведінки індивіда, який майже перманентно знаходиться у стані пошуку чи уточнення своєї ідентичності.

Ентоні Гідденс звертає увагу на такі нові детермінанти ідентичності: апокаліптичний вимір ризику, який торкається кожного з нас; поява нових стандартів та нових принципів розподілу благ та цінностей; більша, ніж дотепер, можливість суспільного виключення та маргіналізації; наслідки матеріальних вимірів нашого життя [2, 246]. А П'єр Бурд'є говорить про «невизначеність», яка «присутня сьогодні всюди» і «переслідує свідомість та підсвідомість людини» [1, 187].

Самоідентифікація в основному пов'язана зі свідомим пошуком відповідей на питання: «Ким я є», «Ким хочу бути», «Ким можу бути», «Ким повинен бути?», а також з пошуком параметрів того, що і як формує буття особи. За доби глобалізації людина ставиться в такі умови, коли вона сама має конструювати чи обирати свою ідентичність. Так, вибір ідентичності сьогодні стає не тільки можливістю, а й вимушеною необхідністю повсякденного життя людини. У результаті вибору настає або криза ідентичності і потреба в новій ціннісній орієнтації, або еволюція ідентичності, яка передусім залежить від нашої мобільності та відкритості до перманентних змін, ніж від спадкового

обтяження кровним зв'язком, місцем народження, суспільним походженням, приналежністю до певної релігійної спільноти тощо. Гідденс зазначає, що індивід змушений самостійно створювати та перебудовувати свою ідентичність, враховуючи зміни щоденного досвіду життя і схильність сучасних інституцій до фрагментації ідентичності індивіда [1, 248].

Процес самореконструкції ідентичності, дозвіл на її зміну, вибір і, передусім, на її універсалізацію захоплює і світову християнську спільноту. Християнство та його цінності, які передавалися століттями у вихованні, освіті і науці, літературі й мистецтві, вже не мають такого впливу на формування «нової» людини, яка зможе дивитись на світ очима Бога і творити нове суспільство. Потік інформації про взаємовиключні системи цінностей і норм, ідеологій, філософій, поглядів на життя і релігію ускладнює визначення власної позиції у справах моральності та духовності. Така ситуація видається справжньою «екзистенційною драмою» сучасної людини і суспільства в цілому. Однак професор етики та християнської соціології Георгій Мандзарідіс, описуючи глобалізацію, зауважує, що крім негативних глобалізація має і позитивні моменти, які не можна не помічати. Глобалізація виступає як чинник, котрий полегшує взаємне зближення людей, вона допомагає взаємовідносинам і пом'якшує національні та інші відмінності. Національні, соціальні та інші відмінності, відповідно до християнського вчення, є умовами існування аморальної людини, які необхідно подолати. Людство в своєму ідеальному стані має бути над цим поділом: «І іудей, і елн, і раб, і вільний, і чоловік, і жінка – всі ви єдино є в Ісусі Христі» (Гал. 3, 28). Але такий стан можливий тільки при об'єднанні людей на духовному рівні. Саме цьому слідує християнство [4, 12].

Традиційна християнська ідентичність ґрунтується на вірі в Триєдиного Бога, в Ісуса Христа, в Його життя, а також на християнських традиціях, культурі та моралі. При цьому Образ Ісуса як Божества, яке втілилось в людині, був і залишається найбільш складним для розуміння. Вчення про Ісуса неодноразово піддавалися різноманітним спробам ревізії єретиками, які загострювали догматичні обговорення та спори на тему Його людської природи. Також складність розуміння Христа виникає внаслідок наукової критики Біблії, зокрема появою міфологічної та історичної шкіл, які здійняли запеклі суперечки про

життя засновника християнства, що тривають і дотепер. Отже, той образ, який вважався необхідним для зрозумілості і доступності релігії для простих людей, тепер викликає у них безліч питань. А головне підґрунтя християнської ідентичності становить широке поле для дискусії.

Аналізуючи християнську ідентичність, також не слід забувати про те, що вона має два види: ідентичність окремих віруючих та ідентичність християнської спільноти, параметри якої окреслює і зберігає церква як суспільна інституція. Взаємини між цими ідентичностями досить часто виявляються конфліктогенними через те, що окремі віруючі значно швидше реагують на сучасності, аніж церковна інституція. «Ці дві протилежні тенденції ідентичність індивідуальна та інституціональна, церковна, фактично визначають поле християнської ідентичності, яка є компромісом поміж сучасністю і традиційною догматичністю, між практикою прихильника і церковною доктриною, між відцерковленням і приватизацією віри та її інституалізацією раніше ніж релігійним ринком та еклесіальною монопольною конституцією» [5, 133-143]. Таке існування в християнській свідомості розбіжності між ідентичністю віруючих та ідентичністю церкви як інституції знаходить віддзеркалення у спробах пошуку католицькими теологами нової формули християнської ідентичності. Професор теологічної догматики католицького університету в Ніймегені (Голландія) Герман Хьорінг у статті «Ісус Христос основа і джерело релігійної ідентичності», беручи життя Христа за основу усіх роздумів на тему ідентичності, доходить висновку, що чотири фундаментальних питання у цьому аспекті не отримують ясних відповідей. На перше питання «Ким є Ісус?», христологія відповідає, що Ісус є Месією, Сином Божим і Боголюдиною. Але з цього ніщо не впливає щодо раціональних вимог сучасних прихильників християнства, які прагнуть на цій основі будувати власну релігійну ідентичність. На друге питання «Ким був Ісус?», також не отримуємо належної відповіді, яка має бути сформована, на думку автора, в історично-предметному контексті. Ця вимога породжує труднощі, оскільки створює дуалістичну картину догматичних та історичних поглядів на тему Христа. Новий Заповіт також дає нам різні відповіді. З цієї проблемою не впоралась Християнська теологія, оскільки контраст між «Христом історичним» і «Христом догматичним» дотепер не подоланий [3, 142].

Третє питання виступає як наслідок двох попередніх: «Що можемо дізнатися взагалі про Христа і чи можемо звернутися до нього?». Автор відповідає: «Більш очевидним стає факт, що не можемо окреслити ані часово, ані об'єктивно ідентичність Христа, що залежимо скоріше від свідчень та розповідей, а також від інтенцій та ситуацій» [3, 143]. Тож відповіді залежатимуть від завжди обмежених і контекстуальнозалежних історичних джерел.

І останнє питання: «Як ми повинні і як можемо сьогодні говорити про Христа, залишаючись одночасно в згоді з різноманітними ситуаціями та умовами?». Більшість контекстів і умов теологічних дискурсів об'єднують теологів у переконанні, що «Поряд з єдиною вірою в Ісуса Христа, що є догматично врегульованою, існували та існують різні поняття Христа, поняття, які залежать від часу та стилю життя, від віри та бачення світу, теологічної медитації, філософських або естетичних аспектів, до яких вони відносяться» [3, 144]. Таким чином, відомість про ідентичність Месії, яка була взята за основу побудови ідентичності християн, сьогодні виявляється непевною і сумнівною.

Ніколи від часу Нового Заповіту про Христа не говорилося в такий різнобарвний спосіб, так креативно і так конкретно, як в наші часи. На думку Германа Хьорінга, про ідентичність Христа свідчать не стільки різні дані та легенди про те «ким», «коли» та «яким» Він був, скільки уявлення віруючого про Христа, яке узгоджується з його досвідом та актуальною ідентифікацією, котра є щоразу новою [3, 144].

Саме це є шляхом, який приводить до формування автентичної релігійної ідентичності. Однак проблема залишається в тому, що людині досить важко прийняти те, чого вона не розуміє. Таке різноманітне і «темне» трактування богослов'я призвело до численних суперечок в середині інституції. Врешті-решт воно стало однією з головних причин розколу християнства на три течії та численні союзи й братства, що відстоюють свою ортодоксальність і винятковість. Поява нових течій була не тільки джерелом динаміки, але й причиною ослаблення у численних суперечках і конфесійних конфліктах. У результаті, спостерігається поступове ослаблення християнської віри, а духовний вакуум люди намагаються заповнити задоволенням матеріальних потреб, що наражає нас на небезпеку втрати людської гідності – осердя нашого особистого та соціального буття.

При цьому окремі церковні інституції, які мають репутацію традиційних, догматичних і консервативних, й надалі ставляться до всього нового з підозрою і не бажають оновлюватися. Тим самим вони не в змозі задовольнити духовні запити суспільства, які формуються у сучасному світі відповідно до викликів глобальних змін. Щоб змінити таке становище, необхідно продовжити пошуки прийнятних засад для діалогу й вироблення об'єднуючої позиції, що сприятиме полегшенню розуміння Христа як єдиного вчителя духовності та поєднання з ним, а також самоідентифікації індивіда в часи суттєвих змін.

Література:

1. Бауман З. Индивидуализированное общество / Пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. – М.: Логос, 2002. – С. 187.
2. Giddens A. Nowoczesność i tożsamość: «ja» i społeczeństwo w epoce różniej nowoczesności. – Warszawa: PWN, 2001. – S. 246.
3. Haring H. La storia di Gesu, fondamento e origine di identita religiosa // Consilium, nr 2, 2002. – S. 142-144.
4. Мандзаридис Г. И. Глобализация и глобальность: химера и истина / Пер. с новогреческого А. Маркова. – М.: МГУ, 2001. – С. 12.
5. Stachowska E. McŚwiat a religia // Przegląd Religioznawczy, nr 3, 2002. – S. 133-146.

Дичковська Галина, Радченко Ольга

САМОЛЕГІТИМАЦІЯ ЯК ЯДРО ІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНСТВА (XIX – ПОЧ. XXI СТ.)

У статті розкривається проблема пошуку українським суспільством власної ідентичності шляхом самолегітимації. Аналізується «буття в смислі» як основа сакральної архетипічної матриці України.

Ключові слова: ідентичність, самолегітимація, Україна, сакральне.

Дичковская Г., Радченко О. Самолегитимация как ядро идентичности украинства (XIX – нач. XXI в.)

В статье раскрывается проблема поиска украинским обществом собственной идентичности путем самолегитимации. Анализируется «бытие в смысле» как основание сакральной архетипической матрицы Украины.

Ключевые слова: идентичность, самолегитимация, Украина, сакральное.

Galina Dychkovska, Olga Radchenko The self-legitimizing as a kernel of Ukraine identity (XIXth - beginning of XXIth)

Opens up problem of search Ukrainian society of own identity by the way of self-legitimizing. Being is analyzed in sense as foundation of sacred old society matrix of Ukraine.

Keywords: identity, self-legitimizing, Ukraine, sacred.

Сучасне українське суспільство перебуває у процесі пошуку власної сутності, що якісно визначатиме усі напрями його буття. Відповідь на питання «Хто ми є як нація, народ» вкотре актуалізується. Владна верхівка впроваджує в основному зовнішні джерела визначення сутності українства та України, проте, зважаючи на проблему відособленості влада-народ, паралельно (переважно на ірраціональному, архетипічному рівні) здійснюється пошук та утвердження на основі власних джерел, сутнісних потреб українців.

Україна і українство здавна перебувають у стані внутрішньої невпевненості у власній сутнісній самореалізації. Цю проблему піднімають та осмислюють у своїх творах С. Грабовський [1], О. Забужко [4], М. Костомаров [5], В. Липинський [7], І. Мірчук [9] та ін. Варто зазначити, що термін «суспільство організованого відчаю» (В. Макарєнко) [8] можна застосувати до переважної (якщо не абсолютної) кількості людських суспільств, ігноруючи характеристики часу і простору. Проблему негативно впливу архетипів соціального життя на політику розробляють О. Донченко та Ю. Романенко [3]. Політичний аспект самоорганізації української політичної нації розкриває, зокрема, Г. Нестеренко [10]. Бажання ідеалу, прагнення до нього відзначають такі дослідники української ментальності, як В. Гелнер, І. Мірчук, В. Храмова [11].

Вищевказані дослідники розкривають різні виміри ідентичності українства, проте малодослідженим є процес самоорганізації, самолегітимації (термін впроваджується Г. Дичковською) як основи ідентичності українства. Розкриття сутності цього явища і є метою цієї статті. Її завдання – розкрити сутність української самолегітимації, заглибитися у витоки, початки її формування, провести порівняльний аналіз легітимація-псевдолегітимація України.

Необхідно визначити тенденції і причини невпевненості українства в можливості власної переможної сутнісної та успішної реалізації. Невпевненість у власній успішності призводить до намагання долучитися, скопіювати відносно досконалу чужу модель розвитку. Проте перенесення чужої матриці на українські реалії без врахування власних культурно-історичних, ментальних, економічних, політичних особливостей містить приховану небезпеку. Одним з її варіантів є відмова від українства, перехід на імперські позиції (з супровідними процесами еміграції, деградації тощо). Інший – це те, що українське суспільство, маючи власну світоглядно-архетипічну матрицю, не спроможне її реалізувати (пошук шляху реалізації). Для вияснення цього питання спробуємо схематично ретроспективно простежити світоглядну практику української та владно-української самолегітимації за вектором сьогодення – минуле.

Сучасну українську владно-політичну верхівку можна поділити за принципом орієнтації на: «східну» (проросійську) та «західну» (проєвропейсько-американську). Такий поділ ві-

дображає не зіткнення деструктивних і конструктивних сил, а всього лиш різницю в орієнтації на *легітиматора*. Насправді позиція «Нам необхідно ставати європейцями» внутрішньо тожжна матриці «нам необхідно ставати євразійцями», різниця не у сутності, а у *векторі*. Жодна зі вказаних позицій не спрямована на віднайдення власної української сутності (що означає стати *українцем*, відбутися *Україні?*). Крім того, існує величезне недовір'я, що саме *українство* дасть змогу сутнісної реалізації.

Водночас здавна в Україні присутня сила «власне українськості», зафіксована метафорично в декалогіві ОУН: «Я, Дух відвічної стихії, що порятував тебе від татарського потопу і поставив на грані двох світів творити нове життя,» – яка немислимим чином, часто цілком алогічно, неймовірно і парадоксально утверджує українську матрицю буття. Доведення існування такої матриці потребує багато часу та логічно-історичних підтверджень, які, однак, завжди будуть доведенням опосередкованим. Але не варто трактувати цю матрицю як неосяжну апіорну даність. Вже один факт існування України як держави, країни, яка ретельно заперечувалася протягом століть потужними імперськими машинами різних локалізацій, свідчить про наявність міцного духовно-ментального ядра, що зуміло протистояти нівеляційним тенденціям.

Намагання охопити й одноосібно оволодіти цим *сакральним українським ядром* становить другий бік проблеми української легітимації: ототожнення себе і України сакральної, – у глибокій підсвідомій потребі власної самосакралізації. Це породжує феномен одвічного українського отаманства, тотального дріблення до найменших одиниць, псевдомесіанства, де кожен бачить себе рятівником нації, водночас ігноруючи та зневажаючи ту частину нації, що не підпорядковується чи не належить до прихильників певного «месії» («Де два українці, там три гетьмани»). Проблему глибокої внутрішньої самоненависті українців детально окреслює В. Липинський, описуючи історичні події становлення Центральної ради. Суть питання зводиться до того, що сакральне, істинне, абсолютне, правдиво українське зводиться до егоїстичного «Я», всі інші «Я» десакралізуються, часом демонізуються та ігноруються. Водночас позиція атомізації суспільства (до рівня індивіда) прирікає «месію» на абсолютний програш, на хаотизацію, знищення або підпорядкування сторонній владоспроможній матриці. Українці шука-

ють ідеал, і, не знаходячи його, відкидають власних реальних лідерів, черговий раз прирікаючи себе на поразку. Що стосується ілюстрації вказаної тенденції, то вона яскраво виявляється у стосунках коаліційних сил. Єдність духу Майдану 2004 р. зруйновано *боротьбою за право репрезентації* того ж Майдану. Програшність такої позиції не потребує доведення, між тим вона є **фактом** української політичної дійсності.

1990-ті роки як роки становлення української незалежності відбувалися під знаками «ринку», «демократії», «деідеологізації», «лібералізму», «приватизації» тощо. На тому переломному етапі актуалізувалася потреба оголосити пріоритетними інтереси українського соціуму, зігнувши зовнішні вектори та їх тиск, брати відповідальність за власні рішення, що сформулюють реальність власного народу. Проте відповідного харизматичного лідера тоді не виявилось. Вектор політичних рішень переорієнтувався, став більш європейсько спрямованим. Панацея Радянського Союзу «відсутність приватної власності забезпечить створення суспільства соціальної справедливості, добробуту, достатку» замінилася на прямо протилежну: «ринку і приватизація забезпечать порядок і добробут». Ідол ринку тотожний ідолу споживацтва: «*Tesko ergo sum*». Щоб бути, треба купити, виробництво-творення перетворилось у репродукування заради споживання. Володіння здійснюється не через пряму загрозу, а через залежність від споживання, споживання поглинуло людину. Криза Європи, яка насамперед виявляється в демографічній кризі: Європа не хоче народжувати своє майбутнє, – полягає в запереченні продовження беззмислової репродукції.

Жодна з вищевказаних панацей себе не виправдали, однак обидві й на сьогодні функціонують. Вони шукають закон розвитку суспільства, та ***обидві ігнорують і людину, і суспільство як реально діючу суб'єктну силу***, що може використовувати, пристосовувати і приватну власність, і націоналізацію, і ринок, і регулювання як *механізми, інструменти* власного буття. Але коли суспільство стає заручником догми, воно десуб'єктизується і не може використати будь-який постулат собі на користь, бо саме стає інструментом, а не джерелом дії.

Говорячи про реалії України, знову отримуємо зовнішню легітимацію (законом, економічним чи політичним устроєм), копіювання чужого та бездумне ігнорування необхідності усві-

домлення власних потреб та пошуку адекватних відповідальних рішень їх задоволення.

Відродження 1960-х було в основі своїй пошуком власної української суті, пошуком, який, однак, подекуди також набував ознак зовнішньолегітимізаційної векторності. Десталінізація 1950-х дала змогу ставити питання не лише про репресії, але й про власну суть і шляхи її реалізації. Із розуміння, що Сталін та репресії – не істина, не виринає безпосередня та **сутнісна Істина**. Пошук її в різних формах приводить людей до розуміння сакральної суті України (*варто зауважити, що серед них було багато російськомовних, для яких шлях до Істини ставав шляхом до України*), але подальші репресії вимагають зміни тактики. Пошуки України загрожують ув'язненням і навіть смертю, а пошуки удосконалення радянської влади (І. Дзюба) чи відстоювання гуманізму, прав людини, демократії (Гельсінська Спілка, інші правозахисні рухи) попри репресії, толеруються дещо більше, мають загальносвітове визнання і тим змушують радянську імперію хоч інколи робити незначні поступки. (Стосовно того, наскільки боротьба за демократію була «безпечнішою» від боротьби за Україну, можемо судити з політики тотального нищення борців за Україну супроти манери екстрадиції супроти борців за людинолюбність і народ). Тактика поступово стає стратегією, відмова від ідеї сакральності України на угоду соціальній справедливості, гуманізму чи демократії поступово знову стає світоглядом зовнішньої легітимації.

У кінцевому підсумку в 1990-х ми приходимо до незалежності не з позиції власної потреби України (вона, без сумніву, була, проте навіть не вербалізувалась як загальна сакральна, безапеляційна істина), а з позиції демократії та «перестройки». Україна відбулася як наслідок демократизації, а не як власне усвідомлене прагнення. Це породжує такі дивні політичні викрутаси, як відмова від власної ідеології, засудження націоналізму як мотлоху історії (В. Чорновіл, 1990-ті), відмова від ядерної зброї, розвал легкої промисловості без жодного спротиву держави тощо. «Священною коровою» виступає демократія і, пізніше, ринок, а що ці ідеї дають змогу входження на Україну різноманітних сил, спрямованих на свідоме руйнування нашого суспільства, до уваги не береться.

Наступний ретроспективно-державотворчий період – поч. ХХ ст.: Центральна рада, Гетьманщина, Директорія, Радянська

Україна. Вже один перелік «репрезентантів» України чітко вказує на причину поразки нашого тогочасного державотворення. Причому намагання одноосібно представляти Україну дивним чином поєднується із зовнішньо-векторною легітимацією. Центральна рада свято вірить, що побудова соціалізму *автоматично* подарує нам справедливість соціальну та, як наслідок, – національну. Причому соціалізм чомусь вперто асоціюється з Росією, щоправда радянською (В. Винниченко). Натомість М. Грушевський настійливо і послідовно відмовляється від владно-інституційних інструментів, боячись, що вони стануть елементами насильства: нам не потрібно тюрем, судів, поліції тощо, хай ці інституції візьме на себе широка федерація [2].

М. Грушевський позиціонує ще одну архетипічну орієнтацію українства: відмова від насильства як способу організації суспільства. На жаль, відмова від насильства в ментальності центральної ради виливалася ні в що інше, як у відмову від побудови власного українського суспільства. У цей час Росія буде «найвищу істину» – соціалізм, що його буде втілено в державі диктатури пролетаріату, в якій відбуватиметься повне злиття націй [6].

Історія демонструє, як наміри формують подальше розгортання подій. Центральна рада, для якої будь-яка, в тому числі українська держава, – втілення насильства, власну суспільну структуру так і не зреалізувала, *бо не ставила за мету її здійснити*. Хотіли втілити в життя ідеї справедливості та соціалізму, проте вони чомусь категорично не узгоджувалися з українською державністю. Російські більшовики соціалізм бачили не інакше, як у власному державно-імперському пануванні, це була реалізація закону історії та найвищої істини, закономірно, що їх намір реалізувався та переміг не в 1917-му чи 1920-му р., а в 1905-1915 рр., коли програми розвитку тільки закладалися.

У цих намаганнях легітимізуватися через соціалізм, Польщу, Росію, Німеччину, Австрію тощо, потужно, але зовсім самотньо стоять постаті В. Липинського та М. Міхновського, які вперто доводять українському суспільству необхідність самостановлення. Вони, власне, не провадять самолегітимацію, для них – це апріорна «Істина», істина, що означає наявність справжнього власного українського буття. Трагічна доля обох тільки підкреслює тогочасну неспроможність українства системно прийняти і сприйняти необхідність становлення власної колек-

тивної суб'єктності. Власне, як продовження їх позиції виростає боротьба УВО, ОУН і УПА.

1930-1950-ті роки відзначені, з одного боку, тотальним радянським терором, а з іншого – боротьбою ОУН та УПА. Важливо зауважити, що важкі 1920-ті як в комуністичному, так і в ліберальному середовищі посилюють пошуки *власної сутності*. Це формує, з одного боку, потужні тенденції націонал-комунізму, з іншого – націоналістичну самоорганізацію українського суспільства. Важливо зауважити таку *тенденцію: суспільна криза* ліквідує зовнішню самолегітимацію, дає усвідомлення, що чужинецька матриця спрямована на фізичну чи ментальну смерть українства. Закономірно посилюється пошук власного сутнісного індивідуального та суспільного самостановлення.

Заснування розглянутих вище процесів відбувається ще в 19-му ст. Ключовою постаттю постає Т. Шевченко, котрий у народній ментальності має статус пророка. Функція пророка – показувати людям їхню сакральну сутність. Зневажений до рівня худоби, кріпак отримав свідчення не просто власної цінності – власного Господнього призначення («Неофіти»), яке розкривало *перспективу смислу* українського життя. Шевченко шукав не Україну, шукав Бога і Істину, а знаходив Україну. Відкрито, відверто і навіть абсолютно зігнував зовнішню легітимацію. Стверджував, що імперський насильницький світ визнавати божественним – абсурдно; Україна є і буде – і саме в цьому Господня воля [12].

Шевченкова максима може видатися абсурдною, але вона звучить приблизно так: якщо немає України, то немає і Бога. Навіщо мені Бог, який прирікає мою Україну /мене, моє сутнісне буття/ на смерть і небуття? Бог – це становлення справжньої України. Україна постає як *світ, здатний протистояти брутальному насильству світової імперії*, світ, збудований на основі любові і поваги до кожного. Чому України немає? Знову те ж саме: страх відбутися, намагання жити за чужими матрицями, ігнорування або вбивство Іншого українця...

Якщо для Шевченка все чітко і однозначно: імперія – пекло, Україна – рай (О. Забужко) [4], то для переважної тогочасної політичної та інтелектуальної еліти (М. Максимович, М. Костомаров, К. Рилєєв та ін.) такої однозначності нема. Більшість все ж намагається сумістити несумісне: зберегти вірнопідданість царю, імператору та захистити права українців.

Найбільш показовою є позиція М.Костомарова, який також приходив до України через пошук та відчуття справедливості. Намагання вберегти українців перед зневагою великоросів приводить його на позиції українства, але вірнопідданства царю-імператору він так і не втратив до кінця свого життя (потреба зовнішньої легітимації). Більше того, Костомаров висловив світоглядно-ментальну настанову, що стала детонатором українських державотворчих катастроф наступного століття.

М.Костомаров твердив: держава виникає там, де один народ поневолює інший. Звідси підсумовував: оскільки Україна нікого поневолювати не збирається, держава їй не потрібна... Пізніше цю тезу повторять М. Драгоманов, М. Грушевський, Центральна Рада. Таким чином виникає **парадоксально-абсурдна роздвоєна свідомість**, орієнтована на захист українства з одночасною відмовою від власної української суспільної самореалізації.

За К. Г. Юнгом, ситуація *повторення* в суспільному житті означає ніщо інше, як архетипічну ознаку, наявність глибокого суспільного архетипу, що постійно, хоч в різних формах і ситуаціях себе відтворює. Архетип задіяний на базові ґрунтовні потреби певного суспільства і буде завжди в прямій чи перверзійній формі себе відтворювати [13].

Давнім і вагомим є взаємозв'язок самолегітимації України та християнства, у тому числі й на архетипічному рівні. Ототожнення себе з релігією, а через неї – з Богом в претензії на божественне всевладдя і всемогутність загалом є типовим явищем. Якщо Польща «апостолувала Схід», Росія «рятувала людство» «істинним православ'ям», то Україна *ніколи не використовувала християнство як форму легітимації власної експансії*. Християнство для України – шлях самовдосконалення та самостановлення, гармонії та істини, і в цьому воно не суперечне власному язичницькому шляху. Намагання синтезу цих двох основ постійно присутні в житті українського суспільства (І.Каганець). Для їх гармонізації необхідна відмова від канонізовано-догматичних форм (фарисейство) і повернення до ***живої віри-відчуття*** святості української людини і суспільства.

Вказані архетипічні точки є виявом одного архетипу, означають неусвідомлену ***потребу реалізувати Бога у власному житті та житті України***. Ця потреба настільки велика, що

вона зуміла витримати всі перверзії нашої історії. Ця історія алогічна, як і будь-який архетип.

Дослідники української ментальності відзначають прагнення українців до ідеалу, проте воно нівелюється *зневір'ям у можливість його існування і реалізацію*. Причому це невір'я існує на різних рівнях української ментальності (сковородинівська втеча від світу, апокаліптично-саркастичні настрої нашої інтелектуальної еліти, аж до нової хвилі еміграції тощо). Спрямованість на ідеал, намагання бути ідеальним, та розуміння власної неідеальності породжує постійну внутрішню деструкцію та негативну самооцінку власної неідеальності. Звідси хронічне українське «мало» (малоросія, малопольща, малорумунія...), яке наструє на втечу від *себе-поганого*, від українства, від України (С.Грабовський) [1].

Усвідомлення України як втілення «Ідеалу», Господньої істини і намагання її реалізувати породжують в нашій історії особливі ситуації і постаті: Тарас Шевченко; Братство Тарасівців – «Ми, яко космофіли, любимо усе людство і усім людям бажаємо однакового добра і однакової волі, повинні бути також націоналами і дати задля добра усього людства іще одну вільну духом одиницю, націю»; Крути і крутянці; ОУН і УПА, які вірили в можливість постання України, тоді, коли увесь світ здригався в страхі перед радянським тоталітаризмом. Їм вистачало **віри**, сили на протест, але забракло сили на повноцінну *реалізацію* свого ідеалу. Подібних прикладів безліч, слід підкреслити, що ці *одиниці* своєю *вірою і дією* зуміли утвердити **реальність України** попри її заперечення зовнішніми силами *через фізичне та інтелектуальне знищення*.

У пошуках власної української ідентичності здебільшого здійснюється намагання реалізувати Україну через зовнішню силу, шляхом зовнішньої легітимації – псевдолегітимації. Цей формальний варіант обирається внаслідок зневіри в можливість успішної реалізації України, власного українства. Однією з форм є відмова від насильства як форми організації суспільства та відмова від ідеї української держави (суспільства, самоорганізації, колективної суб'єктності) як від насильства, а, отже, відмова від власної самолегітимації. Натомість справжня легітимація українства полягає у зусиллях реалізувати Україну через «Абсолют» чи абстрактну ідеальну форму (справедливість) як самолегітимацію. Підставою самолегітимації є усвідомлення

України як втілення ідеалу, істини, сакральності. Віднайдення українством власної ідентичності – це й надання світу розуміння того, що процес глобалізації можливий при одночасному збереженні особистої та національної індивідуальності, а інакше він призведе до втрати сутності, індивідуальності та повноцінної особистості, що загрожує деградацією всього суспільного процесу.

Література:

1. Грабовський С. Українська людина у вимірах ХХ століття: до постановки проблеми / С. Грабовський – К.: Київське братство, 1997. – 118 с.
2. Грушевський М. Українська партія соціалістів-революціонерів та її завдання. 1920 р. / Михайло Грушевський Хто такі українці та чого вони хочуть. – К.: Т-во «Знання», 1991. – С. 95-133.
3. Донченко О., Романенко Ю. Архетипи соціального життя і політика (Глибинні регулятиви психополітичного повсякдення): монографія / Олена Донченко, Юрій Романенко – К.: Либідь, 2001. – 334 с. – ISBN 966-06-0179-4.
4. Забужко О. С. Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу / Оксана Забужко. – К.: Абрис, 1997. – 144 с.
5. Костомаров М. Закон Божий (Книга буття Українського народу) / М. Костомаров – К.: Либідь, 1991. – 24 с.
6. Ленин В. Вопросы национальной политики и пролетарского интернационализма / В. Ленин – М., 1965. – 192 с.
7. Липинський В. Покликання «Варягів» чи організація хліборобів? / В. Липинський. – 2-е вид. – Нью-Йорк: Видав. корпорація «Булава», 1954. – 114 с.
8. Макаренко В. П. Главные идеологии современности / В. П. Макаренко. – Ростов-на-Дону: Изд.-во «Феникс», 2000. – 480 с.
9. Мірчук І. Етика та політика / І. Мірчук – Прага: Український Вільний університет, 1923. – 31 с.
10. Нестеренко Г. Українська політична нація: самоорганізаційні застави становлення: монографія / Галина Олегівна Нестеренко. – К.: Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2007. – 360 с.
11. Храмова В. До проблеми української ментальності / В. Храмова // Українська душа. – К., 1992. – С. 3-36.
12. Шевченко Т. І мертвим, і живим, і ненародженим землякам моїм в Україні і не в Україні мое дружнєє посланіє / Тарас Шевченко. Три літа: вибране. – К.: Книговид. Центр «Посредник» Ltd., 1994. – С. 116-122.
13. Юнг К. Г. Сознание и бессознательное / пер. с англ. / К. Г. Юнг. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 544 с.

Кондратюк Леся

ЦЕРКОВНО-ДУХОВНА МУЗИКА ЯК ЗАСІБ ЗБЕРЕЖЕННЯ МОРАЛЬНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В УКРАЇНСЬКІЙ ДУХОВНО-АКАДЕМІЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

У статті аналізується ставлення творців духовно-академічної філософії до музичного впливу, їх аналіз церковної музики та співу, дослідження ними спадщини Отців Церкви, щодо поняття духовної музики. Показуємо важливість та значимість православної духовної музики для збереження релігійної ідентичності.

Ключові слова: духовна музика, духовно-академічна філософія, християнська богословська етика.

Кондратюк Л. Церковно духовная музыка как средство сохранения моральной православной идентичности в украинской духовно-академической философии

В докладе основное внимание уделяется понятию духовной музыки. Анализируются взгляды украинских философов и теологов на сущность музыкальных явлений. Отображается важность и значимость православной духовной и церковной музыки и песнопений для сохранения религиозной идентичности.

Ключевые слова: духовная музыка, духовно-академична філософія, християнська богословська етика.

Kondratiuk L. Church sacred music as the mean of saving of moral orthodox identity in ukrainian spiritually academic philosophy

In the article we analyses attitude of creators of spiritually academic philosophy toward the musical influencing, their analysis of church music and singing, research by them inheritance of Fathers of Church, in relation to the concept of sacred music. We show importance of orthodox sacred music for saving of religious identity.

Keywords: sacred music, spiritually academic philosophy, Christian theological ethics.

Ставлення творців духовно-академічної філософії до музичного впливу, їх аналіз церковної музики та співу, дослідження ними спадщини Отців Церкви, щодо поняття духовної музики – це є неоціненний і значний пласт української філософії та культури. Ми вперше досліджуємо його у такому вимірі, мається на увазі ставлення класиків академічної української філософсько-богословської думки до духовної музики та її ролі у культурі, релігії тощо. Така тематика є надзвичайно важливою для збереження національної релігійної ідентичності у локальному та глобальному контексті.

Багато хто з представників духовно-академічної філософії навчався в семінарії, яка потім стала духовною академією і за Регулами семінарії преосвященного Феофана Прокоповича, архієпископа Великоновгородського і Великолуцького учні семінарії повинні були навчатись в 6-ій та 7-ій годині після полудня музиці, хто голосовій (співу), хто інструментальній. Навчання музики у семінарії безперечно свідчить про її значимість у церковній освіті. У нашому дослідженні ми аналізуємо наскільки ж важливою була духовна музична культура у межах духовно-академічної філософії та християнської релігії.

Ми звертаємось до праць таких відомих філософів, як І. М. Сковрцов, К. І. Сковрцов, П. Юркевич, А. Олесницький, М. Олесницький, В. Пивницький, Хойнацький. У межах своїх досліджень вони звертали увагу на морально-етичні аспекти церковно-духовної музики, на педагогічні її властивості, на її значимість у богословському християнському етичному вченні, на історію її становлення у християнській релігії.

Перший до кого ми б хотіли звернутись – це Сковрцов Іван Михайлович, він є чи не найвідомішим серед представників духовно-академічної філософії. В нього не має окремих робіт, що стосувались би музики, проте в багатьох із них він висловлює свої думки з цього приводу. І ми вважаємо за потрібне виокремити їх і проаналізувати.

У листах Івана Михайловича Сковрцова до Інокентія, архієпископа Херсонського, читаємо: «День св. Володимира, і акт в нашому Університеті! ...Зберемось в Лаврі; вислухаємо літургію і молебень; зберемось у Нертовому домі; вислухаємо музику і спів; наживимось і наситимось...», - таке ставлення до музики показує, що І. Сковрцов сприймав її як поживу для душі, її духовності. Великих у вірі вона укріплює, а малим дозволяє рости

духовно [5, 319]. Роздумуючи над людськими задоволеннями та культурним відпочинком, І. Сковрцов у своєму щоденнику пише, що насолода, яка б вона не була не повинна займати в житті людини головного місця. Від неї не потрібно відмовлятися, але віддаватися їй без обдумування дуже шкідливо для душі, її духовності. Так і духовна музика повинна бути осмислена і сприйматись не як насолода естетична, а як музика, яка одухотворює, вчить душу – музика розумна. І. Сковрцов також застерігає від надлишкового захоплення насолодою: «Неможна відмовитись від задоволень мистецьких абсолютно; але віддаватися їм без розбору вкрай шкідливо. Вони легко оволодівають душею і залишають враження, відбитки, котрі можуть шкодити діяльності майбутній, всекорисній і важливій. Нехай це будуть ліки, котрі ніколи не замінять нам поживи звичайної... » [5, 571]. Тут маємо цікавий момент – ми вже знаємо, що музика використовувалась церквою як повчання, виховання християнських цінностей, була музика ангелоподібна та богонатхненна, також згадувалась музика як поступка Бога людській душі, а у І. Сковрцова ми бачимо музику як ліки душі. Звичайно, музику як ліки можна виділяти і в межах повчальної, корисної, проте саме І. Сковрцов виділяє насолоду як ліки, звідки можна зробити висновок про часткову необхідність таких. Це не є загальним правилом, звичайно, той, хто має в собі сили, повинен відмовитись від неї взагалі, подібно до того, як монахи обирають святе аскетичне життя. Йдеться саме про музику духовну, не церковну, вона повинна використовуватись у богослужінні як хвалебна пісня Господу, тим паче що частина із богослужебних пісень є дана самим Отцем (ангелоподібна та богонатхненна музика).

Окремо у своєму щоденнику І. Сковрцов виділяє главу церковній музиці. Вона є однією із перших у його значному щоденнику, в якому він задався метою кожного дня записувати «благочестиві роздуми». Ми вважаємо за доречне процитувати роздуми І. Сковрцова повністю, оскільки вони дуже чітко розмежовують музику церковну та духовну, показують ставлення до музичної культури не лише І. М. Сковрцова, а й усієї християнської релігії. «У старозавітній церкві використовувались і спів, і музика інструментальна. У церкві християнській остання введена на Заході, а на сході залишається лише музика вокальна. Чому так? Чи ж не більш сильна дія музики, якщо поєднується голос людський із звуками інструментів?

Але саме тому, що інструментальна музика заглушає голос людини, і сама по собі незрозуміла, вона не зовсім пристойна для вираження відчуттів релігійних. При цьому допустивши її одного разу в храми, потрібно допускати і все дозвілля мистецтва, яке не співвідноситься із достоїнством церковного співу, а часто ухиляється до мирських почуттів.

У нашій церкві те особливо добре, що спів є не стільки вираженням відчуттів, а повчанням, яке легко засвоюється. Дія інструментальної музики, і навіть найкраща, скоро закінчується, не залишаючи ніякого повчання у душі» [6, 93-94].

При дослідженні поглядів І. М. Сковрцова на духовну музичну культуру ми помітили паралелі із вченням П. Юркевича про серце. Його філософії серця містить деякі моменти із тлумачення музики теж як засобу натхнення. Крім того, він вживає ще один цікавий термін: душевний запал (воодушевление): «Коли ми насолоджуємось спостереженням краси в природі або мистецтві, коли нас торкають задушевні звуки музики,... то всі ці стани більшого чи меншого душевного запалу (воодушевления) миттєво відображаються у нашому серці» [12, 88]. Філософія серця Юркевича глибоко досліджена в українській філософії. Ми знаємо, що серце – це, за Юркевичем, місце, де знаходиться душа, серце як «певний етично-духовний такт» людини, «дієва сила і рушій нашого духовного життя.» [12, 89-90]. Тож слідуючи цьому і вищенаведеній цитаті, маємо безпосереднє твердження про вплив музики на душу.

Про серце говорить і І. Сковрцов у своєму щоденнику. Він пише про слух людини як один із найважливіших дарів Господа людині. «Повітря коливається подібно до того, як коливаються органи слова, а дрижання цих органів виражає діяльність внутрішню нашого духу. Зворотнім шляхом діяльність душевна інших сповіщується нашій душі через органи слова і через повітря, через органи нашого слуху» [6, 101]. Серце у І. Сковрцова виступає органом, який сприймає послання із небесного світу, внутрішнім серцевим слухом для вищого спілкування із світом духовним. І. Сковрцов пише, що у тільки обраних Господом такий слух відкривався. «Сповідання Духу чутні віруючому серцю, і зворушують його, дають йому насолоджуватись немов небесною гармонією. Відчуттям серця людина може входити у спілкування горних істот, коли наповнюється приливом стихії небесної, що тремтить, зворушується від їх духовної гармонії,

їх блаженних славословій. Блажен, хто до цієї стихії відкриває духовний слух свій і сердечні уста» [6, 101]. Духовний слух, сердечний, є розумний слух, якщо людина віруюча вслухується у богослужбні піснеспіви правильно, для неї відкривається частина небесного буття, про що говорив і Діонісій Ареопіт, і про що ми писали у попередньому розділі, аналізуючи погляди Отців Церкви на духовно-церковну музичну культуру.

У іншій своїй роботі «Записки по церковному законодавству» Сковрцов Іван Михайлович виокремлює низку правил правильного співу у церкві: «забороняються безчинні виголоси і нововведення у співі, які не властиві церкві, а ще більше ті, які перечать вірі. Тому не дозволяти спів мирянам». Він посилається на Святе Письмо і говорить про те, що для мирян не є безпечним співати, оскільки вони не настільки застережені від спокус співати Богу неугодні співи. Також він зазначає, що співати потрібно давні наспіви, а виконувати богослужбні мелодії двоголосо і багатоголосо не слід. І. М. Сковрцов був першим упорядником канонічного права. І за його основною вимогою до співу головним є збереження його благопристойності, благоговіння та простоти [9, 156-157].

Слідуючи за батьком Іваном Михайловичем, – Костянтин Сковрцов глибоко досліджував філософію Отців церкви. Найбільш його цікавив період апологетики – раннього християнства. Багато його статей у «Трудах Київської Духовної Академії» присвячено саме їхній філософії, на початку його досліджень він цікавиться життям і роботами Климента Олександрійського, його філософські погляди були близькими самому К. Сковрцову з тієї причини, що Климент багато вивчав філософію Греції та Риму і, проаналізувавши велику кількість філософських вчень різних шкіл, дійшов висновку, що Платонова філософія є найбільш близькою до християнства. Для нас це є цікавим тому, що саме Платон надавав велике значення ролі музики у формуванні людської душі та моралі. У попередньому розділі ми зазначали, що і Климент не заперечує того ж музикального впливу. Тож доцільним буде проаналізувати, як ставився до музичного впливу один із найяскравіших представників київської академічної духовної філософії.

К. Сковрцов зауважує, що ні один із апологетів так не поєднав християнство із філософією як Климент Олександрійський. [11, 54]. Цитуючи Климента, К. Сковрцов не опускає аналогій

едності християнства з стройністю музичного акорду, ми знаємо, що для раннього християнства дуже важливою рисою була соборність та єдність, і у Климента музика часто постає як метафора гармонії та єдності християнського вчення. Саме таке звернення говорить про позитивне ставлення до музичних явищ. Так, К. Сковрцов цитує твір Климента Олександрійського «Стромати»: «... В музичному інструменті вища струна протилежна нижчій, і тим не менше одночасний струс їх озвучує стройний акорд» [11, 57]. Так само і християнство мало поєднувати у своїй істині непоєднані речі та явища: відкидати хибні та знаходити єдиновірні.

За словами К. Сковрцова, Климент показує, що не можливо бути вірним християнином не маючи знань, така віра без них – це є «проста віра, яка робить людину вірним рабом, а віра розумна – другом Божим» [11, 70]. Саме філософія була дана Богом як шлях до істини. Климент показує, як через різні науки приходять вірне істинне знання. «В землеробстві, в медицині вважається здібним той, хто вивчив різні науки, що говорять про оброблення землі чи лікування хвороб. Точно так само і в релігії: не можна бути повністю вихованим, не знаючи музики, філософії... і взагалі того, що корисно для пояснення і захисту віри» [11, 71]. У цьому розділі «Стромат» Климент говорить про музику як корисний засіб виховання християнської віри та моралі. В першому розділі ми аналізували концепції розуміння та ставлення до музики. Отже, щодо наведеної цитати можна говорити, що Климент ставився до музики як засобу виховання, подібно до Платонової концепції виховання душі людини належним чином за допомогою правильної музики.

Цікавим є те, що К. Сковрцов відмічає за Климентом, що допоміжні науки, в тому числі і музика підтримують думку Платона про те, що вона привчає душу до розуміння мислимих предметів. Тут можна говорити про те, що знову підтримується антична традиція виховання музикою. Мається на увазі, що нею навчали до того, як людина могла свідомо розрізняти поняття та моральні категорії. І робили душу такою, щоб вона могла належним чином відчувати, що правильне, істинне, а що хибне. Та ситуація, яка складається сьогодні показує, наскільки це є важливим, оскільки вплив сучасної музики не готує душу людини до сприйняття правильного знання. І Климент говорить про те, яким чином потрібно виховувати мудрого християнина:

«Мудрий християнин однаково віддається заняттям, які ведуть до знання, беручи із всякої з наук те, що корисно для істини! Музика вчить його гармонії розміром і тактом своїх акордів.... Віруючий дух його, проникаючи у всі міри і області сотвореного, підноситься вгору, де має свій престол Цар світів» [11, 73].

Знову таки ми знаходимо аналогії християнської гармонії, єдності і музики у Климентовому вченні про психологію та етичну філософію: «У всьому світі помічається гармонія; але переважно у самій людині, і виникає від єдності душі із тілом. Людина є найбагатородніший інструмент, є арфою у храмі всесвіту. Проте ця арфа почасти розбита, немає на ній найкращих струн, або принаймні вони розстроєні» [11, 88-89]. К. Сковрцов відзначає, що Климент говорить про людину як недосконалу для того, щоб вона завжди прагнула до неї, «душа, говорить Климент, є таке створіння, яке через розвиток своїх сил і здібностей, і своє вільнодійство, може і тепер досягати досконалості» [11, 89]. Проте К. Сковрцов дуже обережно ставиться до метафор Климента і засуджує католиків за легке сприйняття метафор та аналогій і використання їх для підтвердження своїх догматів та канонів. Так, наприклад, слова Климента про те, що душі будуть очищені всесвітньою пожежею, вони обирають підтвердженням свого вчення про вогонь чистительний. Власне, наприкінці XVI на початку XVII століття дискусія про чистилище яскраво постає у полемічній літературі, зокрема у Мелетія Смотрицького.

Сковрцов К. пише, що «в Писаннях святих Отців його більш за все вражало те, що вони чи нападають на помилки чи захищають істину, завжди мають одну мету – «навернення душ». [10, 451-452]. І далі він пише, що саме такою він бачить істинну мету християнських апологетів.

Однією із найголовніших тем духовно-академічної філософії була богословська християнська етика. І ми хочемо особливо звернути увагу на аспекти, які мають стосунок до поглядів на музичну культуру. І. М. Сковрцов пише у «Записках по етичній філософії», що найвищим обов'язком людини є її моральне удосконалення себе. І тут подібно до Климента Олександрійського він стверджує, що: «науки не складають ще головної мети людини, але вони дають нам найкращий засіб до підвищення досконалості моральної» [8, 50-51]. І тут, як і в античній традиції, так і в святоотцівській, І. Сковрцов говорить про правильне і не

правильне моральне виховання. «Щодо наших здібностей треба розрізняти ті, дії яких позитивні для моралі, і ті, які служать перепоною для її удосконалення. До перших належить відчуття витонченого, відчуття сорому і відчуття симпатії, які треба в собі жити. До роду останніх належать бажання чуттєві, похоти та страсті: їх треба усмиряти, приборкувати, і, якщо можливо, зовсім викорінювати» [8, 51]. Відповідно музикою справді можна виховувати як позитивні моральні якості, так і негативні, і залежить це від знання про умови та способи її використання. Від апостольської та святоотцівської традиції вчення про музику перейшло і у духовно-академічну філософію. Її представники поглибили етичне вчення про музичний вплив, що є безперечно їх значним внеском у філософію музики.

За словами М. А. Олесницького, у якого величезна кількість праць, що стосуються саме християнської моральності, етичного закону релігії, свобода людської волі та моральний закон – це два елементи, з яких складається етика [3, 25]. Він детально аналізує, яким чином впливає свобода волі на моральність, та яким чином сама людина може керувати і володіти своєю силою волі. М. Олесницький розглядає повинність і обов'язки людини і на основі такого аналізу він робить розрізнення між обов'язком і законом. Він стверджує, що закон моральний (церковний) є не досконалим і не враховує багато аспектів, які мають все ж таки свій вплив на моральність, і даремно закон не враховує їх вплив. «Помиляються, коли відривають цілий ряд вільних дій людини від всякого стосунку їх до совісті і вищої мети життя (мається на увазі смисл життя за Святим Писанням), думаючи, що ці дії не можуть бути регульовані моральним законом і не надають людині ні гідності, ні негідності» [3, 33]. Далі М. А. Олесницький якраз звертає увагу на естетичні відчуття та дії: «На практиці предмети естетичного задоволення, дії, що служать для відпочинку і розваги, навіть всю область культурних витворів і занять більшість готові ставити поза всяким впливом на етичний закон і вважати їх морально байдужими» [3, 33]. І водночас він акцентує увагу, що не можна так категорично про це говорити, слід спочатку добре проаналізувати і дослідити це питання. Ці дії є все ж таки проявом людської свободи волі, а вона належить до основних складників моралі. «Таким чином все, що служить людині для відпочинку та розваги не байдуже у моральному вимірі: воно завжди або морально зле,

або морально добре. Воно зле, коли приносить збиток моралі, коли естетично прекрасне знаходиться у протиріччі із етичним началом» [3, 35]. Тож духовна музика як вихователь моральних цінностей є позитивним чинником впливу на моральність людини. Так, «якщо засоби відпочинку та розваги благородні та помірні, якщо вони не суперечать моральному закону і гідності людини-християнина, то їх слід назвати етично благими, так як вони освіжають наш дух, укріплюють наші сили для виконання наших обов'язків, надають нам енергію для витримки праці» [3, 35]. Тут просто не можливо не порівняти із вченнями Святих Отців, які стверджували, що музика дана Богом людині для легшого сприйняття християнського вчення, яке і є моральним законом для вірного християнина. Також ми знаходимо у М. Олесницького підтвердження того факту, що є дії, які мають вплив на людину і безпосередньо належать до моральної сфери, але не є усвідомленими. Так, вплив музики на розвиток позитивної моралі здійснюється і в позасвідомому стані, ще до того як здобуваються знання для розрізнення добра і зла. «Для дитини, у якої усвідомлення закону і обов'язку не розвинене, байдуже багато із того, що не байдуже дорослим і просвітлених моральною свідомістю...І в житті дорослої людини можливі такі випадки, що свідомість знаходиться в тому чи іншому відношенні до стану моральної недорозвинутості; тому що багато хто із нас в тому чи іншому відношенні знаходиться ще у стані морального дитинства.» Як красиво говорить Олесницький М. про те, що людина все життя знаходиться у постійному моральному удосконаленні себе, постійно відкриває для себе щось нове і пізнає християнське життя глибше. М. А. Олесницький говорить, що так, морально-незначимі дії є, але їх не повинно бути, оскільки будь-який вчинок можна охарактеризувати як морально добрий чи поганий. Навіть у книзі Апокаліпсису, той стан у якому людина «ні тепла ні холодна», тобто байдужа, осуджується як морально зле [Апокаліпсис, гл. 3, 15 і д.]. У своїй роботі «Із системи етичного богослов'я» М. Олесницький говорить про світську музику, і не пише про церковну. Очевидно, ту світську музику, яка описується ним як корисна для моральності, тобто та, яка дозволяється етичним законом християнства, можна назвати духовною. Отже, маємо три розрізнення музики: світська, духовна і церковна. У словах апостола читаємо «вся ми льть суть, но не вся на пользу», тобто все мені дозволено, але

не все на користь [1 Кор. 6, 12], або «вся ми лъть суть, но не вся назидают», тобто все дозволено, але не все напучує. [гл. 10, 23]. Проте М. Олесницький говорить, що міра дозволеності індивідуальна, залежно від сили волі. «Хто інтелектуально і морально розвинутий на стільки, що здатний розуміти оперу, сприймати її основну ідею і критично ставитись до різних деталей, той, хто може уникнути фантазії і відчуття слухачів та спостерігачів, той може відвідувати театри» [3, 41]. Олесницький М. А. говорить про людину, як істоту створену Богом із найвищим її призначенням виконати моральний обов'язок. При цьому, він однією із особливостей людини називає спроможність розрізняти музикальні тони, і здібність ця дана людині Богом. Він називає її, та деякі інші, – «теологічним устроєм тіла людини» [4, 98]. Також М. Олесницький стверджує, що по тілесному зовнішньому вигляду людини та властивостях, можна судити про її рівень моральності: «Між індивідуальними особливостями душі та індивідуальними особливостями тіла є точна відповідність: отже, особливість тіла виражає духовно-моральну особливість» [4, 101]. Як приклад такого прояву він наводить музикальну геніальність Моцарта. Тут цікаво – про Моцарта говорять, що він будучи дитиною, плакав, коли чув фальшиві тони – «це показує, що вже від природи Моцарт володів, в силу музикального генія душі своєї, тонким слухом і взагалі відповідним душевному генію нервовим апаратом» [4, 101]. Маркелін Олесницький хоче показати, що духовність людини і її тілесна діяльність взаємопов'язані і є індивідуальними у кожної людини. За його теорією етичного богослов'я «душа в досвідомому стані людини (ембріонному) чинить вплив на тілесний організм і настроює його відповідно до індивідуальних властивостей своїх» [4, 101]. Буває і так, що душа не завжди може співдіяти із тілом, тоді людина знаходиться у розстроєному вигляді і піддається «суєті та тлінню» [4, 102].

Як ми зазначили, представники духовно-академічної філософії України одним із найбільш важливих питань вважали моральність. В «Трудах» Київської духовної академії ми постійно зустрічаємо роботи, що звертаються до аналізу моралі, її християнської концепції, питань співвідношення етики і естетики, і богословська етика – це власне настанова духовності християнина. Етична християнська філософія. При написанні нашого дисертаційного дослідження потрібно звернути увагу

на дуже важливий аспект якого торкається тема нашої роботи, а саме: як співвідносяться між собою етика і естетика, а також окремо виділити християнську етику. Оскільки ми часто пишемо про те, що музика є засобом виховання моральних цінностей, то потрібно окреслити зв'язок який є між музикою, як сферою естетичного задоволення, та етикою. У давні часи естетика змішувалась із етикою, так як, наприклад, у неоплатонізмі, представників романтичної школи нового часу (Фріз) і навіть у деяких філософських системах етика була частиною естетики, наприклад, у Гербарта [1, 252].

У моральній діяльності людина вступає у відношення до абсолютної мети її життя; і тут грає роль воля, а воля є центром тяжіння людської особистості...від такого чи іншого відношення її до вічної волі абсолютного створіння (Творця) залежить істинне достоїнство чи не достоїнство і вічна доля людини як морального створіння

В духовно-академічній філософії, на відміну від вчення раннього християнства присутнє естетичне вчення. Вони не відкидають естетичного задоволення від мистецтва і не вважають його абсолютно згубним для душі християнина. Проте у їхній богословській етиці з'являється категорія совісті. У своїх роботах вони намагаються проаналізувати це поняття і дати його визначення на основі християнської етики. Маркелін Олесницький пише: «адже насолоджуємося ж ми і отримуємо повне задоволення і при спогляданні таких витончених творів, наприклад, архітектури, музики, в яких моральний елемент є зовсім не помітним; відповідно насолоджуємося ними як чисто естетичними витворами» [1, 256]. Совість дана людині за її природою Богом, в Писанні про неї говориться як про серце. Саме вона показує людині, що добре, а що погано. Моральне виховання не є необхідним для естетичного, і навпаки, естетичне виховання не є необхідним при етичному. [1, 257]. Проте М. А. Олесницький не заперечує зв'язку між цими двома гранями душі, навпаки «важливе значення естетичного чинника на етичний ясно для того, хто випрацював для себе розумне поняття про предмет естетики.» [1, 258]. Паралеллю із отцями церкви й античною філософією (Сократ, Платон, Арістотель) є розподіл естетичного на «витончене» та «приємне», тобто згубне і корисне для душі, або, як говорить Платон та Арістотель, «правильний та неправильний спосіб використання музичного впливу». «Немає сумні-

ву, що витончене не рідко змішувалось із приємним» [1, 258]. І в іншому місці «докір заслуговує не істинне, класичне мистецтво, а гадане або уявне, романтичне; перше ж чинить досить сприятливий вплив на моральне вдосконалення людини» [1, 261]. Тут М. Олесницький зсилається на Платона та Августина, оскільки вони теж розглядали позитивний вплив «класичного мистецтва». А ті, хто виключає із найвищих областей людського життя чуттєвість, не знають істинної природи людини [1, 173-261]. Витончене за М. Олесницьким повинне служити ідеалом для морального життя людини, воно: «пробуджує людину дати реальне існування тому, що представляється йому в ідеальному вигляді, естетичне перетворити в етичне» [13, 92].

Проте музика як мистецтво не пов'язується із релігією, тому що вона занадто абстрактна і чуттєва, і розвитку вона набула свого у Новий час. Однак до цього існувала церковна музика і духовна, в православному християнстві вона не змінилась, а у католицизмі розвиток музики як мистецтва наклав свій відбиток на богослужіння. Про це ми говорили у другому розділі. Релігія ж не ставиться позитивно до розриву мистецтва із релігією, за М. А. Олесницьким.

Література:

1. Олесницький М. А. Вступ до історії моралі (нравственности) і морального вчення. (Фактори історії – естетичний, інтелектуальний і індустріальний) / Труды Киевской духовной академии. – К.: Типография Киево-Печерской Лаври, 1881. – Т. 1. – № 1-4. – С. 251-286.
2. Олесницький М. А. Из системы нравственного богословия / Труды Киевской духовной академии. – К.: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1890. – Т. 2. – № 5 (травень). – С. 2559.
3. Олесницький М. А. Из системы нравственного богословия / Труды Киевской духовной академии. – К.: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1889. – Т. 2. – № 5 (травень). – С. 21-47.
4. Олесницький М. А. Из системы нравственного богословия / Труды Киевской духовной академии. – К.: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1889. – Т. 1. – № 1 (січень). – С. 95-112.
5. Письма протоиерея И. М. Сковрцова к Иннокентию, архиепископу Херсонскому / Барсов Н. Труды Киевской духовной академии. – К.: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1885. – Т. 2. – С. 314-328, 472-482, 671-675.
6. Сковрцов И. М. Дневник. 1859 год / Труды Киевской духовной академии. – К.: Типография Киевопечерской Лаври, 1864. – Т. 1.
7. Сковрцов И. М. Дневник. 1859 год. / Труды Киевской духовной академии. – К.: Типография Киевопечерской Лаври, 1864. – Т. 2.

8. Скворцов И. М. Записки по нравственной философии. – Киев: Типография Губернского Управления, 1869. – 83 с.

9. Скворцов И. М. Записки по церковному законоведению. – Изд. третье исправленное. – Киев: Университетская типография, 1861. – 272 с.

10. Скворцов К. Св. Киприан во время мировой язвы. – Труды Киевской духовной академии. – К.: Типография Киево-Печерской Лаври, 1866 (сепень). – Т. 2. – С. 441-461.

11. Скворцов К. Философия Климента александрийского / Труды Киевской духовной академии. – К.: Типография Киево-Печерской Лаври, 1866 (сентябрь). – Т. 3. – С. 52-93.

12. Юркевич П. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова божия / Труды Киевской духовной академии. – К.: Университетская типография, 1860. – Кн. 1. – С. 63-118.

13. Grundriss des Systems der Moralphilosophie, aus dem Dänischen, Kiel, 1845. – S. 92.

Квасюк Лариса

ОНТОЛОГІЯ ШАНУВАННЯ СВЯТИХ У СХІДНОХРИСТІЯНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ (ЗА «ТРЕНОСОМ» МЕЛЕТІЯ СМОТРИЦЬКОГО)

У статті розглядається розділ «Про взивання Святих» догматичної частини полемічного трактату «Тренос» (1610) Мелетія Смотрицького; аналізується розуміння автором онтології шанування святих у східнохристиянській традиції.

Ключові слова: полеміка, «Тренос», Мелетій Смотрицький, онтологія, православна традиція, шанування святих.

Квасюк Л. Онтология почитания святых в восточнохристианской традиции (за «Треносом» Мелетия Смотрицкого)

В статье рассматривается раздел «О взывании святых» догматической части полемического трактата «Тренос» (1610) Мелетия Смотрицкого; анализируется понимание автором онтологии почитания святых в восточнохристианской традиции.

Ключевые слова: полемика, «Тренос», Мелетий Смотрицкий, онтология, православная традиция, почитание святых.

Kvasyuk L. The ontology of honoring saints in orthodox tradition (by Meletiy's Smotrysky «Threnos»)

In the article the author examines the part of the Meletiy's Smotrysky dogmatic polemic treatise «Threnos» (1610) – «About appealing of saints». The author of «Threnos» analyses the ontology of honoring saints in orthodox tradition.

Keywords: the polemic, «Threnos», Meletiy Smotrytsky, the ontology, the orthodox tradition, the honoring saints.

Сучасний світ як мультисутнісний, плюралістичний породжує проблему толерантності та виправдання смислу, що особ-

ливо актуально для України, як держави з різними релігійними традиціями, що склалися історично. Дослідження останніх дає можливість долучитися до багатого духовного спадку нашого народу з метою зрозуміти нас, сучасних. У цьому контексті актуальним є дослідження феномена полемічної літератури XVI-XVII ст., що була зумовлена релігійним протистоянням між православними та римо-католиками, неприйняттям православними ієрархами догматики і настанов протестанських церков, культурним і політичним впливом Речі Посполитої [6, с. 80], але не з позицій літературознавчих, як це представлено у працях М. Возняка [1], М. Грушевського [2], С. Єфремова [3], Д. Чижевського [9], а з релігієзнавчих, що започатковано у роботах С. Йосипенка [4], С. Савченка [7], М. Соловія [8] з подальшою перспективою більш глибокого розуміння відмінностей засад східнохристиянської богословської та західнохристиянської теологічних традицій.

У статті ми звертаємо увагу на постать відомого українського полеміста Мелетія Смотрицького (1577-1633), представника Острозької академії, який, як пише американський дослідник його творчості Д. Фрік, гаряче захищав догмати та постійно порушували права Східної церкви [10] і під псевдонімом Теофіл Ортолог видав у Вільні твір «Тренос» (1610). Ми проаналізуємо один із розділів цього полемічного трактату під назвою «Про ззивання святих».

Тема шанування святих постала у зв'язку з полемікою православних з протестантами. Лютеранські богослови посилалися на те, що апостоли молилися самому Богу, а не святим. У відповідь на це православні, ґрунтуючись на візантійській традиції, у своїх творах акцентували увагу на онтології шанування святих. Розглядаючи це питання, Мелетій Смотрицький, хоча і стверджує, що головним авторитетом є Святе Писання і Передання, посилається на слова Єремії, константинопольського патріарха, свого сучасника, який був автором відповіді «Августанське визнання віри» на запити лютеранських боголовів. Щодо шанування святих, Єремія II захищав православну церкву перед закидами, що вона, шануючи святих і Богородицю, шанує їх нарівні з Богом і Христом. Цитує слова константинопольського патріарха Мелетій Смотрицький для того, щоб, як він пише, «розправитися ще з однією «каломнією», що на Східну церкву накидають її противники, зокрема, Петро Скарга (його пра-

вославний автор називає «проводирем єзуїтської роти): вони кажуть, що Русь забагато наполягає на церемоніях, традиціях, образах, забобонах та інших тому подібних справах, і трактують це як «грубість» [11, с. 265-266]. У відповідь на ці закиди полеміст обґрунтовує онтологічні засади шанування святих у православній традиції. Для цього автор «Треносу» наводить досить докладний вислів з листа Єремії до німецьких докторів теології Якова і Мартина Крустуса, у якому зазначено: «Властиве почитання (взивання) належить в першій мірі одному Богові, а святим належить воно в невластивому змісті, немов з ласки чи з привілею. Бо не Петро чи Павло вислухує тих, що їх призивають, але ласка і дар, що вони (від Бога) мають... Богів належить властиве почитання і до нього ми звертаємося із словами: зглянься на нас, Боже, зволь нас вислухати, що до тебе, Отця небесного звертаємося. Ми кличемо до Тебе: Отче наш, що еси на небесах... Господи Сил, будь з нами, бо крім Тебе ми нікого іншого не маємо в наших бідах і скорботах. Ти наша поміч і до тебе ми кличемо... А святі є лише посередниками нашими, між якими на першому місці є Пресвята Богородиця і Діва Марія. Опісля ідуть хори Ангелів і різних Святих, що їх вихваляємо в святинях, та яких ми ікони малюємо та поважаємо, але не властивим почитанням, належним тільки Богові, але тільки «релятивним»... Почитання, що належне Богові, називається властивим почитанням або «культот лятрії». Його віддаємо тільки Богові, але не святим і їх образам, бо їх почитаємо тільки у відношенні до Бога... Так навчає св. Василій. І в такому сенсі святі є для нас посередниками і помічниками у цьому житті... Вони всі, а головне, Владичиця світу, моляться за нас, але не за всіх, не за тих, що в страшному гріху вмирають, бо їх уже Бог своїм осудом відсудив від свого милосердя... Вони моляться тільки за тих, що серед покути скінчили біг цього життя, але ще не очистилися цілковито із своїх провин-гріхів, та ще на них не запав Божий вирок і присуд. Коли ж закінчиться Загальний Суд, і кожен буде відведений на своє місце кари, то там вже не буде ані причини, ані потреби посередництва. Посередництво є тільки в Божій Церкві на тому світі, коли ми живемо і вживаємо допомоги Богородиці, Ангелів і Святих. До Божої Матері ми кличемо: причинися за нами, Найсвятіша Діво Богородице, заступися за нами грішними!.. А до Святих і Ангелів ми кличемо: всі небесні сили святих Ангелів і Архангелів хори моліться за

нас!.. Молимося також і призиваємо св. Пророка, Хрестителя і Предтечу Господнього, св. Апостолів, Мучеників, св. Пастирів і Учителів, а також св. Невіст й інших Святих, щоб заступилися за нами грішними, щоб Бог був з нами своєю ласкою і силою свого Хреста... Молимося (через них) до самого Бога, щоб просвітив наші земні очі, придавлені тягарем гріхів, не заснули смертельним сном, і щоб нас не перемиг наш ворог... Це є смисл наших молитов і причина: просимо милосердного Бога, щоб він сам був нам заступником і спасителем, і щоб своєю ласкою звільнив нас від сіті наших ворогів...» [11, с. 266-268].

Ґрунтуючись на словах патріарха Єремії, М. Смотрицький робить висновок, що «Східна Церква віддає поклін богошанування тільки одному Богу, а душам Святих – пошану за те, що вони, наприклад, за Христа свою кров пролляли, або своїм святим життям заслужили собі на вічну пам'ять. Вони милі в очах Божих і Він хоче, щоб їх пам'ятали люди і щоб ці святі душі спричинилися до зросту Тіла Христового. Бог дозволяє, щоб через їх молитви інші приходили до пізнання Бога, в чому немає ніякого зменшення Його слави, бо Бог прославляється через славу Святих. І навіть більше: він часом робить через них чуда, які колись сам творив... Так бо подобалося Богові і Його святій волі, що він їх зробив учасниками своєї ласки, дідами небесного царства, тож коли ми шануємо їх чи їхні образи, то ми все це почитання відносимо (реферуємо) до самого Бога. Святі самі із себе є людьми, але тому, що Бог через них робить, вони є «богами і синами Найвищого». Правовірні взивають до них і наслідують їхнє побожне життя, що вони його провели у визнанні правдивої віри, у праці, терпінні, терпеливості, і так вони сталися помешканням найсвятішої і животворної Трійці...» [11, с. 270-271].

Смотрицький продовжує: «Тож ми повинні молитися до Бога, щоб вирвав нас з рук усіх наших ворогів видимих і невидимих, щоб дарував нам множество наших гріхів, щоб охоронив нас своєю могутньою Правицею. А до Святих ми повинні молитися: Блаженні Апостоли, просвічені Пророки, славні мученики і всі Святі, що стоїте перед лицем Бога живого, моліться за нас, щоб Він висвободив нас від усіх небезпек і нещасть, і щоб ми доступили того місця, в якому він нас умістив. Бо ми маємо у нас вірних і справедливих заступників, опікунів, помічників і послідовників до Христа Господа... Через таке почитання Святих і

через наслідування їх побожного життя ми нічого не забираємо у Божій всемогутності і славі, бо Він прославляється через своїх Святих, а їх життя праведне – це дар Божий для нас... Також будуючи церкви на честь Святих, ми в нічому не применшуємо хвали, належної Богові, бо через Святих ми прославляємо самого Христа, що в цей спосіб прославляється в своїх членах, і його ймення стає славним і шанованим від моря до моря. Також в нічому не применшуємо в Богові почитання, коли наслідуємо приклад побожного життя його слуг, згідно з тим словом (св. Павла): «Брати мої, будьте наслідувачами моїми, як я став наслідувачем Христа...». Бо тут ми хвалимо не так дари Божі, як того, від кого ці дари походять, тобто самого Бога, що допоміг Святим вести побожне і святе життя... Таке почитання Святих немає в собі нічого єретичного, але узгоджується із Божою наукою і шануванням самого Бога... Бо ми молимося: Ти, Всемогутній Боже, а не святий Франціску, змилуйся наді мною. Ніякий Святий ніколи не казав про себе: «Все, що ви не попросите в Отця через моє ім'я, те буде вам дано». Зцілювали хворих Апостоли, воскрешали мертвих і виганяли бісів, але в ім'я Ісуса, призиваючи Отця і силою Святого Духа. Про таке взивання Святих говорить св. Єронім таке: «Якщо Божі праведники ще за життя молилися і заступалися за свою братію, то як вони не мають це робити, коли вже є вони в Бога. Тому не може бути ніякого сумніву, що ті, що перейшли з цього життя до вічного, моляться за всіх тих, що визнають Христове ім'я, – пояснює М. Смотрицький [11, с. 271-273] і продовжує, – і якщо Святі, коли ще були на землі, молилися за тих, що їх гонили, переслідували і вбивали, то чому ж би не мали вони молитися тепер за своїх братів, які ще подорожують по бурхливому морю цього життя? І якщо побожною річчю було говорити до живих: Павле Апостоле, св. Отче Василю – моліться за нас до Господа, то як же могло бути не побожною річчю говорити те саме до них, коли вони вже в руках Божих. Тож молимося до них і кличемо: заступіться за нами, бо покладаємо свою надію не на них самих, але на Бога, що дає все добре. Отже, святі є нашими молитовниками, заступниками, а Бог є Подавателем!.. Бог один є серцевідець («кардіогностис»), а святі знають про наші потреби через Бога і через перебуваючого у них Святого Духа. Так навчає св. Василь Великий, це наше «східне сонце»...» [11, с. 274].

Звинувачує православний полеміст Петра Скаргу в тому, що той обмовляє Східну церкву і намагається приписати їй

«забобони і грубість» у шануванні Святих, а не дивиться на те, що його власна Церква «закопчена димом». Бо ось про що вони співають і моляться у своїх Службениках і Молитословах: «О, Станіславе, Зоре Польщі, просить тебе Польський Люд, змилуйся над нами разом із Божим Сином... Вінкентіє, Мученику, змиуй Твоєю кров'ю гріхи наші... Святий Евлогію, будь нашим утішителем...». До «бабських байок» Римської церкви відносить православний полеміст відносить те, що вона розповідає про монаха Франціска, називаючи його «Ісусом», роблячи його подібним в усьому до Христа, Божого Сина. У літургійних книгах і формулах католиків багато богохульств та баламутних молитовних формул. Наприклад, проповідь про св. Домініка, що мав би народитися без первородного гріха, і що йому сама Божа Мати вшила параман і принесла з неба; у Франції виставляють на почитання пантофель Томи, єпископа Кентерберійського: його урочисто виносять і дають на цілування простому народові. «Чи ж годиться розумному сотворінню падати на коліна і цілувати пантофель?» – запитує риторично полеміст. Він показує, що Західна церква є повна забобон (джерелом тут виступає твір Міссала Краківського, що виданий у Венеції у 1532 р.) [11, с. 275].

Мелетій Смотрицький так представляє західну онтологію шанування святих: «Папа вчить, що люди осягають спасіння через заслуги Домініка, Франціска. Петро поклав одну підвалину і визнав каменем Христа Господа, а папа самого себе вважає за наріжний камінь церкви; Петро каже: будьте піддані королі і настоятелі Богу, а папа хоче, щоб йому були послухні королі і цісарі; Петро вважає Христа пастирем душ і князем пастирів, а папа себе називає пастирем людських душ і князем над пастирями... Для Петра хрещення є приписання доброго сумління, а папа каже, що християнин, що впав у гріх після хрещення, то такий, навіть коли навернеться, не має потіхи з свого хрещення. Петро каже, що хто говорить, нехай говорить із слова Божого, а папа каже, щоб говорив з «нашої традиції». Петро каже: пасіть своє стадо не для брудного зиску, а в папи і вівтар, і небо продажні. Петро каже, щоб пасти стадо, але не так немов би ви були панами над клиром, а папа над ангелами і над усіма народами панувати хоче. Петро противиться вірою дияволу, а папа каже противитися дияволу свічкою, пасом Францісканців, пацьорками (вервицею) та «милостивим літом» (ювілеями, від-

пустами). Петро каже: не віруйте в неправдиві байки, але тільки в Христа Господа, що його я Вам проповідав, а папа канонізував книги байок Францісканських і Домініканських і їх підтвердив. Як же може бути папа наслідником Петра, коли його не наслідує у вірі? Але папа не наслідує Петра також своїми ділами. Петро жив у покорі, а папа живе в гордості; Петро показав себе слугою, а папа робить себе паном над усіма. Петро водив із собою жінку, а папа бридиться подружжю священників. Петро викляв симонію, а папа продає за срібло владцтва, священство, чоботи, Палліюми й відпусти! Петро був святим, побожним, праведним і чистим, а папа в своїй довгій сукцесії (листі попередників) має збуїв, чорнокнижників, чарівників, розпусників, чужоложників, насильників, порушників загального спокою, бунтівників та інших злочинців! Це все є запереченням папами і їхнім життям всього того, що є і чим жив св. Петро. З того виходить, що вони радше заслуговують на ім'я «Анти-Петра», бо і наукою і життям заперечують науку і життя св. Петра...», – підсумовує православний полеміст [11, с. 277]. Бачимо, що своїм головним завданням Мелетій Смотрицький бачив не так розкрити сенс шанування святих у східнохристиянській традиції, як показати у непривабливому світлі стан Римської церкви, а ще більше засудити католицький догмат про зверхність папи, що висловлено у словах: «не може бути папа земним чи навіть небесним «богом» [11, с. 278].

Отже, Мелетій Смотрицький, автор «Треносу», розглядаючи онтологію шанування святих у східнохристиянській традиції, ґрунтується на засадах візантійської традиції у її інтерпретації сучасниками, згідно з якими святі є посередниками у спілкуванні людини з Богом, через них відкривається *шлях* до спасіння. Натомість Петро Скарга, оппонент Смотрицького, стверджує, що через святих *дається* спасіння для людини. Різні богословські позиції – східна і західна – перша з акцентом на *шляху* до спасіння, а друга – з увагою на раціональному облаштуванні життя як два типи метафізики спасіння вступають між собою у полеміку у «Треносі» Мелетія Смотрицького без перспективи порозуміння.

Література:

1. Возняк М. С. Історія української літератури : у 2 кн. / М. С. Возняк. – Львів, 1992. – Кн. 1. – 697 с.

2. Грушевський М. С. Історія української літератури / М. С. Грушевський. – К.: Либідь, 1995. – Т. V. – Кн. 2. – 256 с.
3. Єфремов С. О. Історія українського письменства / Єфремов С. О. – К.: «Феміна», 1995. – 688 с.
4. Йосипенко С. Л. До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті / С. Л. Йосипенко. – К.: Український центр духовної культури, 2008. – 32 с.
5. Новаковський П. Літургійна проблематика в міжконфесійній полеміці після Берестейської унії (1596-1720) / П. Новаковський. – Львів: Свічадо, 2005. – 252 с.
6. Острозька академія XVI-XVII ст. Енциклопедичне видання. – Острог, 1997. – 201 с.
7. Савченко С. Давня Русь у полемічній літературі кінця XVI – XVII століття: Монографія / С. Савченко. – Дніпропетровськ: Інновація, 2007. – 188 с.
8. Соловій Мелетій М., Мелетій Смотрицький як письменник // Записки ЧСВВ. Серія II, секція I: Праці; Т. XXXVI / Мелетій М. Соловій. – Рим – Торонто, 1977. – Ч. I. – 224 с.
9. Чижевський Д. І. Історія української літератури / Д. І. Чижевський. — Тернопіль, Феміна, 1994. – 478 с.
10. Fric D. A. Meletij Smotryc'kyj. – Harvard University Press, 1995. – 260 s. (Harvard Ukrainian Research Institute).
11. Threnos To iest Lament iedney S. Powszechney Apostolskiey Wschodniey Cerkwie z obiasnieniem Dogmatu Wiary. Pierwey z Greckiego na Slowiensi, a teraz z Slowienskiego na polski przelozony. Przez Theofila Orthologa Teyze Swietey Wschodniey Cerkwie Syna. – Wilno, 1610.

Корнійчук Юлія

ПРОБЛЕМА ПРАВОСЛАВНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В КОНТЕКСТІ РОЗВИТКУ ЕКУМЕНІЧНОГО РУХУ

У статті аналізується проблема збереження православної ідентичності в світлі сучасних теорій розвитку екуменічного руху. Міститься короткий виклад сутності релігійного самовизначення православних церков, окреслено перспективи збереження самотності православ'я в умовах його сучасної екуменічної діяльності.

Ключові слова: православна ідентичність, екуменічний рух, православ'я, глобалізація, Всесвітня рада церков.

Корнійчук Ю. Проблема православної ідентичності в контексте розвитку екуменічного руху

В статті аналізується проблема збереження православної ідентичності в світлі сучасних теорій розвитку екуменічного руху. Міститься короткий виклад сутності релігійного самовизначення православних церков, окреслено перспективи збереження самотності православ'я в умовах його сучасної екуменічної діяльності.

Ключевые слова: православная идентичность, экуменическое движение, православие, глобализация, Всемирный совет церквей.

Korniiuchuk J. The Problem of the Orthodox Identity in the Aspect of Developing the Ecumenical Movement

The article is devoted to the analysis of the problem of keeping the orthodox identity in the aspect of modern theories of developing the ecumenical movement. This article contains a summary of the essence of religious self-determination of the orthodox churches, we also have traced a line of perspectives of keeping orthodox identity in the circumstances of modern ecumenical activity of Orthodoxy.

Key words: Orthodox Identity, Ecumenical Movement, Orthodox Churches, Globalization, World Council of Church.

Перетворюючи світ у єдине ціле, процес глобалізації зробив зустріч культур та релігій невідворотною, а питання їх співіснування постало в числі перших на порядку денному. Певною мірою духовною складовою глобалізації є екуменізм. Досить часто масова свідомість фактично ототожнює ці два процеси (особливо в їх негативних проявах). Це, по-перше, стимулює негативну оцінку та несприйняття екуменічного руху, по-друге, перетворює його в очах віруючих на синонім експансії та синкретизму, справжню загрозу християнській ідентичності.

Мета статті: визначити та проаналізувати перспективи збереження православної ідентичності в умовах участі православних церков у екуменічному русі. Реалізація мети забезпечується шляхом виконання поставлених **завдань**: розглянути наявні в сучасній релігійній та науковій літературі теорії екуменізму, проаналізувати співвідношення екуменічних та глобалізаційних процесів, окреслити перспективи збереження релігійної ідентичності православ'я в умовах його участі в екуменічному русі.

Окреслене коло питань підіймається в роботах сучасних зарубіжних та українських дослідників: С. Е. Алескерової [1], К. Е. Сурової [19], М. П. Мчедлова [15], А. І. Овчарової [16], В. Д. Бондаренка [2], О. Н. Сагана [17], В. Є. Єленського [6], О. С. Кисельова [10], А. М. Колодного [5], М. Мариновича [13], Н. І. Кочан [11], І. Ісіченка [8].

Незважаючи на досить тривалу історію екуменічного руху, і досі немає однозначності щодо його трактування. Розгляньмо найбільш поширені на сьогодні теорії екуменізму.

Умовно їх можна поділити на два напрями: «широкий» («wider») або «макроекуменізм» («macro-ecumenism») [22, 363] та «традиційний» екуменізм.

Одним із найвідоміших теоретиків першого з них є швейцарський католицький теолог, завідувач кафедри екуменічних досліджень Тюбінгенського університету (Німеччина), керівник фонду «Світовий етос» – Ганс Кюнг (Hans Kung). Розглядаючи історію розвитку релігії за аналогією до теорії зміни наукових парадигм Т. Куна, він приходить до нового постмодерністського обґрунтування екуменічного руху. «Екуменічна теологія, за словами мислителя, – це теологія, що бачить в будь-якій іншій богословській системі не противника, а партнера і орієнтується не на розмежування, а на взаєморозуміння, причому в двох напрямках

– «ad intra»⁷, в межах міжцерковної, внутрішньохристиянської спільноти, і «ad extra»⁸, в межах позацерковного, позахристиянського світу з його різноманітними регіонами, з його різноманітними релігіями, релігіями, ідеологіями і науками» [12, 397].

На перший план своєї «екуменічної критичної теології» [12, 399] Ганс Кюнг ставить не розуміння інших релігій, а прийняття самого факту їх існування: все має право бути. Питання істинності тої чи іншої релігії при цьому не ставиться (релігійна істина, в тому числі й християнська стає відносною), першочергової ваги набуває завдання мирного співіснування всього людства (це визначає мету екуменічного руху за Кюнгом, та значною мірою пояснює розширення кола учасників екуменічного руху). Російська дослідниця О. В. Середкіна на основі творчої спадщини Г. Кюнга виокремлює три рівні розвитку екуменізму:

1. «традиційний екуменізм» – діалог між християнськими конфесіями;

2. «нетрадиційний екуменізм» – діалог між різними релігіями;

3. «посттрадиційний» або «обновленський» екуменізм – діалог між різними типами цивілізацій через пошук раціоналізації та універсалізації моралі» [17].

Близькою до концепції Кюнга є теорія, що дістала назву так званого «Авраамівського екуменізму» [7, 5] її обґрунтування було здійснено в роботах відомого теолога Карла-Жозефа Кушеля. Як зауважує нідерландська дослідниця Гелен Зоргдрагер: » Перевагою Авраама є те, що, хоч він посідає важливе місце в усіх трьох релігіях, жодна з них ніколи не використовувала його як символ самовизначення. Авраам не несе тягар традиції ідентичності. Він не схожий на Мойсея, Ісуса чи Мохаммеда. Авраам може бути символом богословського руху, який прагне встановити кращі зв'язки між релігіями, про які йдеться» [7, 5-6]. Основним напрямом, у якому автори теорії пропонують розвивати співпрацю, є насамперед соціальний, у якому всі три релігії мають спільні точки перетину (охорона здоров'я, соціальна безпека, духовне відродження секуляризованого суспільства, виховання поваги до інших релігійних традицій, вивчення спільних коренів). Однак навіть за найбільш оптимістичних сподівань навряд чи така співпраця повною мірою стане можливою, оскільки соціальний корпус кожної з

⁷ Ad intra (лат.) – звернена всередину. – Прим. Г. К.

⁸ Ad extra (лат.) – звернена зовні. – Прим. Г. К.

означених релігій відрізняється майже так, як і догматичний. Християни ніколи не згодяться визнати неповноту істини, даної Ісусом Христом, та необхідність її доповнення Мухамедом, як і мусульмани та іудеї не признають Триєдиного Бога. Кожна з цих релігій є самобутньою і має власний стійкий, вкорінений в історичну та культурну традиції догматичний корпус, що унеможливило їх об'єднання без втрати власної ідентичності.

Повертаючись до питання теорій розглянемо так званий «традиційний» варіант екуменізму. Відповідно до якого екуменічна єдність можлива лише у християнському середовищі. Ця точка зору на сьогодні є найпоширенішою.

Єдність та любов до Бога і до ближнього становлять сутність християнської релігії. «Якщо розділення в Тілі Христовому більше не сприймається як скандал і не приносить болі, тоді екуменізм більше не потрібен» [10, 82], за такої умови зникає сама християнська віра. Це (але не тільки це) змушує християн до постійної актуалізації екуменічної проблематики. Однак кожна з християнських церков має свій «екуменічний проект» (а часом і не один). Часто в межах однієї конфесії є щонайменше два підходи до проблеми: консервативний (несприйняття, або навіть засудження руху) та ліберальний (конструктивне сприйняття екуменізму).

Екуменічний рух в сучасному його вигляді зароджується в лоні протестантизму. Теологічною основою протестантського бачення проблеми християнської єдності є так звана «теорія гілок», відповідно до якої кожна з величезного числа християнських церков та деномінацій є окремою гілкою християнської релігії та зберігає наступництво церкви Христа, яка є єдиною при видимій роз'єднаності. Завдання екуменічного руху в такому контексті полягає у відновленні видимої єдності церкви. Такий варіант «єдності в багатоманітті» дозволяє протестантським церквам зберегти власну неповторність та традицію на шляху до досягнення єдності християнства, однак для православних і католиків прийняття такого підходу рівнозначне втраті власної традиції.

Екуменічна позиція католицької церкви є найбільш розробленою, теологічно обґрунтованою та послідовною. Ця позиція ґрунтується на вірі в те, що «існує історична неперервність, вкорінена в апостольській спадкоємності Церкви, заснованої Христом і Католицькою Церквою: «Це і є єдина Церква

Христова <...> Ця Церква, встановлена і організована у цьому світі як спільнота, перебуває [«subsistit in»] в Католицькій Церкві, якою управляє Намісник Петра і єпископи у спілкуванні з ним (II Ватиканський Собор. Догматична конституція «Lumen gentium», п. 8)» [4].

Таким чином, відповідно до екуменічної концепції католицизму, екуменічна єдність можлива лише в лоні єдиноїстинної католицької церкви.

Православна церква визначає власну екуменічну діяльність як діяльність поза межами православної церкви як інституції, проте в межах православ'я як конфесії. Відповідно до православного варіанта екуменізму, існує «єдина, свята, соборна й апостольська Церква», що є містичним «тілом Христовим». Цією церквою є православна церква, церква, що повною мірою зберегла апостольську віру й традицію.

Найбільша з екуменічних організацій – Всесвітня рада церков (ВРЦ) офіційно проголошує нейтральну позицію в еклезіологічному протистоянні християнських церков. Так, згідно з Торонтською декларацією «Церква, Церкви та Всесвітня рада церков» (1950 р.): «Всесвітня рада церков не може й не мусить ґрунтуватися на певній окремій концепції церкви, вона не вирішує еклезіологічних проблем <...> Жодна церква не мусить змінювати свою еклезіологію у зв'язку з членством у Всесвітній раді» [20, 539]. Однак наприкінці минулого століття антиєкуменічні настрої всередині православ'я поширилися, що спричинило припинення Грузинською та Болгарською православними церквами своєї участі в екуменічному русі. Реакцією з боку інших помісних церков стала Всеправославна нарада у Салоніках (1998 р.), де було засуджено дії Грузинської та Болгарської ПЦ та сформульовано своєрідний ультиматум ВРЦ. Незважаючи на те, що практично всі висунуті в Салоніках вимоги було виконано, питання виходу православних церков з ВРЦ і досі залишається відкритим. 27 березня 2007 р. Священний Кінот Святої Гори Афон оприлюднив «Меморандум про участь Православних церков у Всесвітній раді Церков», який містив послідовну критику участі православних в екуменічному русі та ставив під сумнів доцільність їх участі у цій організації.

«Проблемне сприйняття православними екуменічного руху, – пише український релігієзнавець О. Н. Саган, – зумовлене ще й тим фактом, що цей рух давно і не зовсім коректно вико-

ристовується світськими і навіть церковними ЗМІ як синонім до поняття «синкретизм» (на кшталт «об'єднання релігій»). У такому разі, як справедливо зазначає А. Кураєв, «діалог релігій трансформується в релігію діалогу» [16, 337].

На менш важливим є ототожнення екуменічного руху з процесом глобалізації, а точніше, з негативними його проявами (поширення культури, економіки та демократії західного зразка). Відмітимо, що незважаючи на те, що досить часто духовну складову глобалізації визначають як екуменізм, екуменічний рух не є виключно продуктом глобалізаційних процесів. Таке визначення залишає поза увагою власне духовну складову та богословські причини зародження й розвитку екуменізму.

Прийняття будь-якої неправославної концепції християнської єдності загрожує православ'ю зрадою «Істині», рівно як і відмова від екуменічних прагнень, від місії євангелізації та турботи про ближнього. Православ'я не може бути привілеєм [21], православ'я – це обов'язок нести «Слово», «Істину» й показувати (насамперед, власним прикладом) Шлях, інакше втрачається його вселенська сутність.

Ще в першій половині тепер уже минулого століття видатний російський релігійний мислитель С. Л. Франк писав: «Істинний екуменізм ніколи не виникає з одного лише зовнішнього спілкування і поверхневого знайомства. Йому ніколи не знайти свого втілення на конференціях, в переговорах і дискусіях. Істинний екуменізм, дійсне усвідомлення Церкви Христової, що об'єднує в собі різні конфесії, приходить лише з релігійного заглиблення» [19, 26]. Аналогічний погляд відстоюють і католицькі теологи: «Екуменізму терміново потрібна більша глибина, навіть якщо при цьому він хоче зростати вширину» [10, 93].

Зважаючи на відсутність згоди у визначенні конкретних кроків на шляху до досягнення мети екуменічного руху та на неоднозначність визначення самої мети, яка є «справжнім хрестом екуменічного руху» [10, 87] у християнському середовищі чітко вирізнялися два підходи до реалізації ідеї єднання: практичний (або «соціальний екуменізм», «екуменізм життя»), прибічники якого пріоритетним вважають налагодження співробітництва між церквами насамперед в соціальній сфері в ім'я спільного соціального служіння («Універсальний християнський консилиум життя і діяльність» («Universal Christian Council for Life and Work»)), і віровчительний (богословський, екуменічна те-

ологія) прихильники якого можливість зближення між християнськими церквами вбачають у спільному дослідженні корпусу богословських питань, щодо яких існує згода, а також вивчення тих, що призвели до відчуження християнських церков (Всесвітня конференція «Віра та церковний устрій» («Faith and Order»)).

Наприкінці ХХ століття досить гостро виявилось розмежування цих двох напрямів. Вихід на перший план практичного підходу до екуменізму дістав негативну оцінку з боку християнської ортодоксії (для якої богословські питання є ключовими) та спричинив послаблення екуменічного діалогу. «Можливо, спільна боротьба в рамках пропонованого міжхристиянського альянсу (можливо, навіть інституціоналізованого) з секуляризмом, може стати серйозною тенденцією релігійно-суспільного розвитку вже найближчого десятиліття. Між тим такий альянс не означатиме зближення християн в екуменічній перспективі – тобто подолання роз'єднаності і відновлення євхаристийної єдності. Очевидно, таке відновлення (як, втім, і екуменічний імпульс початку ХХ ст.) зможе відбуватися «знизу», зі згуртувань, об'єднаних сприйняттям християнського роз'єднання як «скандалу» [6].

Отже, глобалізація всіх сфер життя та необхідність ведення екуменічного діалогу є характерними рисами нашого часу. Досить гостро в цій ситуації постає питання релігійної ідентичності, що нерозривно пов'язане з проблемою «Істини», що несе та чи інша релігія та спасіння. Відповідно до православної еклезіології «Істини» та спасіння поза межами православної церкви не існує, тому її «екumenічний проект» фактично зводиться до поширення власної ідентичності та власного варіанта віри. Проблема полягає в тому, що кожна конфесія стверджує себе – і не може не стверджувати – як єдину та єдиноістинну. При цьому рух за єдність як догматичну, так і суспільну часто стає неможливим. Єдиним прийнятним виходом в цій ситуації бачиться «зростання в глибину» – спільне дослідження християнської релігійної ідентичності та вселенськості. Насамкінець хотілося пригадати слова відомого православного теолога-екуменіста С. Булгакова: «Найбільш складне і гостре питання полягає в тому, чи є реальний вихід з цього вавилонського змішання мов, подолання віросповідних відмінностей та протиріч? Якщо він взагалі немислимий і неможливий, тоді весь

екуменічний рух є хибним, приреченим на безплідність та су-перечливість. Маємо визнати, що прямої людської відповіді на це питання дати неможливо, вона залишається лише чаянням на шляху здійснення П'ятидесятниці як церковне чудо: непід-власне людині підвласне Богу» [3].

Література:

1. Алескерова С. Э. Роль экуменизма в процессах глобализации (на примере современной России) : автореф. дисс. на соискание уч. ст. канд. філософ. наук : спец. 09.00.13 «Религиоведение, философская антропология и философия культуры» / Светлана Эдуардовна Алескерова. — Ростов-на-Дону, 2009. — 26 с.

2. Бондаренко В. Д. Інституалізована православна релігійність в контексті сучасної суспільно-політичної ситуації в Україні: Автореф. дис...д-ра філософ. наук: 09.00.06 / АН України / Віктор Дмитрович Бондаренко. – К., 1993. – 40 с.

3. Булгаков С. Основания экуменизма / Сергей Бугаков // [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.baznica.info/index.php?name=Pages&op=page&pid=4733> (13.01.10).

4. Декларация «Dominus Iesus» о единственности и спасительной вселенскости Иисуса Христа и Церкви // [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.unavoce.ru/library/dominus_iesus.html (13.01.10)

5. Екуменізм і проблеми міжконфесійних відносин в Україні : [Збірник] / Від-ня релігієзнавства Ін-ту філос. ім. Г. С. Сковороди НАН України та ін.; [За заг. ред.: А. Колодного та ін.]. – К., 2001. – 278 с.

6. Єленський В.Є. Глобальні тенденції релігійного розвитку у ХХІ столітті (Лекція в Українському Католицькому Університеті 23 вересня 2009 року) / Віктор Євгенович Єленський // [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://old.risu.org.ua/ukr/study/religstudy/article%3b32009> (13.01.10).

7. Зоргдрагер Г. Екуменізм, міжрелігійний діалог та фундаменталізму / Гелен Зоргдрагер [пер. з англ.: Світлана Канцяр] // [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.ecumenicalstudies.org.ua/data/ecum/coloquium3/Zorgdrager.doc> (13.01.10).

8. Ісиченко І. Церковна криза й пошук ідентичності // [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.dt.ua/3000/3690/45249/> (13.01.10).

9. Кисельов О. С. Феномен екуменізму в сучасному християнстві: філософсько-релігієзнавчий аналіз / Олег Сергійович Кисельов. – К.: Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, 2009. – 133 с.

10. Кох К. Экуменические события и новые задачи. Где мы находимся сорок лет спустя Unitatis Redintegratio? / Курт Кох // В поисках христианского единства. К 40-летию принятия декларации Unitatis Redintegratio. – М.: ББИ, 2009. – С. 71-94.

11. Кочан Н. Екуменізм: до характеристики явища і поняття / Наталія Кочан // Знаки часу: До проблеми порозуміння між церквами / [упоряд. З. Антонюк, М. Маринович]. – К.: Сфера, 1999. – С. 13-18.

12. Кюнг Г. Великие христианские мыслители / [пер. с нем., вступ. ст. О. Ю. Бойцова] / Ганс Кюнг. – СПб. : Алетейя, 2000. – 402 с. – (Миф, религия, культура).

13. Маринович М. Перешкоди на шляху екуменізму в нинішній Україні: психо-соціологічний аналіз (Доповідь виголошена на конференції в Папському Східному Інституті (Рим, 26 травня 2001 року)) / Мирослав Маринович // [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://chs.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=59&Itemid=29 (20.10.09).

14. Мчедлов М. П. Религиозная идентичность. О новых проблемах в межцивилизационных контактах / Михаил Петрович Мчедлов // [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.religare.ru/2_34079.html (13.01.10).

15. Овчарова А. И. Христианская идентичность российской политической власти : философско-антропологический анализ : дисс. на соискание уч. ст. канд. филос. наук : спец. 09.00.13 «Религиоведение, философская антропология и философия культуры» / Анжелика Ивановна Овчарова. – Ростов-на-Дону, 2008. – 159 с.

16. Саган О. Н. Православ'я в його інституційному розвитку: історіософський аналіз: дис. на здобуття наук. ступеня доктора філософських наук : спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / Олександр Назарович Саган. – К., 2004. – 504 с.

17. Середкина Е. В. «Мировой этос» Г. Кюнга и современное конфуцианство в диалоге культур / Середкина Елена Владимировна // [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://anthropology.ru/ru/texts/seredkina/weltethos.html> (13.01.10).

18. Сурова Е. Э. Трансформация европейской модели идентичности в процессе глобализации : дисс. на соискание уч. ст. д-ра филос. наук: спец. 09.00.13 «Религиоведение, философская антропология и философия культуры» / Екатерина Эдуардовна Сурова. – Санкт-Петербург, 2006. – 298 с.

19. Франк С. Л. Восточная Церковь и идея екуменизма / С. Л. Франк // Философские науки (ФН). – 2007. – № 2. – С. 23-29.

20. Церковь, Церкви и Всемирный совет церквей (Центральный Комитет ВСЦ, Торонто, 1950 г.) // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / [сост.: Майкл Киннемон, Брайан Коуп]. – М., ББИ, 2000. – С. 537-543. – (Серия «Диалог»).

21. Чистяков Г. Православная идентичность чуждой угрожает / Георгий Чистяков // <http://www.baznica.info/index.php?name=Pages&op=page&pid=5015> (13.01.10).

22. Encyclopedia of Globalization - in 9 vol. / [editors-in-chief, Roland Robertson, Jan Aart Scholte]. – New York: Routledge, 2007. – Vol. 1. – 426 p.

Мельник Валерія

СТРАХ БОЖИЙ У ОСОБИСТІСНО-ДУХОВНІЙ ІДЕНТИЧНОСТІ

У статті розглядається страх божий в особистісно-духовній ідентичності як константна в часі і просторі сукупність рис, що дозволяє диференціювати даного індивіда. Акцентується увага на особистості, яка шукає власне «Я» у своїй протидії модусам страху, намагаючись подолати свою тривогу в духовній ідентичності.

Ключові слова: ідентичність, страх божий, самість, тривога, індивід, духовність.

Мельник В. Страх божий в личностно-духовной идентичности

В статье рассматривается страх божий в личностно-духовной идентичности как константная во времени и пространстве совокупность черт, дифференцирующих данного индивида. Акцентируется внимание на личности, которая ищет собственное «Я» в своем противодействии модусам страха, стараясь преодолеть свою тревогу в духовной идентичности.

Ключевые слова: идентичность, страх божий, самость, тревога индивид, духовность.

Melnik Valeriya. God's Fear in the personal and religious identity

In the article we present God fear in personal inner identity as time and space constant of unit characteristics that differentiate the given individual. The attention is given to person that searches own «I» in his/her counteraction with modi of fear, and that tries to overcome his/her alarm in inner identity.

Key words: identity, God fear, self, alarm, identity.

Одночасно з процесами глобалізації, що уніфікують багато сторін життя, все більшої цінності для людства набувають культурні й індивідуальні особливості. Ми прагнемо зберегти унікальність того знайомого, комфортного і безпечного світу, який

називаємо своїм, і сповнені рішучості захищати його. Але в той же момент в нашій душі виникає страх перед невідомістю та перед богом. В наші дні людина продовжує наполегливо пізнавати видимий та трансцендентний світ, відокремлюючи себе від ворожих світів і людей і таким чином справляючись з породжуваними ним страхами [2].

Використання терміна «ідентичність» в соціально-гуманітарних науках, культурній антропології, соціології, соціальній психології довгий час йде по паралельному з філософією руслу, з останньою практично не перетинаючись. Вперше у філософському плані проблема ідентичності розробляється Джорджем Мідом і Чарльзом Кулі, які, до речі, самі терміна «ідентичність» не вживають, користуючись традиційним «самозвеличенням» (Self).

Полемізуючи з біхевіористськими теоріями особи, Мід вважає, що особова цілісність, «самість» не є «а ргіогі» людської поведінки, а складається з властивостей, що продукуються в ході соціальної взаємодії («соціальною інтеракцією»). Ідентичність – спочатку соціальна освіта; індивід бачить (а значить, і формує) себе таким, яким його бачать інші. Кулі в зв'язку з цим висуває концепт «дзеркальної самості»- the looking-glass Self (Cooley 1922). «Я-ідентичність» і «страх» невід'ємні один від одного. Мід (Mead, 1934) розрізняє дві складові «самості» – «me» і «I»: перша є результат інтерналізації соціальних ролей і очікувань, друга – активна інстанція, завдяки якій індивід може не тільки ідентифікуватися з інтерналізованими ролями, але і дистанціюватися від них [13].

Роботи Міда і Кулі лягли в підставу концепції символічного інтеракціонізму, в якому «Я-ідентичність» розглядається і як результат соціальної інтеракції, і як чинник, що зумовлює соціальну інтеракцію, а також дали поштовх розробці «теорії ролей» (Р. Тернер, Х. Беккер і ін.) [9]. Теорія ролей демонструє дуже пікантне з погляду спекулятивно-філософської традиції обставина: якщо те, що називають «індивідом», або «Я», є, по суті, сукупністю певних ролей, то про яку «ідентичність» можна взагалі говорити? Іншими словами, у індивіда не одна, а декілька ідентичностей. Але тим самим перед соціально-філософською теорією постає проблема: як привести «ідентичність» до тотожності з самою собою? Як ідентифікувати «її саму» безліччю ідентичностей?

У історії філософії особливе місце належало проблематиці так званій інтенціональній ідентичності. Коли Арістотель говорить про те, що «душа є у відомому сенсі все», то » означає тут, що «душа», будучи інтенціонально спрямованою на предмет, містить останній в собі страх як емоційної детермінанти особистісної ідентичності [2, 48].

У традиційній метафізиці від Арістотеля до наших днів ідентичність є характеристика буття, фундаментальніша, ніж відмінність. Гайдеггер, як і греки, на яких він безпосередньо спирається, розуміє під «ідентичністю» загальність буття. Всяке суще тотожне самому собі і постільки, оскільки воно є суще всякому іншому сущому. Ми вважаємо, що ідентичність виключає відмінність, адже вона виключає інше буття, а разом з ним і те, що виступає причиною інаковості – зміна. Ми в своїй роботі будемо говорити про особово-духовну ідентичність, яка бере свій початок із страху і тривоги перед Богом і невідомістю. Дж. Мід вважає, що при народженні людина не володіє ідентичністю, вона виникає як результат її соціального досвіду, взаємодії з іншими людьми. Розвиток ідентичності йде від неусвідомлюваної ідентичності до усвідомлюваної.

Ю. Хабермас розуміє особову і соціальну ідентичність як два вимірювання, в яких реалізується балансує «Я-ідентичність». Вертикальне вимірювання – особистісна ідентичність – забезпечує зв'язність історії життя людини. Горизонтальне вимірювання – соціальна ідентичність – забезпечує можливість виконувати різні вимоги всіх ролевих систем, до яких належить людина. «Я-ідентичність» виникає в балансі між особовою і соціальною ідентичністю. «Встановлення і підтримка цього балансу відбувається за допомогою страху. Оскільки особистісно-духовна ідентичність – істотне, постійне «Я» людини, внутрішнє, суб'єктивне поняття про себе, питання становлення і розвитку її є актуальною впродовж всього життєвого шляху особистості, бо саме її динамічна структура розвивається в процесі всього життя людини, причому цей розвиток нелінійний і нерівномірний, може йти як у прогресивному, так і регресивному напрямі [10, 158].

Ідентичність є соціальною за походженням, вона формується в результаті взаємодії індивіда з іншими людьми і засвоєння виробленого в процесі соціальної взаємодії досвіду. Зміна ідентичності також зумовлена змінами в соціальному оточенні індивіда.

Як основні функції ідентичності виділяються такі: визначення меж між «Я» і «Не-я», забезпечення внутрішньої узгодженості, розвиток особистості, інтерпретація соціального досвіду, регуляція поведінки і діяльності.

Особистісна ідентичність трактується як набір рис, що відрізняються певною постійністю або, принаймні, спадкоємністю в часі і просторі, дозволяє диференціювати даного індивіда від інших людей. Іншими словами, під особовою ідентичністю розуміється набір характеристик, який робить людину подібною Богу та самій собі і відмінною від інших [1]. На заході античності християнство, що перемогло, запропонувало нове розуміння індивідуально-духовної ідентичності. Між тим воно повинне було виробити механізми ментальної безпеки, зберегти щодо себе «піетет» віруючих. На практиці це означало підкреслення тези про порятунок (людини, душі) і насадження думки про порятунок, яка була виразом сублімованого страху. Тому в християнському догматизмі відносно мало уваги приділялося ідентичності, якою керує страх у негативному сенсі, і уявлення про страх божий (позитивний у своїй основі) також не висувалися на перший план.

Тільки у зв'язку з християнським волонтаризмом, визнанням свободи суб'єкта, в християнській літературі приділялася велика увага відчуттям людини, зокрема сорому і страху. Відповідно до сучасної православної психології, що спирається на патристичну традицію, страх, разом з переляком належить до низьких, плотських тваринних відчуттів [3, 70]. Нижчі відчуття небезпечні тим, що вони можуть володарювати над людиною, «плотувати» в ній.

У православній літературі чітко розрізняється страх божий і страх людський. Страх людський – це передчуття очікуваних незгод, унаслідок своїх ганебних дій або помислів. Зафіксовані навіть соматичні ознаки страху (блідість і так далі) [9, 65]. Як різновид страху виступає сором, який розглядається як засіб сильної непрямої дії на людину. При цьому сором рекомендується використовувати «акуратно», щоб не спонукати людину до безсоромних вчинків. У цілому страх необхідний у вихованні, при дотриманні законодавчих норм і правил. Такий страх відгонить злі пристрасті і веде людину шляхом чесноти. Кажучи по-гегельовськи, страх людський «знімається» страхом божим. Останній тільки і може вести людину в правильному напрямі, тобто до досягнення щастя і єдності з Богом [3, 72].

Протестантський мислитель П. Тілліх акцентує не страх, а тривогу, чому сприяє специфіка німецької мови, в якому «angst» означає очікування невизначеності майбутнього. Тривогу і страх він розрізняє цілком традиційно. Страх – це переживання безпосередньої або конкретної загрози, а тривога – відчуття загрози самої по собі. Або як він пише: «тривога – це жало страху». Навіть у відчутті смерті він розрізняє два рівні, які можна назвати конкретним і абстрактним. Перший може бути знанням про смертельну загрозу, нещасний випадок або хворобу, а другий – страх небуття як такого. Це небуття Тілліх розуміє як потойбічне існування в протестантському релігійному сенсі [12, 32].

Картина світу католика цілком раціоналістична. Людина знає, що у нього попереду чистилище і Страшний суд з подякою відповідним логіці «питання – відповідь» [8]. Ця первісна за походженням логіка є в основі будь-якої ранньої релігійності. Протестантизм «генетично» сходиться до лютеровського «жаху» і саме мотиви несповідимості, непередбачуваності божества розвиває сучасний протестантський теолог [12, 264].

Він розрізняє позитивну тривогу і патологічну. Патологічна тривога шукає собі конкретний об'єкт, після чого стає страхом. Людина повинна прийняти буттєву тривогу на себе. Інакше вона приречена, зануритися в невроз. Дійсна віра для Тілліха є засобом від неврозів – такий собі чисто німецький практицизм щодо релігії. Можна припустити, що, згідно з Тілліхом, фундаментальна тривога людського буття породжує невроз разом з релігійним переживанням. А лютеровське «звернення» - зразок протестантського зживання цього неврозу.

Не можна не відзначити, що П. Тілліх прагне зняти напругу там, де православ'я вимагає від людини бути в напрузі. Страх божий і страх житейський в православ'ї зв'язані між собою [12, 170], тоді як для сучасного протестанта вони взаємно виключають один одного. Хоча Тілліх і підкреслює думку, згідно з якою патологічна тривога, тривога невротика, може бути творчою, він рахує її швидше небезпечною, оскільки невротик закривається від буття (істинного?). При цьому він ігнорує сильний «девіантний» струмінь у ранньому християнстві, як і культивування відомої «аномальності» людської поведінки в подальшій інституційній християнській теорії і практиці.

Виходячи з вищевикладеного, європейська історія для Тілліха – це історія невротичних епох: тривоги долі і смерті, етичної три-

воги (епоха провини і засудження) і духовної (епоха порожнечі і втрати сенсу). Першу він пов'язує зі зльотом античності, другу – із закінченням середньовіччя, а третю – з початком нового часу і крахом абсолютизму. Зміна епох тривоги зв'язується з руйнуванням звичних систем цінностей. Можливо, з цим пов'язаний заклик Тілліха до «мужності бути частиною» [12, 95]. Сучасна католицька література дає зразки позитивного і жорсткого розуміння страху як необхідного інструменту просування людини до порятунку. Причому на перший план виступає «зовнішнє» залякування. Характерна в цьому сенсі позиція філософа, що, реабілітовуючи масові переслідування інакодумців за часів інквізиції, протиставляє в своїх релігійних есе рішучого св. Домініка «доброму» Франциску Асизському нездійбно повернути людину хоча би шляхом залякування. Проте цей страх є лише продовженням страху божого і божественної любові. Смысловое ядро страху Божого складає відчуття благоговіння, переживання особливо високої містичної пошани, пов'язаної з відчуттям феноменальної величі об'єкта цього благоговіння, преклоніння перед ним, особливо зрозумілого і актуального, коли цим об'єктом є Бог, Його безмежна святість, всемогутність, всезнання, добрість. Благоговійний трепет перед величчю Бога, нерозривно пов'язаний з незмінною вірою в істину буття Божого, в дійсність існування Бога, як Творця, Промислителя, Рятівника і Судії (слов'янською Мздовоздаятеля), любов'ю до Нього, що неминуче спричиняє за собою побоювання образити Творця порушенням Його святої волі, що об'єктивувалася в заповідях і Божественному законі. Таким чином, в контексті патристичного вчення про моральність можна визначити страх божий як свідомість відчуття святині, ухилення людини від етичного зла і твердження в чесноті. Вчення про моральність в патристиці указує на всеосяжне значення чесноти страху Божого в духовно-етичному житті людини через такі причини. По-перше, страх божий, будучи феноменом релігійної свідомості й одним із проявів духовної природи людини разом з совістю і прагненням до Бога, спонукає людину ухилятися від зла, що реалізовується в гріху і тим самим сприяє відновленню «живого союзу з Богом» (св. Василь Великий). Так, чеснота страху Господня визначає як процес духовного формування людини, так і мету етичної орієнтації особистості. По-друге, страх божий безпосереднім чином пов'язаний з поняттям блага [12].

У християнстві відносять чесноту страху Господня до тих чеснот, які утворюють певний скелет, остов духовно відродженої людини. Цей остов спрямовує всю діяльність до життя богоугодного і етичного, збираючи воедино, зв'язуючи, гармонізуючи уявну, дратівливу і жадану силу душі, що є автономною в занепалому стані, і направляє до кінцевої мети життя християнина. Таким чином, страх божий утримує душевні сили у межах Божественних настанов, спонукає організовувати життя відповідно до них. Отже, якщо страх божий має всеосяжне значення в духовно-етичному житті християнина, то він невідбутний.

Страх божий як духовне явище має серйозну відмінність від страху-боязні, що трактував психологічно. Чеснота страху Господня не збігається з поняттями страждання, муки, які є наслідками звичайного страху. Страх Господній не негативний, не згубний; він не завдає збитку і не дає комплекс провини; це та внутрішня структура душі, в якій зустрічаються в примиреній діалектичній суперечності радість і скорбота. Поняття чесноти страху божого в патристиці співвідноситься з поняттями радості, душевного задоволення, любові, що виражають суб'єктивне сприйняття вищого блага, причетність до нього людської особистості.

Чеснота страху божого має всеосяжне значення в житті віруючої людини; це – одна з фундаментальних форм релігійної свідомості, причому дана чеснота є специфічно християнською. Сенс, що вкладається в це слово, не завжди однозначний. Якщо разом з настороженістю страх божий і людський викликає також інтерес, цікавість, породжує амбівалентне відчуття. Він нас одночасно і притягає, і відштовхує.

Але все-таки, набагато частіше у відносинах починає домінувати страх. Адже історично так склалося, що люди завжди побоювалися незрозумілого, непізнаного і незнайомого. Е. Фромм підкреслює, що все чуже незрозуміле, представляючи деякий інтерес, в той же час викликає страх, підозрілість і заперечення, бо вимагає неординарних рішень [14, 237]. У цьому випадку «чуже» набуває негативної валентності, оскільки поміщене у власну систему координат, не піддається випробуванню способам сприйняття, інтерпретації і поведінки. «Чуже» наповнюється особливою конкретністю, відрізняючись звичками, цінностями, поглядами, і таким чином стає не «іншим», а «чужим», а це означає – далеким, таким, що не має нічого спільного

з ким-небудь або чим-небудь, чужорідним. Тому «чужого» зазвичай стороняться, відкидають, не визнають, оскільки пояснити не можуть, відповідно заперечують. І якщо такою стороною обертається раціональне відчуття страху людини перед невідомим, то це не що інше, як ксенофобія – страх чужого і, неприязнь. Індивідуаліст повинен подолати страх не «розумом» або «істинами» (які придумані, щоб подавити його), а волею [6]. Або «волею до влади» [13]. Тільки так людина може перестати бути хворобливою твариною, яким його зробили християни [6]. Або зберегти «внутрішнє надбання», що відрізняє його від багатьох [13]. Спроба виправити людину – це «ключова ідея страху» – ухвалює вирок Ніцше зусиллям Освіти (як, втім, і християнської церкви) [7, 123]. Людина повинна не співчувати, але отримувати задоволення від спричинення страждання. У цьому сенсі вона повинна бути абсолютно безстрашною, забувши все те, що століттями «випалювали на її тілі» [7, 236]. Не можна співчувати, оскільки це зменшує кількість життя. Любов і милосердя породжені страхом. Цими культурними хворобами страждає європейська цивілізація. У зв'язку з цим живі передкультури випробовують страх перед центрами міського життя. Місто народжує «Я», а разом з «Я» народжується і усесвітній страх. Страшиться «Я», що відмовилося від свого існування. Страх пригнічує ненависть, кров, ритм; саме життя.

Таким чином, особистісна ідентичність – це сукупність індивідуальних якостей, за допомогою яких людина усвідомлює тожність самої себе (завдяки певній постійності в часі і просторі) і одночасно відрізняє себе від інших. Довіра до себе є незамінною характеристикою особистісної ідентичності. Вона допомагає нам зрозуміти себе, боротися з модусами страху, усвідомити власну ідентичність. Цей процес має і зворотний бік. Розуміючи себе, ми довіряємо собі і тим самим ставимося до своїх переживань, потреб, поглядів і бажань як до цінності [4, 5].

Ми вважаємо, що особистісна ідентичність – це базовий психологічний і філософський конструкт, який виражає сутність людини. Вона складається з уявлень, тривоги, емоцій, мотивів, знань, цінностей, стереотипів, поведінкових схем, норм і стандартів, а також несвідомих прагнень. Це концентрований згусток досвіду і страху перед Богом поколінь, що нині живуть, і всього людства, заломлений крізь призму власного існування в групі. В процесі формування ідентичності індивід усвідомлює

свою групову приналежність і своє положення в суспільстві, безперервність свого існування в системі поколінь і в контексті історії, приймає певний спосіб життя і підкоряється йому, навчаючись співвідносити свою індивідуальність з груповою системою цінностей і норм. Індивід шукає своє «Я» і несвідомо залежить від страху смерті самотності, гріха, але завжди намагається подолати свою тривогу у відповідній групі. Тому ідентичність – це, з одного боку, об'єднання, тотожність, спільність, а з іншого – відділення, відхід у себе, пошук Бога і зіставлення, конфронтація: «Я» і «Інший», «Ми» і «Вони». Захищаючи свою ідентичність, він (індивід) захищає свою групу, захищаючи свою групу, він захищає свою ідентичність.

Література:

1. Акимов Р. А. Номологическая концепция времени // Вестник московского университета. – Сер. 7. – 1999. – № 3. – С. 82.
2. Балдин А. Религия страха или религия любви: к истории одной полемики // Творчество Ф. М. Достоевского. – Новокузнецк, 1998. – С. 46-62.
3. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. – СПб.: Наука, 1993, 2000. – 480 с.
4. Кьеркегор С. Несчастнейший. – СПб.: Изд-во «Эйдос», 1991. – 42 с.
5. Левицкий С. А. Трагедия свободы. – М.: «Канон», 1995. – 512 с.
6. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Соч.: В 2 т. – Т. I. – М.: «Мысль», 1990. – С. 108-109.
7. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Пер. В. В. Рынкевича / Под ред. И. В. Розовой. – М.: «Интербук», 1990. – 301 с.
8. Новицкий В. Н. Страх, как способ самосознания // Осмысление духовной целостности. – Екатеринбург, 1992. – С. 114-126.
9. Прилутская О. Н. Социализация страхов у населения // Credo. – Оренбург, 1998. – № 5. – С. 60-66.
10. Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. – Рига: Зинатне, 1988. – 334 с.
11. Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. – М.: «Республика», 2000. – 639 с.
12. Тиллих П. Мужество быть // Избранное. Теология культуры. – М.: «Юрист», 1995. – 380 с.
13. Трегубов Л. З., Вагин Ю. Р. Эстетика самоубийства. – Пермь: КА-ПИК, 1993. – 188 с.
14. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. – М.: «Попурри», 1999. – 624 с.
15. Шпенглер О. Закат Европы. – М.-Пг., 1923. – Т. 1. – Ч. 1. – С. 184.

Марковський Броніслав

МІФОРЕЛІГІЙНИЙ СИМВОЛ ТА ПРОБЛЕМА САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ

У статті розглянуто проблему співвідношення традиційного міфореелігійного символу та симулякру в умовах глобалізаційних процесів у контексті проблеми релігійності сучасної людини. Акцентовано увагу на значимість символіки для формування «позитивної ідентичності», морального та психологічного здоров'я особистості.

Ключові терміни: міфореелігійний символ, симулякр, самоідентифікація.

Марковський Б. Мифореелігійний символ и проблема самоидентификации личности

В статье рассматривается проблема соотношения традиционного мифореелігійного символа и симулякра в контексте проблемы религиозности современного человека. Акцент делается на значимости традиционной символики для формирования «позитивной идентичности», морально-го и психологического здоровья личности.

Ключевые термины: мифореелігійний символ, симулякр, самоидентифікація.

Markovsky B. Mythological and religious symbol and the problem of self-identification of a person

The article deals with the problem of correlation between traditional mythical and religious symbol and simulakr in the context of religiousness of a modern man. It is indicated the meaningfulness of symbolism for forming «positive identity», moral and psychological health of personality.

Keywords: mythological and religious symbol, simulakr, self-identification.

У зв'язку з процесом глобалізації, небувалим поширенням інформації та наступом культури постмодерну, особливо значимою стає проблема кризи особистості, кризи її ідентичності. Ідентифікація особистості в умовах панування інформаційних

технологій і засобів масової інформації є центральною і повсякденною проблемою для кожного, хто ще здатен до свідомого і критичного сприйняття дійсності, хто ще не перетворився на інструмент, механізм, «периферійний пристрій» комп'ютера чи телевізора.

Постійний біг уперед, нестримний потяг до нового, руйнація минулих, стабільних і довготривалих форм комунікації ускладнюють проблему формування «позитивної ідентичності». Сучасні засоби масової інформації порушують кордони, системні властивості статі, класу, етносу, нації, релігії, субкультури. Вони руйнують попередні соціальні інститути, котрі формували ідентифікаційний процес.

Що завжди було в основі ідентифікації та самоідентифікації особистості? Це, насамперед, традиція, яка поставала як система конкретної міфорелігійної символіки, що виражала «дух» певної спільноти та репрезентувала усі комунікативні і соціальні функції міфу, на що вказує етимологія терміна: «συμβολή» у давніх греків – це два уламки однієї пластини, за якими здійснювалася ідентифікація особи.

Символ – це одне із центральних понять філософії, естетики, філології, без нього неможливо побудувати ні теорію мови, ні теорію пізнання. Незважаючи на ілюзію загальнозрозумілості, поняття символу є одним із найбільш суперечливих. Сьогодні не існує більш-менш однозначної теорії символу. Так, досить часто, його зміст розкривається через зіставлення із спорідненою категорією образу. Але, якщо образ передбачає предметну тотожність самому собі, то символ робить акцент на іншій стороні тієї ж суті – на виході образу за власні межі, на наявності певного смислу, інтимно злитого з образом, але йому не тотожного. Предметний образ і глибинний смисл виступають у структурі символу як два полюси, немислимі один без одного, але розведені і такі, що породжують між собою напругу, в якій і є сутність символу. Переходячи у символ образ стає «прозорим», смисл «просвічується» крізь нього, будучи даним як смислова глибина, смислова перспектива, що потребує нелегкого «входження в себе». Смисл символу неможливо досягнути простим зусиллям розуму, в нього необхідно «вжитись». Саме в цьому полягає принципова відмінність символу від алегорії: смисл символу не існує як певна раціональна формула [1, 155 – 156].

Проблеми самоідентифікації в наш час викликані поверхневим спогляданням традиційної символіки. Сутність міфо-релігій-

них символів залишаються закритою для більшості, їх намагаються пристосувати до системи коду (пануючої системи знаків), замінюючи світом мертвих знаків і штампів (симулякрів, згідно з Ж. Бодріаром). Ми живемо в умовах особливо хитро побудованого тоталітаризму – тоталітаризму симулякрів, які протистоять символу. Символ – це знак, що є спільним законом, правилом означення, яке допускає присутність багатьох значень і рівнів виразу смислу. Симулякр заперечує стрижневу сутність символу, але робить це дуже непомітно, маскуючись у зовнішньому під символ (таким прикладом симулякру є зовнішньо-обрядовий формалізм святкування християнського Різдва багатьма людьми, які вважають себе релігійними, і для яких далекою є внутрішня сутність свята). Симулякр є копія, що має претензію оголосити себе оригіналом. Симулякри існували і раніше, але в наш час симуляція досягає найвищого рівня, вона прагне стати абсолютною і повністю замінити собою реальність життя; утворилася тотальна система коду, яка поширює симулякри [2, 126]. В цих умовах вже неможливо і непотрібно розрізняти добро і зло, істину і заблудження. Життя втрачає свою повноту, слабшають емоції, почуття. Вже немає підґрунтя для героїчних вчинків, залишається лише правило слідування коду моди та реклами; видимість стає більш реальною ніж сама реальність.

Свідомість сучасної людини наповнена уривками різноманітних міфів, які часом дуже дивним чином переплітаються. Таке враження, що відбувається якась грандіозна робота над створенням нового комплексного псевдоміфу зовсім нової епохи – епохи «*homo informatikus*».

Вже не раз в історії гинули цілі культури із-за умертвіння їх символів. Нудьга, песимізм, цинізм і пов'язані з цими душевними хворобами алкоголізм та наркоманія мають прямий зв'язок із кризою традиційної міфорелігійної символіки. Тоталітарні ідеології ХХ ст. тимчасово наповнювали вакуум духовності. Їх неминучий крах ще більше загострив проблему здорового світовідчуття. Сьогодні вся система схиляється до недетермінованості, будь-яка реальність поглинається гіперреальністю коду і симуляції. Принцип симуляції панує над нами. Внутрішньо усвідомлені цільові установки зникають, тепер нас формують під наперед задану модель. Філософія століттями роздумувала про буття, але сьогодні їй довелося зіштовхнутися з новим предметом – симулятивним псевдобуттям [3, 43-45].

Симулякр, як псевдореальність народжується в умовах вакууму символічного сприйняття світу. Символ пов'язаний з реальністю, він має онтологічну значимість, а симулякр – ні. У цьому і полягає небезпека, як для буття соціуму, так і людини. Схожі думки задовго до Бодріяра висловлював С. Булгаков, підкреслюючи різницю між релігійними символами і поняттями-шкарлупами, які не мають об'єктивного змісту [4, 67]. Як подолати створений симулякром код буття? Головні засоби боротьби, згідно з концепцією Бодріяра, – це іронія шляхом симуляції симулякру та позбавлення його смислу [2, 159]. Але, на нашу думку, це «поле гри» пануючого коду і він знаходить успішні засоби трансформації результатів такої боротьби на свою користь. Будучи атеїстом Ж. Бодріяр не зважає на релігійний чинник. Але саме у цій сфері ми можемо відшукати шляхи оздоровлення. Жива міфореалістична символіка – це смертельна небезпека для коду симуляції. Але потрібно пробудити вміння бачити і осягати її сутність. В основі християнської символіки перебуває ідея самопожертви, особливо неприємна і замовчувана в умовах сучасної цивілізації споживачів. Ідея самопожертви радикальним чином руйнує підґрунтя системи симуляції, яка купує людей дарунками. Одна з найсуттєвіших характеристик символічного – це оберненість, і тому влада прагне замінити символ симулякром. «...Дарунок є джерело і сама сутність влади. Влада скасовується лише поверненням дару – це і є оберненість символічного обміну», – пише Ж. Бодріяр [2, 108]. Але, коли мова йде про матеріальне благополуччя або дар стосується твого життя – це потребує значних героїчних зусиль. Дуже часто ситуація влаштовує обидві сторони, які не хочуть бачити у християнському символі вимоги до самопожертви і шляхом негласного «суспільного договору» заміняють його гламурним глянцем традиційної зовнішності. Іншим поширеним варіантом симуляції є поширення різноманітних окультних та теософських вчень, які спотворюють прадавню сутність міфічної символіки.

Слід зазначити, що пануюча система коду має і своїх адептів у філософії постмодерну, які прагнуть «викрити символ» та «врятувати світ від сили слова». Ж. Делез виправдовує симулякри у контексті боротьби з платонівським розумінням символу яке, мовляв, заважає становленню нового: «Спростувати платонізм означає наступне: відкинути примат оригінала над копією, зразка над образом. Прославити царство симулякрів і

відображень» [5, 90]. На нашу думку така позиція відкриває необмежені можливості для маніпулювання свідомістю за допомогою «нової мови». Під загрозою опиняється фундамент європейської цивілізації. Складається враження, що постає завдання розчистки місця для будівництва чогось принципово нового. Пригадуються слова героя роману Т. Мана «Доктор Фаустус» про те, що ідея культури – скороминуца і може розчинитися у чомусь іншому і майбутнє зовсім не обов'язково повинно їй належати [6, 58].

Хотілося б зазначити особливу силу впливу міфологічних символів на людину у її найрізноманітніших життєвих проявах. Це і героїзм воїнів, яких надихала певна реліквія, це чудесні зцілення перед іконою, це життєдайна сила після Євхаристії тощо. Енергія міфічних образів святості підносить людину, просвітлює темні закутки її душі, пробуджує приховані сили, допомагає досягнути істину. О. Лосев, характеризуючи особливості міфічного буття, доводить, що воно охоплює весь комплекс найрізноманітніших думок, почуттів, настроїв і вольових актів, які притаманні людині в усіх проявах її життя [7, 65]. Символічне сприйняття світу має місце не лише в мистецтві, а і охоплює всю сферу суспільних відносин.

Однак енергія символу може бути спрямована і на шкоду людини, коли політики, ідеологи, рекламодавці, менеджери, «гуру» деструктивних культів та тоталітарних сект здійснюють маніпулювання свідомості. Через це сучасна символіка має бути укоріненою у випробуваних тисячоліттями традиційних міфо-релігійних формах, мати з ними живий зв'язок. Людина потребує міфів як парадигм дійсності тому, що вони дозволяють їй знайти шлях до злагодності з довкіллям і не блукати в лабіринті суперечливих істин.

На думку автора важливо звернути увагу на взаємозв'язок кризи особистості з процесом секуляризації, який протягом ХХ ст. досягає апогею в західній цивілізації. Зазвичай, секуляризація розуміється як звільнення різноманітних сфер життя людини від впливу релігії і церкви. Але сучасна ситуація в світі, коли надзвичайно поширюються різноманітні нетрадиційні вірування, окультизм, язичницька магія, потребує певного уточнення. Різноманітні екстравагантні культи, дивовижним чином спотворені східні вірування навряд чи сприяють духовному оздоровленню суспільства. Незважаючи на усі позитиви

мультикультуралізму, існують певні небезпеки. Сприйняття чужої культурно-міфологічної парадигми найчастіше може бути лише поверхневим і тому є небезпека дезорієнтації. Рано чи пізно ренегат усвідомлює свою чужість. Сумнівно, щоб людина західної цивілізації прониклася глибиною сутністю традиційних східних вірувань. Сучасні нетрадиційні вірування: неоязичництво та модерні тлумачення християнства, буддизму, індуїзму – це спотворення традиційних міфів. Але їх поширення викликане споконвічною релігійністю людини. Сучасна людина захищається у просторі обмеженому раціоналізмом і матеріалізмом. Зростання різноманітних нетрадиційних вірувань – це заблудження, але це результат пошуку. Не слід забувати, що темні глибини ірраціонального містять небезпеку деструктивного впливу на людину. Людям потрібна допомога, орієнтири. Всупереч деяким ілюзіям вплив ідеології, науки чи філософії не надто значний. Традиційний міф добре знав і вмів обходити та приборкувати ці темні і небезпечні «закутки».

Глибинна сутність християнських символів торкається питань життя і смерті. Усвідомлення власної смертності і ідеї Страшного Суду радикальним чином може зруйнувати будь-які ідеологічні надбудови. В сучасному суспільстві ідея смерті постійно витісняються з масової свідомості і внаслідок цього ми отримуємо постійне і повільне вмирання взамін повноти життя. У традиційному суспільстві люди ставилася до смерті як до звичайного явища, без особливих страхів, що зумовлювало інше сприйняття життя. Особливість сучасного секуляризованого світу – це страх перед смертю як небуттям. Але для традиційної релігійної свідомості смерть зовсім не означає небуття. Це перехід на інший онтологічний рівень. Сучасна людина не розглядає смерть у світлі релігійного символізму. Відчуваючи страх перед небуттям, вона жене від себе думку про смерть. Але це нічого не дає. Підсвідомо цей страх обумовлює і отруєє її життя. Міфореелігійна свідомість не позбавлена страху смерті, але це не є страх перед небуттям, це муки ініціації, великого випробування для переродження, випробування на твоє достоїнство Царства Небесного (страх Страшного суду у християнській міфології). Недаремно смерть і воскресіння це основа більшості міфореелігійних комплексів. Ініціація завжди символізувала смерть для нового народження. Хрест у християнстві – це не символ смерті, як часто він сприймається буденною

свідомістю, а символ викупу людства для оновленого вічного буття. Проблема в тому, що сучасна гедоністська свідомість не хоче ініціації і тому заперечує її символіку. Тут справа не у знанні, а у волі. Секуляризація Нового часу дала людині свободу, але не виробила сили волі йти складнішим шляхом.

Структура символів багаторівнева і передбачає активну духовну напругу сприйняття. Потрібна сила духу, щоб обійнявши ієрархію символу побачити світ у його цілісній різноманітності. Й. Хейзінга писав: «Символізм був нібито живим подихом середньовічної думки. Звичка бачити усі речі у їх смислового зв'язку одного з іншим і у їх співвідношенні з вічністю підтримувала в світі мислимим образів пишність вже марніючих фарб і давала можливість переходити тілесно не окреслені кордони. Коли ж функція символізації або зовсім відсутня, або стає чимось всього-на-всього механічним, тоді велична споруда споконвічно встановлених Богом залежностей перетворюється у некрополь» [9, 325].

Та все ж хотілося б зазначити, що сучасна ситуація є законною і необхідною. Християнство – це релігія свободи. Бог прагне вільного приходу людини до нього. Можливо, сьогодні головне призначення церкви – зберігати свою символіку і, у певний час, за певних обставин (можливо досить трагічних), людство повернеться обличчям до традиційної міфорелігійної символіки. Небезпека насамперед у її спотворенні, заміною симулякрами, маніпуляції нею. Міфологічні символи християнства, будучи архетипними за своєю основою, залишаються життєздатними і у наш час. Вони продовжують своє існування у всіх сферах життя. Особливо це помітно у мистецтві. Реальність міфу у тому, що він вибудовує контекст і структуру життєвого простору. Проблема у тому, що ми не дозволяємо символу бути активним стосовно нас, навпаки, ми оцінюємо його, підлаштовуємо під себе, спотворюючи його сутність, маніпулюємо ним у цілях, які абсолютно чужі його призначенню. У кращому випадку він стає для нас казкою, літературою. Необхідно дати свободу міфічним символам, повернути їх споконвічну сутність, вивільнити з під завалів симулякрів.

Література:

1. Аверинцев С. С. София-Логос. Словарь. – К.: Дух і Літера, 2001. – 460 с.
2. Бодрияр Ж. Символический обмен и смерть / Пер. с фр. С. Зенкина. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.

3. Зенкин С. Жан Бодриар: время симулякров // Бодриар Ж. Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000. – С. 5-48.
4. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 415 с. – (Мыслители XX века).
5. Делез Ж. Различие и повторение: Пер. с фр. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 384 с.
6. Манн Т. Доктор Фаустус: Роман: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – 431 с.
7. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 21-186.
8. Хейзинга Й. Осень средневековья: Исследования форм жизненного уклада и форм мышления в XIV-XV веках во Франции и Нидерландах / Пер. Д. В. Сильвестрова. – М.: Наука, 1988. – 540 с. – (Пам-ки ист. мысли).

Назаренко Марія

ЕСХАТОЛОГІЧНА СВІДОМІСТЬ: ДО ПРОБЛЕМИ ОНТОЛОГІЇ

У статті здійснена спроба системного погляду на онтологію есхатологічної свідомості з допомогою аналізу наукових праць Канта, Гегеля, Ніцше, Хайдеггера, Шелера та Яковенко. В межах цього феномена особливу увагу звернено на есхатологічне мислення та переживання.

Ключові слова: *сущє, належне, інверсія, нігілізм, ресентимент.*

Назаренко М. Эсхатологическое сознание: к проблеме онтологии

В статье совершена попытка системного взгляда на онтологию эсхатологического сознания с помощью анализа научных произведений Канта, Гегеля, Ницше, Хайдеггера, Шелера и Яковенко. В рамках данного феномена особое внимание обращено на эсхатологическое мышление и переживание.

Ключевые слова: *сущее, должное, инверсия, нигилизм, рессентимент.*

Nazarenk M. Eschatological consciousness: ontological problem

It is accomplished an attempt of systemic view eschatological consciousness' ontology by analysis of scientific works of Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Sheller and Yakovenko. Special attention is paid to eschatological thinking and feeling inside this phenomenon.

Keywords: *things in existence, proper existence, inversion, nihilism, resentment*

Есхатологічна проблематика виступала об'єктом рефлексії багатьох російських релігійних філософів кінця ХІХ – початку ХХ століття, таких як Микола Бердяєв, Лев Шестов, Павло Флоренський, які вказали на есхатологічність як компонен-

ту християнської (православної) свідомості. В ХХ столітті на есхатологічність, яка лежить в основі російської ментальності вказують такі дослідники, як І. Г. Яковенко, А. Пелипенко. Метафізичні та онтологічні аспекти есхатології проаналізовані такими релігієзнавцями та філософами як Д. В. Пивоваров, О. В. Кузнецов. Останній розглядає есхатологію як прояв «архетипу катастрофи». Антропологічний аспект зачіпається у статті «Мала есхатологія свідомості» А. Г. Ключова. Психологічні засади есхатології розглядаються у праці А. А. Ткаченко «Духовно-природна психотерапія (есхатологічний аспект)». Релігійна есхатологія в історичній перспективі розглядається в дисертації російського філософа Ф. Н. Петрова. Серед західних філософів, які займалися проблемами есхатології, варто назвати Р. Бульмана (монографія «Історія та есхатологія»), а також Ю. Мольмана, К. Ранера, В. Панненберга, Г. Ваханяна. Певні особливості есхатологізму розкриваються Олександром Кожевим при здійсненні ним апропріації поглядів Г. В. Ф. Гегеля у роботі «Ідея смерті у філософії Гегеля». Незважаючи на це, проблеми онтології есхатологічної свідомості залишаються малодослідженими. Зачіпаючи окремі аспекти дослідники не вибудовують цілісного розуміння онтології цього явища. Тому **метою** цієї статті є аналіз онтології есхатологічної свідомості на основі останніх публікацій з цієї тематики, включаючи як досвід східної, так і західної традиції філософування.

Вступ

Перш ніж ми безпосередньо перейдемо до аналізу есхатологічної свідомості, потрібно визначити, що ж потрібно розуміти під цим словосполученням. Отже, есхатологія ("eshatos" – останній, «logos» – вчення) є вчення про кінцеве, фінальне, якщо брати до уваги дослівний переклад. Професор І. М. Яблоков визначає есхатологію як: «релігійне вчення про кінцеві долі людей, людства та світу в цілому» [1, с. 529]. Існує два визначальних підходи до розуміння свідомості: психологічний та філософський. Питання структури свідомості та її сутності становить філософську проблему, тому серед філософів різних течій та напрямів немає єдності у поглядах на онтологію свідомості. Феномен людської свідомості має різне тлумачення в ідеалізмі та матеріалізмі, екзистенціалізмі та феноменології і т. д. Тому для нас є важливим виділити її основні сутнісні риси,

нашою висхідною точкою буде характеристика свідомості як спосіб співвідноситись, усвідомлювати предмет. При цьому під свідомістю розуміють не психічну властивість тіла (як в психології), а фундаментальний спосіб, за допомогою якого людина співвідноситься із своїм предметом або світом взагалі. Тобто свідомість є формою або способом даності предмета, даності світу взагалі. Хоча вона не є тільки здатністю співвідносити, а є їй самим відношенням до світу. Головною ознакою свідомості є її інтенціональність (за виразом Гусерля), тобто спрямованість на предмет. Найзагальніше визначення, яке ми можемо сформулювати з допомогою психології, звучить так: «Свідомість – це сформована в процесі суспільного життя вища форма психічного відображення дійсності у вигляді узагальнень і суб'єктивної моделі навколишнього світу у формі словесних понять та чуттєвих образів» [2, с.180]. Структура свідомості складається з елементів, які ми можемо умовно поділити на 3 групи: мислення, переживання та відчуття, а також уявлення. Для есхатологічної свідомості (усвідомлення людиною історичної долі світу, його фінального завершення) відповідно буде характерною така структура: есхатологічне мислення, есхатологічні переживання та відчуття, есхатологічні уявлення. Зазначимо, що есхатологічні уявлення являють собою есхатологічну концепцію в межах релігійних течій, конфесій, а також так звану філософську есхатологію, яка в XX – XXI столітті оформилась у концепт «кінця історії» з різноманітними варіаціями (кінець соціального, кінець ідеології, кінець культури і т. ін.). Зважаючи на великий масив інформації, есхатологічні уявлення можуть виступати об'єктом окремого відповідно класифікованого аналізу, тому в цій статті ми їх торкатися не будемо.

Також слід зазначити, що есхатологічна свідомість є неодмінною складовою свідомості християнської, і хоча перша може існувати поза межами християнства, християнство ж не може існувати без неї. Як зазначає М. Бердяєв: «Всі християнські вчення мають свою есхатологічну частину, всі богословські трактати мають есхатологічні глави, хоча есхатологія може висуватися на задній план. ..Ніякого іншого, не спотвореного християнства, крім есхатологічного існувати не може» [3]. Це є очевидним, адже саме християнство започаткувало розуміння історії як лінійного процесу, який має свій початок і має свій кінець. Але не зважаючи на те, що розквіт есхатологізму безпосередньо

пов'язаний з історією християнства (особливо з його зародженням та епохою середньовіччя), не втратив він актуальність і сьогодні у секуляризованому, в своїй більшості формально християнізованому світі.

Есхатологічне мислення

Як зазначає Мануїл Кант у своїй статті, присвяченій цій тематиці: «Сама ідея кінця всього суцього бере своє походження від розмірковувань не про *фізичний*, а про *моральний* бік справи. Тільки останній може бути співвіднесеним з ідеєю надчуттєвого (яке можна осмислити лише у сфері моралі), а отже, з ідеєю вічності» [4, с. 283]. Отже, ідея кінця світу мислиться у розумінні світу в категоріях «суцього» та «належного», які перебувають в опозиції. «Належне» – апофатизований (тобто позбавлений конкретних характеристик) універсальний ідеал, який описує досконалу людину та ідеальне суспільство. А як і у будь-якої досконалості в ньому є один суттєвий недолік: належне є принципово недосяжним. Концепція належного виникла в результаті поділу універсуму на Світло і Темряву, абсолютне добро та абсолютне зло. Ідея належного заперечує реальну людину, в природі якої існує безліч недоліків, вад, пороків. Людина – ізоморфна ідеалу, але через гріховність відхилилася від нього і в цей світ прийшло багато випробувань, жорстокості та насилля.

Другий елемент опозиції – суще. Сущє в загальному розумінні – це світ емпіричної реальності, в якій живе людина, яка сповідує ідеал належного. Тому суще – поле емпіричної реальності, що розглядається крізь призму належного. Сущє до того ж є складним смисловим субстратом. Ідея суцього засвоюється паралельно до ідеї належного. Відкривши для себе концепцію належного людина розуміє наскільки світ не відповідає цьому належному. Належне – сакральне та благодатне. Сущє – профанне та неблагодатне. Належне – єдине та онтологічне, сущє – розрізнене і позбавлене власної онтології. Воно одухотворене і залучене до буття лише з допомогою належного, яке вливається у світ суцього. В суцюзому суб'єкт перебуває, до належного прагне. Подібна опозиція категорій суцього/належного характерна для філософії вже згаданого вище Канта. Характерна вона і для моделі, яку розробили російські філософи – Яковенко І. Г. та Пелипенко О., сутність якої полягає в тому, що ідеї належного та суцього виникли в певну історичну епоху в результаті пе-

рекодування базових структур ментальності і формування нової цивілізаційної парадигми. Для характеристики цієї епохи, яка охоплює, на думку цих дослідників, період приблизно з початку I тисячоліття до н. е. до VII століття н. е. (з виникнення зороастризму до появи ісламу), вводиться поняття «маніхейська революція». Маніхейство в даному випадку розглядається ними не у вузькоісторичному смислі, а як визначення певного типу світогляду. В цей період людина відкриває ключову істину – світ є трагічно недосконалим. Багатьма століттями пізніше цю невідворотну, шоковую думку буде розвинуто філософами-екзистенціалістами. Отже, що ж важливого відбувається в цей період? Світ наче розколюється надвоє, перетворюючись в арену боротьби Світла та Темряви. Це світосприйняття приходить на зміну родовому космосу, організованому навколо міфоритуальної системи. Тут і формується належне як конототивне поле смислів, пов'язаних з ідеєю проекту світобудови, і суще як номінація континууму емпіричної дійсності, даної суб'єкту в ряді дискретних і фрагментарних станів. У свідомості людей закріплюється есхатологічний проект миттєвого перетворення світу і стрибка у трансцендентне належне. Бачимо тут знову мотиви кантівської філософії: «Чому *взагалі* люди чекають *кінця* світу? І чому, якщо такий має відбутися, він обов'язково повинен бути для більшості людського роду жахливим?.. Відповідь на *перше* питання полягає, очевидно, в тому, що існування світу як підказує людям розум, має цінність лише постільки, постільки розумні істоти відповідають в ньому кінцевій меті свого буття; якщо ж остання виявляється недосяжною, то сотворене буття втрачає в їх очах смисл, як спектакль без розв'язки і задуму. Відповідь на друге питання ґрунтується на думці про безнадійну зіпсованість людського роду, жахливий кінець якого більшості здається єдино відповідним вищій мудрості і справедливості» [4, с. 285].

Але чи зустрічаються подібні антиномії у інших філософів (на зразок кантівської антиномії *суще/належне*)? Як зазначає Олександр Кожев [5], у вченні Гегеля ми спостерігаємо відкриття діалектичної структури «Буття» та «Реального», а також онтологічної категорії Негативності, яка лежить в основі цієї діалектичності. Людина, визначена у своєму бутті «Негативністю», – це не статично-дане-Буття, а «Дія» або «Акт-самоствердження-або-створення» самого себе. Саме ця

«Негативність», яка поєднується у «Бутті» з «Ідентичністю» «Буття», розділяє це «Буття» на «Об'єкт» та «Суб'єкт», створюючи тим самим «Людину», протиставлену «Природі». Відродження «Єдності» або фінальне співпадіння «Субстанції» та «Суб'єкта» відбувається в адекватному описі тотальності «Буття» та «Реального» з допомогою «абсолютної філософії». Але тотальність реального включає в себе людську реальність, яка існує тільки як творчий *рух*. Повна і кінцева відповідність між «Буттям» (=Субстанцією) і «Дискурсом» (=Суб'єктом) може бути досягнуто лише в «кінці часів», коли завершується творчий рух «Людини». Це завершення проявляються в тому, що «Людина» більше не йде вперед і задовольняється повторенням (в філософському мисленні) вже пройденого (під час її активного існування). Таким чином, «Людина» – це діалектичний або історичний (=вільний) рух, який розкриває «Буття» в «Дискурсі» тільки за рахунок того, що вона живе у відповідності із майбутнім, яке уявляється їй у вигляді певного проекту або «мети». Тому із введенням «Негативності» або творчої «Дії» в «наявне-Буття», на абсолютну, тобто тотальну або кінцеву істину можна претендувати лише припускаючи, що творчий діалектичний процес вже завершився. «Добро, абсолютне добро здійснюються вічно у світі, і результатом цього є те, що воно в себе і для себе здійснилось, і йому не потрібно чекати на нас для цього» і далі Гегель продовжує: «Втілення бескінечної мети полягає тому лише в знятті ілюзії, наче вона ще не здійснена» [6, с. 399]. Таким чином, як зазначає Т. Ойзерман: «Кантівський принцип належності, тобто протиставлення належного суцього, заперечується Гегелем, оскільки Кант протиставляє ідеї розуму наявної, емпіричної, далекої від досконалості дійсності. Гегель же продовжуючи платонівську традицію, вважає ідеї, поняття не суб'єктивними уявленнями людей, а первісними, субстанціональними реаліями, внутрішньою сутністю речей. І пояснюючи своє розуміння предмета філософії, що інтерпретується як предмет абсолютного ідеалізму, Гегель наполягає на тому, що ідеї (точніше, ідея, абсолютна ідея) не є чимось, що протистоїть дійсності...» [7, с. 100]. Тобто, за словами Гегеля, вона, ідея, «не настільки безсила, щоби тільки перебувати у належному, а не дійсно бути...». Отже, ідея кінця історії не мислиться ним в антиномічних категоріях суцього/належного, з огляду на специфіку розуміння ним належного та людини як істоти історичної,

смертної, творчої, яка прагне до досконалості. Ця творчість закінчується там де і закінчується історія як втілення абсолютної розумності (апогей соціального прогресу).

Але саме в межах східноєвропейської цивілізації, як зазначає один із вищезгаданих вчених, І. Г. Яковенко, домінує особливий тип есхатологічного мислення – тип, заснований на інверсійному мисленні як способі оперування дуальними опозиціями (а тому і опозицією суще/належне – кантівський варіант), де інверсія є базовим механізмом для формування нових культурних смислів.

Отже, есхатологічна свідомість з її інверсійним типом мислення є частиною православного менталітету, що визначається тенденцією до блокування діалогу та взаємопроникнення смислів. Власне, ця тенденція веде до гальмування народження третього і до вічного руху по колу, за умови цих інверсійних перекодувань соціального і культурного космосу.

Есхатологічні переживання та відчуття

Есхатологія живиться почуттям «скороминущості» буття і виростає з ідеї повернення у вічне, адже належне є онтологічним та справжнім в певному вищому сенсі. Сущє ж за природою є минулим. Воно тимчасово торжествує в полі емпіричної реальності і саме це торжество є випробуванням посланим людині. Чим більше світ ухиляється від належного, тим сильнішим є есхатологічне бродіння, тим ближчим є початок есхатологічної істерії. Цим можна пояснити зростаючу актуальність есхатологічних мотивів у ХХІ столітті як на рівні відповідних ідей у філософії та мистецтві, так і у зростанні кількості релігійних течій есхатологічного спрямування.

Отже, есхатологічна істерія – особливий стан традиційного суспільства, заданий різким сплеском есхатологічних переживань. Яковенко І. Г. пише: «Ідея того, що кінець звичного вже «у дверей», що світ, який загруз в пороках, який нестерпно відхилився від належного, рухне не сьогодні-завтра, охоплює час від часу традиційне суспільство. Воно пасіонаризується, енергія системи різко зростає і починає руйнувати структурні зв'язки, механізми соціального управління дестабілізуються...мова йде про свідомий потяг до хаосу як стану, який сприяє руйнуванню ненависного світу. Це переживання супроводжується могутнім викидом всіх деструктивних емоцій і самознищенням суспіль-

ства, яке впадає в есхатологічне шаленство» [8]. Це розумів Ніцше, коли писав про нігілізм як про «найжахливішого з усіх гостей», розуміючи під ним не тільки суцільне заперечення, але й неодмінне покладання нових цінностей. Подібним поглядам німецького філософа присвячена робота Мартіна Хайдеггера «Ніцше і порожнеча». У ній Хайдеггер зауважив, намагаючись зрозуміти що ж таке ніщо, «*nihil*»: «Ніщо тут означає не якесь особливе заперечення окремого суцього, але безумовне і повне заперечення суцього в цілому» [9, с. 98]. А запереченням суцього є належне, в основі якого лежить суцільна порожнеча (на думку Ніцше та Хайдеггера). Отже, бачимо інший бік проблеми: людина, яка опинилася у світі, де суще не може перетворитись на належне з причини відсутності уявлення: яким це належне має бути, адже всі «вищі цінності» знецінились? Вона звертається до есхатології або у формі того ж «архетипу катастрофи» на рівні несвідомого або цілком усвідомлено: розумово та почуттєво, прагне покінчити із світом, його історією для того, щоб з'явилась можливість утворення нових цінностей, які можна було б покласти в основу належного як об'єкт прагнення. Своєрідний соціальний катарсис. Тим самим знову збільшуючи розрив між належним і суцим, таким чином: маємо циклічний процес. Ми бажаємо належного, яке є невітленим, спостерігаючи за тим, наскільки світ далекий від реалізації бажаного, що відповідно призводить до поглиблення страждань і головного питання: а чи ті цінності ми поклали в основу належного, чи взагалі що таке «цінності»? Адже в традиційному суспільстві в основі цінностей лежало велике метафізичне підґрунтя – божественне, заперечивши яке ми робимо мораль автономною, тобто своєрідною пересувною конструкцією, яка все більше і більше набуває рис релятивізму, все більше і більше віддаляється від належного як такого. Отже, цей діалектичний процес є безкінечним, заперечуючи цінності (які самі по собі є лише словами, не більше, без їх смислоутворення) ми знову їх стверджуємо, ми їх бажаємо і одночасно заперечуючи стверджуємо знову. З тих пір, як мораль стала автономною, тобто прерогативою нашого розуму і об'єктом маніпулювання, а творчість стала предметом торгу – людина живе цінностями одними – цінностями гедонізму, які не здатні задовольнити екзистенційну тугу, адже є досяжними, чимось по-справжньому недосяжним є лише цінності, які мають під собою метафізичне підґрунтя, адже роблять актуальною

боротьбу, а відповідно і діалектику, яка лежить в основі будь-якого розвитку. Коли діалектичний розвиток відсутній – історія зупиняється... Отже, бачимо інший бік проблеми, який зачепили два великих «нігілісти» Хайдеггер і Ніцше, лінія філософування, яка знову привела нас до діалектики Гегеля. Але для Гегеля навпаки історія завершується у своєму апогеї, в апогеї належного, в апогеї соціального прогресу, а тому повільно переходить до стану утопії, втрачаючи свої есхатологічні риси.

Беручи до уваги ці нігілістичні пошуки (де належне як одна із опозицій є невизначеною, з огляду на свою знеціненість, а отже, як наслідок, припиняє свій хід історія, за версією, наприклад, відомого французького філософа Ж. П. Бодрійяра), можемо визначити їх як основну спонуку до есхатологічних переживань характерною для сучасності.

Якщо ж подивитись на есхатологічність в історичній перспективі або на один зі східнослов'янських компонентів ментальності, Яковенко виділив такі чинники:

Основні соціальні чинники, які стимулюють до есхатологічних переживань:

- Політика владних та ідеологічних інститутів, яка задає дистанцію між належним і сущим. Специфічний комплекс вини, що переживається традиційною людиною через ухиляння від нездійсненого належного і тим самим народжує можливість соціального маніпулювання. Виникає соціальний інтерес в тому, щоб формулювання належного були практично недосяжними, а агенти влади не підлягали суду підвладних їм з позицій належного. В результаті зростає тривожність, почуття провини, підвищується підвладність маніпуляціям.

- Есхатологічну свідомість стимулює неіманентний розвиток, його нав'язаний темп. Будь-яка зміна є стресогенною як для окремої людини, так і для групи людей, і суспільства в цілому. Якраз аналізу таких змін і теорії адаптації до них присвятив свою роботу відомий американський філософ Елвін Тофлер, стан розгубленості, стресу, неможливості прийняти рішення під дією великої кількості якісних змін він назвав «футурошоком», вважаючи останній специфічним явищем сьогодення [10]. Ж. П. Бодрійяр подібний стан називає наслідком домінуючого «суспільства споживання». Але зміни існували завжди, і чим глобальнішими вони були, тим розгубленішою ставала лю-

дина і тим сильніше їй хотілося мати опору, в тому ж таки прагненні до належного, до подолання хаосу (адже руйнація світу до якого людина була цілком адаптована сприймається саме як торжество хаосу і кінець Всесвіту) та дезорієнтації. Таким чином, есхатологічні настрої стають природною реакцією людини на стрес нав'язаних змін. І найбільше неприйняття суцього, як ми з'ясували, можна спостерігати при переходах через стадіальні рубежі (тобто коли зміни носять тотальний характер), а також при переході із ситуації конкретно пануючої ідеології до ситуації деідеологізації.

Але проблема не є настільки простою як здається, невже справді під впливом розриву між суцим та належним суспільство здатне пасіонаризуватися і викинути негативну енергію на якісну перебудову соціальної системи, звичайно ж під впливом гострої есхатологічної істерії? Ми не даремно згадали про Ніцше, який відкрив таке цікаве і варте нашої уваги явище як ресентимент, яке пізніше детально дослідив відомий німецький філософ Макс Шелер у своїй праці «Ресентимент та структура моралей». Ресентимент – це самоотруєння душі, довготривала психічна установка, яка виникає внаслідок систематичної заборони на вираження душевних порухів та афектів, заборони, яка породжує схильність до певних ціннісних ілюзій. Під порухами та ефектами треба розуміти: прагнення помсти, імпульс помсти, ненависть, злоба, заздрощі, ворожість, підступність. Як відмічає Шелер: «Максимально сильний заряд ресентименту повинен бути в такому суспільстві, де, як у нас, майже рівні політичні права і відповідно формальне, публічно визнане соціальне рівноправ'я йдуть поряд з величезними відмінностями у фактичній владі, у фактичному майновому становищі і у фактичному рівні освіти, тобто в такому суспільстві, де кожний має «право» порівнювати себе з іншим і «не може зрівнятися реально» [11, с. 21]. У цьому зауваженні дуже легко ми впізнаємо сучасний стан речей у східнослов'янських країнах і приходимо до розуміння того факту, що стимул до есхатологічних переживань полягає не у звільненні від негативних емоцій, не у пасіонаризації, а *навпаки* у прихованій злобі та ненависті, яка не має адекватного природного виходу. І далі Шелер продовжує, підтверджуючи нашу основну думку: «Чим більш фатальним здається довге соціальне пригнічення, тим менше воно здатне звільнити сили для практичної зміни цього стану і тим менше

їй сприяє; але тим швидше воно вироджується в позбавлену позитивних цілей критику» [11, с. 21]. Бачимо, поживний ґрунт для виникнення есхатологічних переживань і не тільки для сьогодення, але й в історичній перспективі, хоча, як справедливо зауважив російський філософ Яковенко, есхатологізм, справді, є компонентом східнослов'янської ментальності, де не останню роль відіграє світовідречна православна традиція з її зневажливим ставленням до побуту, а отже, й до суцього.

Висновки

Отже, есхатологічна свідомість – є усвідомленням людиною кінцевої долі світу, яке виражається в есхатологічному мисленні, есхатологічних почуттях і переживаннях та есхатологічних уявленнях відповідно до певної релігійної традиції або залежно від домінуючого філософського напрямку, який репрезентує свій концепт «кінця історії» (такими, наприклад, є есхатологічна утопія Фукуями, апокаліптичний нігілізм Бодрійяра). Але найбільше есхатологічна лінія представлена у християнській традиції.

Есхатологічне мислення відбувається в межах опозиції суцього та належного, концепція антиномії яких представлена у філософії Канта. Саме принципова неможливість втілення належного у суцього призводить до руху есхатологічне мислення. Подібна опозиція називається інверсійним мисленням і є характерною для східнослов'янської ментальності. Інший варіант погляду на есхатологічне мислення запропонований Гегелем. У ньому знімається гостра опозиція суцього і належного з огляду на те, що Гегель по-іншому розуміє належне і вважає його вже здійсненим. Адже історія для Гегеля закінчується там, де з'являється втілення належного, де закінчується творчість, а таким чином діалектична боротьба суцього і належного зупиняється і переростає в утопію, в певну сталість, а отже, смерть. Якщо підбивати підсумок того, що стосується есхатологічних переживань, ми з'ясували, що вони виникають або внаслідок розриву належного і суцього (Кант), що, як зазначає Яковенко, стимулюється владними верхівками та неконтрольованими змінами (властиве східнослов'янській ментальності) та й взагалі викликаються цими чинниками в історичному розрізі. Що стосується картини сучасності можливими є два варіанти: або 1) варіант втіленості належного у реальному бутті, настання постісторії, а отже, головним викликом до подібних переживань буде

питання: як жити після того, як історія припинила своє існування? (гегелівський варіант, розвинений Кожевим та Фукуямою) і 2) втручання в історичний процес такого чинника, як нігілізм, що стає між належним і суцим, таким чином суспільство потрапляє в тенета метафізичної кризи, втрати уявлення про належне, потрапляє в таку ситуацію, коли старого уявлення про належне вже нема, а нового ще нема (факт відкритий Ніцше, Хайдегером і активно підтриманий нині Бодрійяром). Крім того, нами була заперечена думка, що розрив між суцим і належним веде до пасіонаризації суспільства і розриву соціальної системи, що його породжує, на основі розкритті такого феномена як ресентименту, яке веде до пасивного накопичення негативних емоцій і може бути прямим чинником формування есхатологічних переживань.

Література:

1. Религиоведение: Учебное пособие и Учебный словарь-минимум по религиоведению / Под ред. проф. Яблокова И. Н. – М.: Гардарики, 2002. – 536 с.
2. Щербатых Ю. В. Общая психология / Ю. В. Щербатых. – СПб.: Питер, 2008. – 272 с.
3. Бердяев Н. Война и эсхатология / [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/Berd/_VoiEsh.php.
4. Кант И. Конец всего сущого // И. Кант. Трактаты и письма [пер. с нем. Н. Вальденберга, Т. Васильевой, А. Гулыги и др.]. – М.: Наука, 1980. – 712 с.
5. Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля / А. Кожев. [(пер.с француз. И. Фомина)]. – М.: Логос, 1998. – 208 с.
6. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель [пер. с нем. Водена А. М.]. – М.: «Мысль», 1974. – Т. 1: Наука логики. – 609 с.
7. Ойзерман Т. И. Проблема долженствования в философии Гегеля / Т. И. Ойзерман // Вопросы философии. – 1995. – № 5. – С. 98-107.
8. Яковенко И. Г. Эсхатологическая компонента российской ментальности (Связи, обусловленности, логика актуализации) / [Электронный ресурс]. Доступ: http://www.interned.ru/articles/other/ieshatologicheskaj_kom.htm.
9. Хайдеггер М. Ницше и пустота / М. Хайдеггер [сост. О. В. Селин]. – М.: Алгоритм; Эксмо, 2006. – 304 с.
10. Тоффлер Э. Шок будущего / Э. Тоффлер; [пер. с англ. К. Бурмистров, Л. Бурмистрова, Е. Комарова и др.]. – Москва: АСТ, 2008. – 557 с.
11. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей / М. Шелер [пер. с нем. А. Н. Малинкина]. – СПб.: Наука, Университетская книга, 1999. – 230 с.

Ткач Ігор

ПОДВІЙНІСТЬ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ НА ПРИКЛАДІ ТВОРЧОСТІ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

У статті розглянуто питання неоднозначності, подвійності релігійної ідентичності. Пояснено специфіку функціонування «правди» і «видимості» в релігійній ідентичності. Здійснено аналіз вказаних термінів та відповідних явищ на прикладі творчості Г. Сковороди, показано взаємозв'язок сучасності та давньої теологічної проблематики.

Ключові слова: релігійна ідентичність, Г. Сковорода, симулякр, правда, видимість.

Ткач И. Двойственность религиозной идентичности на примере творчества Григория Сковороды

В статье рассматривается вопрос неоднозначности, двойственности становления религиозной идентичности. Объяснено специфику функционирования «правды» и «видимости» в религиозной идентичности. Осуществлен анализ указанных понятий и соответствующих явлений на примере творчества Г. Сковороды, показана взаимосвязь современности и древней теологической проблематики.

Ключевые слова: религиозная идентичность, Г. Сковорода, симулякр, правда, видимість.

Tkach I. The duality of the religious identity in the works of G. Skovoroda

The present article is devoted to the problems of ambiguity duality of the religious identity. It explains the specific functioning of the concepts of truth and semblance in the religious identity. The abovementioned phenomena have been analyzed as they appear in the works of G. Skovoroda, showing the correlation of contemporary and old theological problematics.

Keywords: religious identity, G. Skovoroda, simulacra, truth, semblance.

Світогляд, буття людства надзвичайно взаємопов'язані з релігією. Релігійна ідентичність (особливо за часів монотеїзму в

Європі) є впливовим чинником формування індивіда, особистості, спільноти. Хоча на сьогодні релігія не є настільки визначальною, як століття тому, проте вплив її ще достатньо суттєвий. Саме тому для адекватного розуміння функціонування індивідуального та суспільного світогляду, для можливості об'єктивного аналізу релігійних поглядів, необхідним є детальний розгляд феномена релігійної ідентичності. Цей феномен проектується не лише в релігійно-церковне, а й в людське життя загалом.

Особливо цікавою у вказаному контексті є власне українська філософська спадщина. Багате джерело нам надає творчість Г.Сковороди. Варто зазначити, що український мислитель не вживав термінів «релігійна ідентичність», «псевдоідентичність» тощо. Водночас у цій роботі показано, що Г. Сковорода усвідомлював *проблему* подвійності релігійної ідентичності і саме їй присвячував суттєву частину своєї творчості.

Якщо трактувати протистояння «правди» та «видимості» в релігійній ідентичності як антагонізм між справжнім і фіктивним, між істинним буттям та оманю, між дійсним та лицемірним, то нема, мабуть, в історії філософії людини, яка б не торкалася цієї проблеми. Починаючи від Платона (з його намаганням пізнати ідеї), охоплюючи все середньовіччя з його протиставленням божого людському, завершуючи екзистенціалістами та постмодерністами, які з'ясовують новітні та сучасні форми тиску фіктивних тоталітарних псевдоістин на людську душу, не знайдемо того, кого б цей аспект залишав цілком байдужим. Що ще раз підкреслює його вагомість та актуальність у філософсько-світоглядній площині.

Водночас варто вказати, що наявний рівень дослідження окреслених проблем можна охарактеризувати як недостатній. Зокрема, нам не відомі роботи, що під таким кутом зору досліджують спадщину Сковороди.

Саме тому метою цієї роботи є дослідження антитетичності «правди» і «видимості» в релігійній ідентичності як світоглядного феномена, та специфіка його розуміння Григорієм Сковородою. Відповідно завданням дослідження є виявлення специфіки правди та видимості у світогляді Г. Сковороди в контексті релігійної ідентичності, аналіз їх функціонування.

Релігійна особистість джерелом власної ідентичності має розуміння Бога, Абсолюта. Проте досить поширеним явищем є

підміна цих понять, коли на місце сутнісного приходиться формальне. Тому важливим є розрізнення теократичної та ідолократичної релігійної особистості. Термін «теократія» (має різні тлумачення, доволі широковідомий і використовується в публіцистичній та науковій літературі) стосується релігійної ідентичності, джерелом якої є Бог. Проте, як правило, теократією вважають правління релігійних ієрархів. Це суттєво спотворює суть терміна, бо фактично така форма правління відповідає поняттю «клірикократія».

Етимологічно теократія мала б визначатися як правління самого Бога [12]. З огляду на те, що Бог навіть у релігійних системах не даний нам **безпосередньо**, то з'являється низка своєрідних «*опосередкованих* теократій», які можуть розрізнятися за формою оприявлення влади Бога. Таких форм не так вже й багато, одна з них – клірикократія, тобто влада Бога проектується через служителів релігії, культу і часто ототожнюється з їхньою особистісною владою. Інший аспект теократії – влада Божого закону, зафіксованого в Святому Письмі, ще інший – влада одкровення.

Релігієзнавчий словник подає таке визначення теократії: форма правління, за якою вся повнота влади в державі належить главі церкви та духовенству. Зазначається, що теократія, як правило, обґрунтовується волею Бога [3, 332]. В історії релігії ця форма правління присутня в Юдеї 5-1 ст. до н. е. (жрецька теократія), це і халіфати Омеядів та Аббасидів. Мікродержавою теократичного типу є сучасний Ватикан, де папа має необмежену духовну, політичну владу.

Влада Божого закону, зафіксованого в Святому Письмі (в колишні часи не доступному широким колам), безпосередньо перетинається або навіть тотожна клірикократії. Грамотність, змога читати Святе Письмо – це вже була ознака причетності до кліру. Відповідно існувала ціла структура «тлумачів», які «пояснювали» суспільству суть Божої волі. У цьому випадку Святе Письмо, з одного боку, посилювало владу кліру, а з іншого – все ж давало змогу іншим долучатися до його мудрості. Особливо цей процес активізувався з початком епохи Просвітництва. Можна сказати, що весь рух Реформації – це перехід від клірикократії до бібліократії, намагання віднайти владу Бога безпосередньо в Святому Письмі, а не в інструкціях церковних ієрархів. Врешті, пізніше Реформація породжує своїх тлумачів і

свою клірикократію, тобто тут можна спостерігати процес переродження одного типу оприявлення влади Бога в інший.

Не менш складним феноменом є влада одкровення. По-перше, одкровення є доступне тільки незначній кількості людей, по-друге, одкровення завжди суб'єктивне, воно не може бути передане через емпіричний досвід і не може бути повторене іншим. Мабуть, саме в цьому складність взаємодії людей в теологічному просторі. З одного боку, одкровення – це не людське, а Боже, тому має статус абсолютної істини, своєрідного категоричного імперативу, обов'язкового для прийняття, виконання. З іншого боку, майже абсолютно відсутні критерії визначення божистості такої інформації: як встановити критерій між ілюзією і правдивим одкровенням? Як відрізнити егоїстичні марення від святого прозріння? Врешті, як розпізнати містичний пошук та маніпулятивне шахрайство? На вказані запитання немає однозначної відповіді.

Мабуть, саме тому і Святе Письмо, і одкровення, і традиція хіротонії чи будь-якого іншого «передання» богопричетності є тільки формами легітимації кліру, який здійснює *власне* керівництво, здійснює формальну, псевдобожественну владу, схиляє віруючих до «видимої» релігійної ідентифікації.

Влада Бога мала б виявлятися у правлінні через божественні якості людини, серед яких найбільш певно можемо назвати любов і повагу. Але, з огляду на те, що немає об'єктивних критеріїв наявності «божественності» в людині, немає і об'єктивних критеріїв теократії та моменту її переходу в клірикократію. Кожна людина має і негативні, і позитивні риси. Любов та егоїзм можуть бути внутрішньою суттю однієї і тої ж особи і це ще більше ускладнює проблему. Однак людина часто намагається знайти такі критерії, і тим самим догматизує та формалізує теократію. Наприклад, відлюдництво, безшлюбність, особисте благословення святого, щотижнева присутність у церкві, читання Святого Письма тощо. Береться якась певна ознака, її наявність стає *підставою* святості, а тим самим можливістю долучення до теократії, правдивої релігійної ідентифікації. Саме цей процес пропонується назвати терміном «ідолократія». Тобто певна особа, висловлювання, дія, текст чи догма *підміняє собою* Бога, стає таким чином ідолом, якому поклоняється людина чи суспільство, ігноруючи при цьому безпосереднього живого Бога.

Геній Г. Сковорода підмітив цей процес і виявив його в ідеї зовнішнього і внутрішнього. Хоч великий мислитель часто знаходився під впливом тогочасних суспільних стереотипів, його ідеї випереджують деяких знаменитих нащадків на цілі століття.

Зокрема в Десятислові, пояснюючи другу Господню заповідь «Не сотвори собі кумира», Сковорода твердить: «Не велю тебе строиться на видимостях. Всяка видимость есть плоть, а всяка плоть есть песок, хотя б она в поднебесной родилась; все то идол, что видимое» [6, 150]. Як бачимо, мислитель не заціклюється на понятті «ідол» як зображенні, а чітко виявляє процес ідолізації в підміні Бога будь-якою іншою матеріальною чи нематеріальною сутністю. Це глибоко-філософське розуміння проблеми тим більш цінне та актуальне, що досі не вщухають суперечки іконоборства стосовно можливості зображення ікон та самого іконопису. Сковорода ж розуміє, що *рукотворне зображення чи його відсутність не творить проблему*. Проблемою є «видимість» та його ідолізація. Як сказав би сучасний відомий французький філософ Ж. Бодріяр, Сковорода передбачав появу симулякрів [2]. Генетично «симулякр» походить від терміну «симулакрум», що у творах Платона означає «копія копій». Постмодерніст Ф. Джеймісон визначає один з контекстів симулякра як «точна копія, оригіналу якої ніколи не існувало» [4, 900]. У постмодерні симулякр може набути свого змісту тільки тоді, якщо його окремі асоціативні та конотативні аспекти, імпліцитно закладені у ньому адресантом, актуалізуються і поєднуються у сприйнятті адресата. Симулякр як форма фіксації станів, що не фіксуються, відкриває «горизонт події», по один бік якої – жорстка визначеність наче об'єктивного та іманентного події смислу, а по інший – «засліпленість як результат ... імплізії смислу» [4, 901].

«Видимість», ілюзія, симулякр, ідол – це семантичні аналогії, що вживаються різними авторами в різних часових і культурних просторах, але тотожні за змістом, що вказують на один і той же процес в суспільному житті: підміну істинних смислів, смислами фіктивними, формальними та ілюзорними. Саме цей процес створює Ідолократію, коли замість віри і правління Бога люди обирають «рабопристрасне марновірство», «марновір бенкетує і козлоголосить, проголошуючи ворогами і еретиками всіх, хто з ним не погоджується» [7, 8-9].

Із останньої цитати стає зрозумілою суть ідолократії – це форма усунення неугодних та непідвладних, *форма реалізації власної влади через релігійну догму*. Причому в цьому випадку влада не передбачає гармонізації суспільного співжиття, а тільки надає можливість утвердження егоїстичних інтересів особи або групи осіб через причетність до божого. Найскладніше в цій системі те, що така ідолократія бачить і трактує себе не інакше, як теократією. Можемо дивуватися, що Г.Сковорода в часи тотального панування церкви зумів побачити ці непрості суспільні процеси.

Сковорода показує істинного правителя на прикладі Мойсея – «людини Божої», «що споріднена з Христом і з Христом бесідує». Оскільки обличчя Мойсея було «блискуче від слави», ізраїльтяни дивилися лише на покривало, яке затінювало обличчя. Внаслідок гріховної недосконалості вони не могли побачити істинне [8, 45]. Це ж стосується псевдохристиян з «поганським серцем», котрі задивляються на плотську завісу, а на лице Божої людини «дивитись ніяк твоє око не в змозі» [8, 46].

Так Сковорода розкриває справжню теократію, коли Мойсей як провідник чинить волю Бога щодо обраного Ним народу, не додаючи від себе жодної людської егоїстичної недосконалості на зразок марнославства, себелюбства, гордині. А водночас істинна влада Бога, як і істинне його обличчя, є немислиме до безпосереднього сприйняття людьми. Можливо, це ще одна, ймовірно найсуттєвіша, причина підміни теократії владою людей. У праці «Нарцис...» Г. Сковорода цитує «Не живу я, а живе в мені Христос» [10, 66]. Порівняймо з принципом «у-вей» даосизму: звільнитися від недосконалого, часткового «Я», щоб дозволити діяти через себе Дао. Як бачимо, паралелі історичні, міжнаціональні досить прозоро виявляють сутність призначення людини, у тому числі й щодо її місця у соціальній структурі. Можна сказати, що тут описано процес пошуку особистісної теократії, правдивої релігійної ідентичності. Тобто пошук влади Бога людиною і відкриття Його влади особисто в собі.

У контексті істинної влади історія шляху ізраїльського народу до землі обітованої має й моменти видимої релігійної ідентичності, догматократії. Коли Мойсей перебував з Богом на Синайській горі довше, аніж зазвичай (отримавши дві таблиці з заповідями), народ у зневірі щодо присутності Бога вимагає зробити ідола-бога, «щоб він ішов поперед нас» (Вихід 32:1).

Страх втратити Бога, вийти з-під Його влади-опіки штовхає на формальний крок, котрий має явний елемент чинення людської волі. Прагнучи отримати, привласнити собі образ Бога «у плоті», люди розірвали зв'язок з Богом, по суті. Ототожнюючи плоть з брехнею та ідолом, Сковорода водночас показує і механізм здійснення догматократії, і наслідки цього процесу: «Плоть ніколи не бувала істиною: плоть і брехня – одне і те ж, і хто любить цього **ідола**, сам такий же; коли брехня і порожнеча, то й не людина» [8, 46]. Тобто, саме формальність (плоть) та брехня призводять до ідола, людина на цьому шляху втрачає власну сакральність та уподібнюється порожнечі, хай і майстерно замаскованій. Прагнучи до форми (плоті), втрачаєш/можеш втратити зміст (дух). Бажаючи утвердити ідола, втрачаєш/можеш втратити Бога.

Ця схема діє і стосовно влади: викривлення сутності цього поняття, в основі якого служіння, відповідальність за людей, свій народ, його «божистість», і перехід на егоїстичні позиції марнославства та владолюбства – це шлях до ідола, до того, що не може дати життєвості, а радше становить загрозу останній. Таким чином, догматократія – це різновид «плоті і брехні», сутнісна порожнеча.

Сковорода різко критикує формальність як анти- чи небутевість, а щодо критики псевдохристиянства, то століття потому їх повторить та розвине у філософські концепції «волі-довлади» та «надлюдини» Ф. Ніцше. Ніцше, звичайно, значно більш категоричний та безапеляційний, але сутнісно його думки мають суттєві паралелі до сквородинівських міркувань.

В роботі «Книжечка про читання Святого Письма, названа жінка Лотова» цікавим видається поєднання Григорієм Сковородою понять «святиня» та «пам'ять», які називаються «подвійними променями невичірного сонця» [9, 369]. Зокрема, поняття «святиня» буде може не тотожне, але співзвучне із справжньою релігійною ідентичністю, теократією: «Святиною віра бачить, надія сподівається(на неї), любов серцем обіймає, а пам'ять пам'ятає» [9, 369]. Проводячи паралель зі владою, варто вказати, що святиня-теократія матиме прагнення до істини, реалізації загальнолюдських цінностей, удосконалення суспільного ладу шляхом керівництва мудрості та любові. В окресленій ситуації усвідомлення прагнення до мети (теократії) потребує підкріплення вірою та надією, любов'ю. Укріплювати таку

соціально-особистісну побудову покликана пам'ять. За умов теократії пам'ять постійно підтримується, оновлюється як жива традиція задля збереження присутності сакруму.

Натомість «видима», формальна релігійна ідентичність, ідолократія спрямовуватиме зусилля на знищення істинної пам'яті, її спотворення чи перекручення для формування таких підвалин, які імітують початкові, щоб під прикриттям останніх чинити власні темні справи. Звісно, така будівля недовговічна. «Глухий книжник на боввана глядить, вічність на пам'ять не спадає» [9, 369].

Наставником Сковорода називає ангела, апостола або істинного богослова, ототожнюючи ці поняття. Богообраність визначається, на думку мислителя, за словами пророка Єремії (гл. 23, вірш 22): її мають ті, хто чують пораду Бога, здійснюють Його слова, відвертають людей від лукавого шляху та починань. Таким посланцем є той, хто схиляє до віри, повчання (зокрема, Отці церкви). Його завданням є викорінення поганих думок, натомість насівання слова Божого як насіння добрих справ, які є проявом божих творінь.

Сковорода критикує формалізм: «людина Божа випускає животворні струмки й промені божества, є сонцем не з сонячного лица, а за серцем» [10, 64]. Як зазначають О. Донченко та Ю. Романенко, українці ментально схильні до надмірної естетизації, яка може затьмарювати сутність. Це виявляється і у владному процесі: приваблення «красивими» порожніми гаслами, створення міфічного образу рятівника-ідола. Формальність, яка має владу як самоціль, засіб для утвердження власних чи певних вузькогрупових прагнень, є тим, що Сковорода означає як «сонячне лице», позбавлене сакральності, істинності. Це позолота, а не золото, відбите світло, а не сонце. Ідолократія утверджує себе на основі маніпулювання, підміняє поняття «Бог» поняттям «єго» і власне цю підміну догматизує. Зокрема, історія подає чимало прикладів такого явища. Так, атеїзм радянських часів чітко підміняє теоцентризм «партієцентризмом», «вождецентризмом» (наприклад, культ Сталіна, на якому і на сьогодні нерідко проімперсько формується молодь Росії). Така влада підпорядковує особистість певному фантому загального блага, яке полягає насамперед у владі над іншими, у зневазі до них та навіть на запереченні права на життя «Іншого». Твориться, за словами Г. Сковороди, «ідол», якому може принестися в жертву

життя людини, що не вписується в матрицю щасливого майбуття. Більше того, є намагання забрати в такої людини не лише життя, а навіть можливість пошуку іншого, інакшого Бога. Догма-ідол не терпить Бога, він є її найгіршим ворогом.

Сучасний філософ Зигмунд Бауман аналізує ситуацію постмодерну. На його думку, покликання філософів, соціологів полягає у проголошенні, промовлянні замовчувань попередніх ідеологій – того, чого не хочеться чіпати, «до чого руки не доходять» [1]. Як і Г. Сковорода, З. Бауман викриває формалізм, пишучи, що завданням сучасних мислителів є розвінчання брехні обіцянок тоталітарних режимів про заспокійливу впевненість і «назавжди влаштований порядок» [1]. Їх варто викривати, висміювати пихатість «продавців єдиного патентованого сенсу» [1] з їх рецептами абсолютної істини та простого вирішення усіх проблем; утверджувати розуміння, що людиною (як і за Г. Сковородою, – сутнісно істинною) можна стати множиною способів. За словами Тадеуша Школута, руйнувати усілякі «священні істини» репресивного характеру [1].

Людина, що пізнала себе, розкрила та полюбила у собі світло буття, перетворюється у «справжнє сонце». Мовою влади, правителя називають «батьком підлеглих» і «сином Неба» (давній Китай), «ясним сонечком» (в нашій традиції). Як бачимо, на глибоко ірраціональному, архетипічному рівні правитель як *носій сакральності своєї спільноти* постає образом життєдайності, з яким асоціюється сонце. В такий спосіб виявляємо, що спільнота прагне теократії, правителя, що розуміє усю відповідальність перед Богом та підлеглими, прагне покращити лад, створити гармонію у взаєминах людина – людина, людина – суспільство, людина – влада.

Цікавою є ідея Г. Сковороди щодо певної взаємопроникності істинного та хибного, у контексті нашого дослідження – правдивої та формальної релігійної ідентичності, теократії та ідолократії. Мислитель пише, що у хибному сонці лицемірів можна знайти «нове і прекрасне» сонце, закликаючи туди світло, котре утвердиться [10, 65]. Бог, істина перебувають і там, бо саме там є найбільше спраглих, позбавлених повноти буттєвості (як лікаря потребують хворі, а не здорові).

Г. Сковорода порушує і проблему пошуку людиною власної сутності, зазначаючи, що часто бачимо плоть, зовнішнє, «тінь», «порожнечу й ніщо», проте не розуміємо та не досягаємо самих

себе. А це означає втрату себе, власної самості. Процес пізнання починається з себе. Тільки пізнавши себе-справжнього, можна пізнати іншу людину. Є люди, які себе по-справжньому зроду не бачили. Вони зосереджуються на другорядному, оминаючи справжнє в собі, втрачаючи головне. Тут можна сказати, що теократія – це насамперед віднайдення Бога в собі. В діалозі «Суперечка біса з Варсавою» дійові особи подані з діалектично протилежною оцінкою. Обидва співрозмовники мають потужні розумові здібності. Г. Сковорода подає цікаву межу між божественним та гріховним: «Я не Бог, і грішу, я знову ж таки не біс, і каюсь» [11, 418]. Хрещенням людина покликана дослухатися тільки до «єдиної премудрості Євангелії та в освячених житлах біблійного Єрусалима» [11, 419]. Виникає потреба постати проти всіх, формально хрещених (тільки водою, а не Духом), пише Г. Сковорода, щоб зберегти віру свою. Навіть Євхаристія може бути як вдячністю Богу, так і лицемірством, зрадою.

Підсумовуючи можемо сказати, що проблематика правдивої та формальної релігійної ідентичності, теократії та ідолократії була центральною для Г. Сковороди. Вказана дихотомія – пошук істинного Бога та Його проявів у житті людини. Це питання постійно актуальне для філософської думки і під багатоманітними термінами виявляється в творчості різних мислителів. Теократія на основі правдивої релігійної ідентичності – це правління Бога, що може бути назване правлінням істини, тоді як будь-які відходи від нього набувають форм фіктивності, симулякрності та просто брехні. Між тим, людство ще не витворило таких суспільно-владних взаємин, які б могли відповідати цій високій філософській сутності.

Література:

1. Бауман З. Спор о постмодернизме / Зигмунд Бауман // Социологический журнал. – 1994. – № 4. – С. 70-79.
2. Бодріяр Жан. Символічний обмін і смерть / Жан Бодріяр; [пер. з франц. Леоніда Кононовича]. – Львів: Кальварія, 2004. – 376 с.
3. Донченко О., Романенко Ю. Архетипи соціального життя і політика (Глибинні регулятиви психополітичного повсякдення): монографія / Олена Донченко, Юрій Романенко – К.: Либідь, 2001 – 334 с. – ISBN 966-06-0179-4.
4. Новейший философский словарь / [сост. и гл. науч. ред. Грицанов А. А.] – 3-е изд., исправл. – Мн.: Книжный дом, 2003. – 1280 с. – ISBN 985-428-636-3.

5. Релігієзнавчий словник / За ред. пр. А. Колодного, Б. Лобовика. – К.: Четверта хвиля, 1996. – 392 с. – ISBN 966-529-005-3.
6. Сковорода Г. Начальная дверь ко христiанскому добронравiю / Г. Сковорода. Полное собрание починений: В 2 т. – К.: Наукова думка. – Т. 1. – 531 с.
7. Сковорода Г. Книжечка, що називається Silenus Alcibiadis, тобто Ікона Алкiвiадська (Израїльський змій) / Г. С. Сковорода / Твори: В 2 т. (Гарвард.б-ка давнього укр. письменства). – К.: АТ «Обереги», 1994. – Т. 2: Трактати. Дiалози. Притчi. Переклади. Листи. – 480 с.
8. Сковорода Г. Прокинувшись, побачили славу Його / Г. С. Сковорода / Пiзнай в собi людину [пер. М. Кашуба; пер. поезiї В. Войтович]. – Львiв: Свiт, 1995. – С. 45-46. – ISBN 5-7773-0209-2.
9. Сковорода Г. Книжечка про читання Святого Письма, названа жiнка Лотова / Г. С. Сковорода / Пiзнай в собi людину [пер. М. Кашуба; пер. поезiї В. Войтович]. – Львiв: Свiт, 1995. – С. 368-392. – ISBN 5-7773-0209-2.
10. Сковорода Г. Нарцис. Розмови про те: пiзнай себе / Г. С. Сковорода / Пiзнай в собi людину [пер. М. Кашуба; пер. поезiї В. Войтович]. – Львiв: Свiт, 1995. – С. 63-104. – ISBN 5-7773-0209-2.
11. Сковорода Г. Суперечка бiса з Варсавою / Г. С. Сковорода / Пiзнай в собi людину [пер. М. Кашуба; пер. поезiї В. Войтович]. – Львiв: Свiт, 1995. – С. 417-430. – ISBN 5-7773-0209-2.
12. Теократия. Режим доступу. Интернет. <http://ru.wikipedia.org/wiki/Теократия>.

Зайцев Микола

КУЛЬТУРНА РЕАЛЬНІСТЬ ЯК БЕЗПОСЕРЕДНІСТЬ ІНДИВІДУАЛЬНОГО БУТТЯ

У статті аналізується процес формування культурної реальності як безпосередності людського буття. Робиться висновок, що культурна реальність формується в суперечливому процесі пристосування індивіда до соціокультурних обставин і водночас виходу за їх межі. Здійснюється це шляхом покладання індивідуально-особистісних смислів, внаслідок чого людська життєдіяльність з простого перебування «тут» і «тепер» перетворюється в осмислений та цілеспрямований процес життєтворення, ствердження себе як світу свого особистісного «Я», своєї культурної реальності.

Ключові слова: індивідуальне буття, культурна реальність.

Зайцев Н. Культурная реальность как непосредственность индивидуального бытия

В статье анализируется процесс формирования культурной реальности как непосредственности человеческого бытия. Делается вывод, что культурная реальность формируется в противоречивом процессе приспособления индивида к социокультурным обстоятельствам и одновременно выхода за их пределы. Осуществляется это путём полагания индивидуально-личностных смыслов, в следствии чего человеческая жизнедеятельность из простого пребывания «здесь» и «теперь» превращается в осмысленный процесс жизнетворчества, утверждения себя как мир своего личного «Я», своей культурной реальности.

Ключевые слова: индивидуальное бытие, культурная реальность.

Zajcev M. Cultural reality as an oblique individual being.

In the article the process of forming of the cultural reality as an oblique human being is analyzed. The conclusion is that the cultural reality is formed by the controversial processes of adaptation of the individual to the social and cultural

circumstances. It is implemented by using the self-individual senses and in the result of which the life activity from the simple being «here» and «there» transforms to the advisedly determined process of life creation, assertion of yourself as the world of your own «Ego», your cultural reality.

Keywords: *individual being, cultural reality.*

Вихідною реальністю для людини є її життя. Вихідним онтологічним фактом життя є наявність людини. Щоб жити, людина повинна, перш за все, бути. Що значить для людини бути? Це питання імпліцитно несе в собі декілька субпитань, котрі його уточнюють, а відповідь на які прояснює, окреслюючи його межі, основне. Так от, з'ясування питання «що значить для людини бути?» передбачає пояснення субпитань: «де бути?», «як бути?», «для чого бути?». Оскільки питання телеологічності людського буття виходить за межі цього дослідження, то зосередимо увагу на перших двох. До того ж, саме в їх площині маємо на меті продовжити розгляд культурної реальності як умови здійснення людини індивідуальним буттям.

Людина, як і будь-що живе, існує в певному середовищі, котре відмінне від неї, проте саме в своїй відмінності складає необхідну умову її існування. Попередньо ми уже визначилися, що людина існує у світі і цим світом, в якому вона власна і може здійснювати свою людську життєдіяльність, – це світ культури, що водночас є і продуктом, і середовищем її буття. Зазначене стосується, в першу чергу, людини як родової істоти, що ж до її індивідуального буття, то, як уже зазначалось, воно не може здійснюватись і поза ним. Відтак виникає проблема їх взаємовідносин, які, як ми вже переконалися, не є безпосередніми, а опосередковані і опосередкованість ця пов'язана з культурною реальністю.

Людина приходить до життя, як і покидає його, незалежно від суб'єктивної волі. Можливо, саме тому вона така немічна і в момент народження, і в момент смерті. Ця немічність є екзистенційним свідченням її неготовності безпосередньо бути в потоці життя, що сповнене як необхідного, так і випадкового. Життя дане людині, дане як «чистий» факт існування: його даність полягає в тому, що час, місце та умови існування не вибрані нею самою. Єдино можливою умовою виживання в цій ситуації стає наявність посередника. Відпавши від природної

тотальності, людина сприймає світ як те, що знаходиться поза нею, і в цьому своєму позазнаходженні сповнений невизначеності, а іноді й страху. Людина не може існувати в такому світі. Не може існувати безпосередньо, як органічна частина цього світу. Проте, якщо вона є, то повинна існувати. Вирішення цього завдання може бути здійснено двома шляхами: перший – це адаптація, зміна себе відповідно до характеристик середовища, другий полягає у виборі такого характеру існування, який, не змінюючи принципово сторони взаємодії (зберігаючи їх самість), встановлював би між ними стан динамічної рівноваги. Людина пішла другим шляхом, характерною рисою її ставлення до навколишнього середовища, її буття стало опосередкування. Лише опосередковуючи своє відношення до світу і може існувати людина. Опосередкування виконує дві важливі для життєдіяльності людини функції: з одного боку, «захищає» її від безпосереднього впливу світу, що йому протистоїть, а з іншого – є своєрідним північком її буття в світі.

Те, що людина може існувати лише через опосередкування до всього суцього, є переконливим онтологічним свідченням того, що її буття – це завжди буття як відношення. У зарубіжній (Ясперс, Бубер) та вітчизняній (Батхін, Біблер) літературі наявна своєрідна традиція розглядати людське буття як співбуття. Проте співбуття не обов'язково є відношенням, воно може бути свого роду «паралельним» буттям без відносин. Буття ж людини, як ми переконались, є постійним відношенням. Саме ці відносини складають культурно-історичне поле наявної соціальності, наявних форм діяльності та форм свідомості.

В індивідуальному розвитку першим таким посередником постають батьки, через взаємини з ними дитина набуває досвіду певних типів соціальної комунікації, навчається бути в світі. У філогенетичному плані першим посередником людини в її становленні людиною, як показав В. Вільчек [2], постають тотеми, які теж явлені (сприймаються, усвідомлюються) в формі батьків (прабатьків). В обох випадках людина втягується у світ власне людського буття через опосередкування, що як його підвалини в історичному поступі перейде в спосіб власне людського існування у світі.

Приходячи у світ, людина застає створені попередніми поколіннями форми способів буття у світі, і перші її кроки на шляху соціалізації – це освоєння цієї спадщини, цього досвіду бути.

З'являючись у світі не як тіло в просторі тіл фізичної реальності, а в культурно-історичному полі людського буття, людина своєю появою поляризує це поле, перетворює наявні способи життєдіяльності в спосіб власного існування. Людина не просто освоєє наявне, а на його підставі формує своє бачення світу, своє відношення до світу, середовище свого, преш за все індивідуального, існування, тобто особистісну культурну реальність. На цьому шляху вона набуває своє обличчя, формує свою самість.

Необхідність самовизначення – це не лише особистісна проблема, хоч вона і здійснюється в першу чергу на особистісному рівні, скільки суспільна. Окрема людина може існувати і не набуваючи значного рівня самості. Суспільство такого «привілею» не має.

Функціональне призначення культурної реальності – бути опосередковуючою ланкою між людиною та середовищем. Генетичний розвиток людини через колектив до особистості зумовив ієрархію середовищ існування і відповідно ієрархію культурних реальностей. На ранніх етапах безособового, колективного існування людини таким середовищем було природно-предметне середовище. Проте, як уже зазначалось, людина не ставиться до свого середовища безпосередньо. На ранніх етапах це зумовлено, як прийнято вважати, нерозвиненістю матеріальних та духовних умов людського існування. Однак, мабуть, суть набагато глибше. Людина випала з тотальності природи, проте, як її «уламок» не наділена повнотою та цілісністю, вона не могла б існувати та й в дійсності вона не могла відпасти як індивід, а лише як колектив, тобто, як певна компенсуюча індивідуальну «уламковість» колективність, що наділена цілісністю та повнотою. Лише в такому випадку людина могла протистояти природному середовищу.

Середовище (природне і соціальне) та індивід складають єдине ціле. В цій єдності індивід постає своєрідним «трансформатором», який переводить середовище у продукovanу за певними смислами реальність. Продукуючи небувале, індивід являє у світ специфічно людську форму активності – творчість, що, своєю чергою, виявляє свободу як важливий атрибут буття людини у світі. Екзистенційно свобода і творчість взаємопов'язані, звичайно, якщо розуміти творчість досить широко – як притаманний лише людині атрибут життєдіяльності.

Індивід – це творче і динамічне начало світу, в той час, як колективність є переважно носієм стабільності та спадковості.

Те, що індивіди продукують реальності свого буття (культурні реальності), будучи представниками тих чи інших форм колективності, призводить до формування єдності соціокультурної різноманітності. Індивід постає центром, на якому замикається ця різноманітність, і як такий він покладає своє відношення до цієї різноманітності, а відтак, остання постає як соціокультурне середовище його буття. Як автономне самоутворення індивід обстоює своє відособлення від природного та соціального середовища через продукування культурних реальностей. Індивід – не лише особлива одиниця (монада), саме його існування в іпостасі такої одиниці полягає у безперервному самопродукуванні. Щоб не майнути метеором в шарах соціуму, індивід повинен замикати себе на колективність, що дає можливість мати останнє за підґрунтя своєї буттєвості. Проте, щоб бути, індивід повинен вносити в наявне середовище певний порядок, упорядкувати його. Основою такого упорядкування постають смисли. Природне середовище упорядковується відповідно до родових смислів, а соціокультурне – до групових та індивідуальних. Такий поділ дещо умовний, мова повинна йти про акценти, або домінування певних смислів у процесі упорядкування родового чи індивідуального буття людини. Водночас, слід пам'ятати, що смисли несуть у собі системні особливості буття людини, так, що мова може йти і про внесення людиною у середовище системних особливостей родового чи індивідуального буття. Іншими словами, індивід покладає себе у середовищі не як особливий «елемент», а як особлива «сила», котра організовує взаємодію себе і середовища. Суть цієї взаємодії полягає в тому, що індивід як активне начало повинен постійно підтримувати сталість свого відношення до середовища. Характерною особливістю його є «динамічна рівновага» (Вернадський). Виходячи з цього, індивід організує свою активність як гранично альтернативну до середовища умову свого власного існування. Водночас, своїми діями він підтримує і стабільність самого середовища.

Людина вносить у середовище новий спосіб буття – культуру. Усе це вказує на безпідставність спроб розглядати людину у відриві від соціокультурного середовища. В результаті предметом вивчення повинна бути не людина взагалі, а індивід. Індивід проявляється у своїй дійсності, як власний, автономний світ, монада, опосередковано пов'язана з середовищем. Виникнення індивідуального відбувається як виособлення, автономізація

у соціокультурному середовищі. Але, як тоді конкретизується визначення соціокультурного середовища?

Перше, що можна беззастережно констатувати, так це пристосованість людини до соціокультурного середовища. Проте, чи в цьому полягає її активність? Адже це шлях уподібнення середовищу, розбавлення в ньому. Подібна ситуація характерна для перших етапів філоонтогенези людини, іншими словами, вона характерна для етапу виникнення культури, яка постає як засіб пристосування (адаптації) до природного середовища. Виникає принципово новий спосіб буття і адаптація, як його чинник, здійснюється уже не шляхом природного відбору, як то мало місце в умовах біологічної адаптації, за рахунок «усвідомлених» дій, щоправда, спрямовується вона ще природними чинниками. В основі цього лежить міфологічне бачення і розуміння світ. А відтак, і буття людини в ньому. Така форма активності може бути названа споглядалною. У цій ситуації середовище постає як залежне від людини та її активності. Проте така уява вступає у протиріччя з уже виявленим нами обособленням людини, – це, по-перше, по-друге, перекреслює висновки про нерівновісний характер відношення людина-середовище. Крім того, під питанням виявляється індивід як активне начало у складі відношення людина-середовище. Якщо він – активне начало, то до чого тоді пристосування, якщо ні, то тоді активним є середовище, і індивід втрачає свою самість (самовизначення та самодетермінованість). Суть в тому, що індивід викликає до дійсності (робить дійсними) ті можливості, які потенційно має у собі середовище. Способами цього є споглядалність, стражденність та діяльність. У цьому виявляється активне начало людини щодо середовища. Крім того, саме людина робить соціокультурне середовище середовищем, упорядковуючи його стосовно себе.

Соціокультурне середовище не є у відносинах з індивідом незалежною змінною щодо нього. Воно залежне та перемінне (динамічне). Тож розглянемо кожну з іпостасей середовища у реальному житті індивіда.

Якщо виходити з безпосередності відношення індивіда до середовища свого буття, то воно постає як незалежне від нього, оскільки індивіду немає іншого способу бути собою у системі динамічної рівноваги, окрім пристосування до нього. В цьому проявляється залежність індивіда від середовища. З точки зору формальної логіки, якщо щось виявляє себе як залежне від чо-

гось, то те, від чого воно залежить, постає як незалежне у цій єдності. Подібно до цього можна розглянути і середовище відносно індивіда, щоправда тут треба враховувати несиметричність відношення «індивід-середовище» що виявляється у ролі індивіда як активного начала. Відтак, соціокультурне середовище постає у відношенні індивіда як результативна характеристика його життєдіяльності – як культурна реальність. Проте тепер відношення індивіда до середовища постає не як безпосереднє, а як опосередковане. Його певні закономірності апріорі задані індивіду. В дійсності вони виявляються як межі вияву своєї індивідуальності і немає абсолютної детермінованості їх вияву характеристиками соціокультурного середовища.

Процесуально середовище відноситься до індивіда як невизначеність, як джерело «збурень», тому індивіду і доводиться активно пристосовуватись до середовища, вносячи до нього упорядкованість, оскільки воно постає як контрагент взаємодії; » ці способи внесення порядку в світ і в біологічні стани суть одночасно способи конструювання та відтворення людської істоти» [5, с. 58]. В результаті маємо процес безперервного динамічного устанавлення та підтримки взаємної релевантності. Отже, у системі «людина – середовище» останнє, як незалежна змінна наділена набором ступенів свободи, котрий відмінний від ступенів свободи індивіда. Ця відмінність – своєрідний «набір» можливих взаємин індивіда та середовища. Її можна визначити як горизонт можливих індивідуальних проявів. Це індивідуальна програма буття, котра водночас визначає і межі можливих взаємодій індивіда та середовища. Саме тут, при аналізі взаємодії середовище – людина, виявляється методологічна значущість поняття «культурна реальність». Якщо людина, охоплюючи своєю діяльністю усе соціокультурне середовище (створює та змінює його), то сама ця діяльність і стає власним визначенням людини, проте не як ізольованого індивіда, а у складі відношення людина – середовище. Водночас, включення середовища в цей колообіг не є одноразовим актом, а постійно відновлюється, відтак саме це відновлення стає формою існування людини. Кожен виток цього коловороту здійснюється заново. Кожен індивід проживає своє життя, а не продовжує чийсь. В такому випадку пристосування неправомірно відносити лише на рахунок людини, а тим більше розуміти як якісну визначеність середовища. Воно є особливим типом взаємодії, який реалізуються у

соціокультурних процесах. Система «людина – середовище» є особливою формою динамічної рівноваги, в якій у безперервному становленні знаходяться духовні та матеріальні складники людської життєдіяльності, і де індивід постає безперервним генератором новацій та регулятором упорядкованості.

Таким чином, маємо усі підстави стверджувати, що саме індивідуальне буття задає людській спільноті динаміку поступу та необхідний рівень внутрішнього розмаїття. Сама ж можливість індивідуального буття ґрунтується на здатності людини продукувати особистий спосіб буття, свою культурну реальність.

Генеза культурної реальності відбувається шляхом диференціювання та ускладнення – від колективно безособових її форм до особистісних. Еволюція типів культурної реальності зумовлена становленням індивідуально-особистісного начала в історії, і в цьому процесі вона стає більш складною та смислонасиченою. У своїй дійсності розвиток культурної реальності є постійна взаємодія культурної спадщини, наявних реалій індивідуально-буття та проєкцій бажаного (покладання майбутнього).

Основу особистісної культурної реальності складає культурна спадщина певної форми колективного буття. Саме через неї індивід засвоює архетипи цієї культури, набуваючи перших, майже не усвідомлюваних, смислових орієнтирів своєї самовизначеності, свого здійснення буттям. Особистісна культурна реальність, стаючи надбанням колективних форм буття, тобто трансформуючись у культуру, збагачує її, а привносячи до них свій динамізм, порушує їх сталість. Особистісний культурний досвід, зростаючи на ґрунті колективної спадщини, «відривається» від неї, щоб згодом повернутися та привнести нове. Досвід колективу доповнюється досвідом особистості. Архетипова сталість буття колективу доповнюється та революціонується динамічним досвідом особистості.

Архетипові підвалини тої чи іншої культури достатньо усталені, їх руйнація – це втрата даною формою колективності свого способу буття, а відтак, і самої себе. Спосіб колективного буття більш консервативний, ніж культурна реальність індивіда, оскільки більш обтяжений архетипами та традиціями, які не відсіюються, не відбираються і не редукуються, а накопичуються, втрачаючи свою актуальність, проте зберігають потенційний вплив. Колективність не може «відбирати» архетипи свого існування, особистість у цьому плані має більше ступенів свобо-

ди і здатна здійснювати відбір, у будь-якому випадку поле та динаміка, вибору у індивіда більші.

Окрема людина отримує можливість бути самістю, тобто самовизначатися тоді, коли набуває здатності виходити за межі архитипово жорсткого масиву колективних форм буття та творити свій спосіб здійснення буттям.

Спосіб буття, взятий процесуально, є постійним упорядкуванням людиною своєї життєдіяльності. У цьому процесі вона взаємодіє з навколишнім її соціокультурним середовищем, зіставляючи його з собою та переупорядковуючи відповідно до індивідуально-особистісних смисламів. Упорядкування та переупорядкування світу є водночас і самопродукування людиною самої себе. В цьому процесі вона засвоює культурну спадщину та освоюється в наявній ситуації існування. Та все ж на шляху до своєї самості людина повинна вийти за межі цієї ситуації, продукуючи реальність власного буття. Індивідуальність – це власний (продукований власними зусиллями) світ буття – як в духовних, так і в матеріальних його вимірах. Суть її в упорядкуванні буття тут і тепер та покладанні проєкцій майбутнього. Народна мудрість зафіксувала це у своєрідному імперативі здійснення буттям : «У своєму житті людина повинна поставити дім, посадити дерево та виховати дитину». Без такого особистісного світу людина залишається залежною від певного типу соціальної колективності, соціальних тотальностей, як вони називаються, в органічній соціології. Це комфортно, оскільки звільняє від ситуації вибору, а відтак, і відповідальності. Індивідуалізація руйнує цей комфорт, полишаючи людину наодинці зі світом, робить її відповідальною. Проте, саме на цьому шляху може ставитися питання про свободу. Індивідуалізація звільняє людину від соціальної залежності, це не є абсолютне звільнення, таке принципово є можливим, просто ця залежність робиться менш жорсткою та менш впливовою на долю окремої особи.

У процесі історичного поступу людина набуває усе більшої, хоча й відносної незалежності від чинників середовища, разом з тим індивідуалізація культурної реальності зумовлює і набуття людиною свободи від нівелюючих вимог колективності. Усе це пов'язане зі становленням індивідуальності, усвідомленням нею самоцінності свого життя, вияву себе та утвердженням своєї автономності. Роль індивідуальності в історичному поступі поступово зростає. Історія починається зі стадної особи, гвинтика в

колективній індивідуальності і «рухається» в напрямкі автономної індивідуальності, крім того, особистості. При цьому постійно здійснюється як пристосування до середовища, так і вихід за його наявні межі. Поступово в історії стає домінуючим друге, в цілому ж історія постає як боротьба особистісного та колективного начал в людині. В результаті цієї боротьби перед людиною відкривається можливість свободи як важливої умови її здійснення буттям.

Проблема індивідуального буття – це проблема самовияву та самоствердження людської особистості як соціокультурної цілісності. Це становлення та самоствердження особистісного «Я» не стільки у формі трансцендентного абсолюту, хоча історично і це мало місце, скільки в конкретності існування особистісного світу, існування тут і тепер. У своїй дійсності воно есплікується в питання реалізації особистістю своїх потенціальних можливостей, утвердження мети в собі, перетворення бажаного в дійсне, тобто в розмаїтті виявів того, що можна охотити терміном «здійснення буттям» у всіх можливих проявах.

У своєму здійсненні буттям людина сповнює наявні соціокультурні обставини індивідуально-особистісними смислами, трансформуючи їх у реальність свого буття. В цьому процесі людська життєдіяльність з простого перебування «тут» і «тепер» перетворюється в осмислений та цілеспрямований процес життєтворення, ствердження себе як світу свого особистісного «Я», своєї культурної реальності.

Література:

1. Бытие человека в культуре (опыт онтологического подхода) / [Быстрицкий Е. К., Козловский В. П., Пролеев В. А., Малахов В. А.] – К.: Наукова думка, 1991. – 171 с.
2. Вильчек В. Алгоритмы истории // Нева. – 1990. – № 7. – С. 1423-175.
3. Гуревич А. Я. Еще несколько замечаний к дискуссии о личности и индивидуальности в истории культуры // Одиссей. Человек в истории. 1990. – М.: Наука, 1990. – С. 76-89. – ISBN 5-02-009037-9.
4. Малахов В. А. Культура и развитие человека: очерк философско-методологических проблем / АН УССР. Ин-т философии; отв. ред. В. П. Иванов. – К.: Наук. Думка, 1989. – 320 с.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. - М.: Издательство политической литературы, 1956. – 624 с.
6. Мировоззренческая культура личности (Философские проблемы формирования) / [Иванов В. П., Быстрицкий Е. К., Тарасенко Н. Ф., Козловський В. П.] – К.: Наукова думка, 1986. – 296 с.

Петрушкевич Марія

ПРОБЛЕМА СИМВОЛУ І ПРИРОДИ ТВОРЧОСТІ У ПСИХОАНАЛІЗІ

У статті розглянуто феномени символу та природи творчості через призму психоаналітичного методу. Виникнення символу та символізації пов'язані із особливостями несвідомої частини психіки у людини. Природа творчості інтерпретується як похідна від сублимації табуованої у суспільстві сексуальної енергії.

Петрушкевич М. Проблема символа и природы творчества в психоанализе

В статье рассматривается феномен символа и природы творчества через призму психоаналитического метода. Возникновение символа и символизации связаны с особенностями бессознательной части психики человека. Природа творчества интерпретируется как производная от сублимированной в обществе сексуальной энергии.

Ключевые слова: психоанализ, символ, сублимация, творчество.

Petrushkevych M. Problem of symbol and nature of creation in a psychoanalysis

In the article the phenomena of symbol and nature of creation are considered through the prism of psychoanalytic method. The origin of symbol and symbolizing is related to the features of irresponsible part of man psyche. Nature of creation is interpreted as a derivative from the sublimation of taboo in society sexual energy.

Keywords: psychoanalysis, symbol, sublimation, creativity.

Дослідження феноменів культури у їх найрізноманітніших проявів потребує методів дослідження, які інтегруються в цілі комплекси для глибшого і ретельнішого аналізу. Так, у сфері культурології з психології прийшов психоаналітичний метод дослідження, який підвладними йому засобами трактує ар-

тефакти культури. Він є одним з багатьох методів дослідження у сучасній культурології, що у свій специфічний спосіб намагається пояснити причини людського незадоволення і постійного прагнення до подальшого розвитку. У світі, де культура стає ґрунтом багатьох конфліктів, пояснення дії її механізмів завжди буде актуальним. Психоданаліз якраз і є тим методом дослідження, який через свою поняттєву базу намагається заглянути за лаштунки культурології. Розвиток цієї проблеми має і зовсім конкретну ціль – аналіз творця і творчості у системі культури; вияв невідомого у творчості.

Класичне тлумачення символу в психоданалітичному методі беззастережно належить З. Фрейдю, але щоб глибше розглянути це питання, потрібно звернути увагу і на думки інших дослідників (Л. Бінсвангера, О. Ранка, С. Грофа). Л. Бінсвангер у праці «Буття-в-світі» висловив низку думок, що стосуються символу. Він говорить про те, що Роберт Флісс [3] визначає фрейдівську концепцію символізації як заміну елемента сексуальної природи, включаючи дитячу сексуальність і в деяких випадках об'єкт інцесту, елементом чи об'єктом несексуального характеру. Суттєвою характеристикою також може слугувати формулювання Шандора Ференці: «В психоданалітичному смислі тільки ті предмети (чи ідеї) є символами, чий прояв у свідомості неможливо пояснити чи визначити логічним шляхом, внаслідок чого вони набувають силу дії за рахунок несвідомого ототожнення з іншим предметом (чи дією), до якого надлишок такої дії дійсно належить. Таким чином, не всі подібності є символами, але лише ті, в яких один елемент порівняння витісняється в несвідоме».

У психоданалізі загальне поле, покликане об'єднувати складові символічного зв'язку, часто лише мається на увазі. Отто Феніхель – приклад психоданалітика, що зробив спробу говорити про це досить конкретно (через тлумачення грошей як символу фекалій). Він зазначав, що основа символізації створюється навколо найбільш яскравих і сильних дитячих вражень. Загальні універсалії постають із вихідного досвіду дитячого ставлення до фекалій [10].

Теоретики психоданалізу стверджують, що якраз первинні відчуття є в кінцевому рахунку предметом символізації. Загальна універсалія, розділена символом і символізуючим, може розглядатися в термінах психоданалізу сама по собі як символ. Якщо звичайний символізм об'єднує представлені

об'єкти, то психоаналітичний символізм поєднує самі уявлення. Психоаналітик лише розглядає чисті безпредметні продукти психіки. Він розглядає уявлення як вилучені одне з одного у відношенні з причинним зв'язком. Він систематично буде визначати уявлення як символ, а первинні уявлення як символізовані. При цьому загальні універсалії – не більше ніж теоретичне вираження відчуттів, інстинктивна основа всього символізму. Психоаналітики вважають, що існує чіткий символічний метод, відповідно до якого образи мають незмінне символічне значення. Таким чином, психоаналіз відкриває загальну універсалію свого власного порядку. На першому місці, звичайно, знаходиться універсалія, що має первинне співвідношення лише з однією сферою людського існування. Психоаналітичні інтерпретації проявляють себе як спеціальні (фрейдівські) символи-інтерпретації на основі фундаментального екзистенційно-аналітичного розуміння.

Пригнічення, інстинкти, первинні прагнення складають «реальне», що піддається спрощенню; тоді як свідоме уявлення, символ – це те, що має бути зведено до чогось, пояснення, інтерпретування. У всіх випадках психоаналітичної інтерпретації і пояснення позначене меншим колом психоаналізу служить межею, за яку пояснення не виходить.

Будучи системою пояснюючого, психоаналіз шукає не підлягаючу спрощенню вихідну реальність, з погляду якої можна пояснювати інші явища. Цією початковою реальністю, чи меншим колом виступає біологічна концепція інстинкту. Для того щоб пояснити чи інтерпретувати символи, психоаналіз прагне звести їх до інстинктивних компонентів, стверджуючи при цьому, що символи репрезентують інстинкти як основу психічного життя.

В науці, літературі, живописі, релігії, математиці як символ, так і символізоване, зовнішні для індивіда, якому їх представляють. Можливо, в мистецтві чи релігії деколи символ може бути суб'єктивним і особистим, але символізоване завжди виходить за рамки усвідомлюваного самою людиною.

К.-Г. Юнг у своїй відомій критиці З. Фрейда, використовуючи термін «символ», стверджує: «Факти свідомості, що є ключем до несвідомих послань, Фрейд помилково трактує як символи. По суті, вони не є справжніми символами, оскільки, відповідно до його вчення, відіграють роль не більше ніж знаків чи симптомів несвідомих процесів» [12].

У тому, що стосується різниці між знаком і символом, зазначає Бінсвангер, в літературі існує розмежування «простої» алегорії і символізму. Алегорія відрізняється від символізму довільністю її образів; символи, навпаки, відомі своїм резюмуванням сутності і співучастю в реальності, символом якої виступають. Алегорія потребує від читача передчасного знання представленого значення; символізм же, в ідеалі, несе це значення в собі. Алегорія – це заміна, символізм – вираження. Структура символу, взята сама по собі, по суті, є структурою символізованого.

У трансперсональній психології С. Гроф зазначає, що до найбільш цікавого архетипічного переживання можна віднести розуміння внутрішнього, езотеричного значення символів, про які говорить Юнг. На відміну від Фрейда, для якого символи означали вже щось відоме, але не прийнятне для свідомості, Юнг вважав їх найліпшою можливою репрезентацією змісту, що належить більш високому рівню свідомості і в основному який не можна виразити іншим способом. Універсальні символи – незашифровані повідомлення про прості біологічні функції. Вони стосуються складних трансцендентних реальностей. Що стосується фрейдівських зашифрованих ілюзій до елементів того ж рівня свідомості, зазначає С. Гроф, то їх можна назвати просто знаками. В змінених станах свідомості візуалізації різних універсальних символів можуть грати значну роль, такі видіння можуть передавати раптові інтуїтивне розуміння цих символів і викликати глибокий інтерес до духовного шляху. В результаті переживань такого роду людина може придбати розуміння складних езотеричних вчень вважає С. Гроф.

Крім того, символ є останнім засобом вираження несвідомого; за його допомогою особливо легко замаскувати несвідоме і прилаштувати його до нового змісту свідомості, і тому він використовується частіше, ніж будь-який інший засіб. Отто Ранк під символом розуміє особливий вид непрямого зображення, який відрізняється, з огляду на відомі особливості, від близьких форм зображення думок в образах – від порівняння, метафори, алегорії, натяку. Символ є у певному розумінні ідеальним поєднанням усіх цих форм вираження; він є наочною заміною чогось прихованого, з чим у нього є спільні зовнішні ознаки чи внутрішній асоціативний зв'язок. Його сутність полягає в подвійності, і якщо можна так сказати, в багатозмістов-

ності, і сам символ виник внаслідок єднання окремих характерних елементів. Його тенденція поєднує його з примітивним мисленням; з огляду на це поєднання, символізація в суттєвій мірі належить до несвідомого, але як компроміс не позбавлена і свідомих елементів, які зумовлюють створення і розуміння символів.

Психоаналітично найбільш вивчена та велика і значна група символів, яка слугує зображенню сексуального матеріалу та еротичних стосунків, чи коротко кажучи, група сексуальних символів. Отто Ранк вважає, що до цієї групи найлегше підібрати культурно-історичні ілюстрації. Домінує значення сексуальної символіки пояснюється не тільки індивідуальним спостереженням, за яким ні один інстинкт не підпадав так сильно під культурне пригнічення як статевий; з цієї причини його психічна область, еротичне, в широких межах потребує прямого зображення [8].

Проблема символу є важливою для всієї культурологічної науки і однозначно вирішена бути не може. Тому навіть фрейдівське розуміння символу підпало під критику його учнів, які намагалися подивитися на це питання з інших поглядів.

Навіть побіжне вивчення літератури з психології творчості показує, що істинне артистичне, наукове, філософське і релігійне натхнення інспірується зміненими станами свідомості і має несвідомі витoki. Динамічні механізми творчого процесу розпадаються на три великих категорії [5]. До першої входять випадки, коли людина роками працює над деякими питаннями і не в силах знайти відповіді. У цьому підготовчому періоді зазвичай є численні спостереження, вивчення всієї літератури, що стосується даної теми, численні безрезультатні спроби вирішити проблему в межах звичної логіки. І рішення приходить у зміненому стані свідомості – у сні, під час галюцинацій, пов'язаних з виснаженням чи хворобою, чи під час медитації. Змінений стан свідомості створює можливість нового творчого синтезу, ніби стримуючи традиційний спосіб мислення, який перешкоджав вирішенню проблеми.

У другій категорії загальна форма ідей чи системи мислення приходить через несподіване натхнення часто задовго до того, як розвиток цієї сфери може оцінити її. Можуть знадобитися роки, десятиліття чи навіть століття, щоб створити умови для її сприйняття.

Третя категорія – це випадки істинного прометеєвого творчого імпульсу, коли натхнення приходить у формі закінченого продукту, готового до передачі іншим.

Не потрібно особливої проникливості для того, щоб помітити, що найближчі причини творчого (у тому числі і художнього) ефекту сховані у несвідомому і що, тільки проникнувши в цю область, можна підійти до питань мистецтва і творчості.

Поширений помилковий погляд, за яким психологи схильні стверджувати, що несвідоме є таким, що знаходиться поза нашою свідомістю, тобто сховане від нас, невідоме нам, і, внаслідок цього, за самою своєю природою, щось непізнаване. Як тільки ми пізнаємо несвідоме, воно зараз же перестає бути несвідомим, і ми маємо справу з фактами нашої звичної психіки. Але практика спростувала ці докази, показавши, що наука вивчає не тільки безпосередньо дане і пізнаване, але й низка таких явищ і фактів, які можуть бути вивчені опосередковано, через сліди, аналіз, відтворення і за допомогою матеріалу, який не тільки абсолютно відмінний від предмета, що вивчають, але часто задалегідь є невірним сам по собі.

Будь-яке свідоме розумне тлумачення, яке дає художник чи читач певному твору, потрібно розглядати як пізнішу раціоналізацію, тобто як деякий самообман, як деяке виправдання перед своїм розумом, як пояснення, придумане постфактум. Поряд з тим, психоаналіз є такою психологічною системою, яка предметом свого вивчення вибрала несвідоме життя і його прояви. Зрозуміло, що для психоаналізу було особливо звабливо спробувати використати свій метод до тлумачення питань мистецтва. Традиційно психоаналіз мав справу з двома головними фактами прояву несвідомого – сновидінням і неврозом. І першу, і другу форму він розумів та тлумачив як компроміс чи конфлікт між несвідомим і свідомістю. Цікавим було спробувати поглянути і на мистецтво в світлі цих двох основних форм прояву несвідомого. Психоаналітики з цього і почали, стверджуючи, що мистецтво займає середнє місце між сновидінням і неврозом, і що в основі його лежить конфлікт, який вже перезрів для сновидіння, але ще не став патогенним. «Таким чином, художник в психологічному відношенні стоїть між сновидцем і невротиком; психологічний процес в них по-суті однаковий, він тільки різниться за ступенем...» [4].

Найлегше уявити собі психоаналітичне пояснення мистецтва, якщо послідовно простежити пояснення творчості поета-митця і сприйняття читача за допомогою цієї теорії. З. Фрейд вказує на дві форми прояву несвідомого і трансформації дійсності, які підходять до мистецтва ближче, ніж сон і невроз, і називає дитячу гру і фантазії наяву. Потрібно сказати, що фантазує далеко не нещасливий, а тільки незадоволений. Незадоволені бажання – стимули фантазій. Кожна фантазія – це здійснення бажання, коректива до незадовільної дійсності. Тому З. Фрейд вважає, що в основі поетичної творчості, так само як і в основі сну та фантазії, лежать незадоволені бажання, часто такі, яких ми цураємось, які ми повинні приховувати від самих себе і які тому витісняються в область несвідомого.

Механізм дії мистецтва в цьому відношенні абсолютно нагадує механізм дії фантазії. Так, фантазія спонукається звичайно сильним, справжнім переживанням, яке будить у письменника старі спогади, що найчастіше належать до дитячого переживання, яке знаходить втілення у творі. Творчість, як «сон наяву», є продовженням і заміною старої дитячої гри. Таким чином, художній твір для самого поета є прямим засобом задовольнити нездійснені бажання, які в реальному житті не отримали задоволення. Як це здійснюється, можна зрозуміти за допомогою теорії афектів, розвинутої в психоаналізі. З погляду цієї теорії, афекти можуть залишитись несвідомими, і деколи мають такими бути, при чому абсолютно не втрачається дія афектів, що незмінно входять у свідомість.

На цій основі чимало дослідників розвиває теорію поетичної творчості, в якій зіставляє художника з невротиком. Вимальовується постать поета-невротика, що здійснює психоаналіз на своїх поетичних образах.

Художній твір викликає поряд зі свідомими афектами також і несвідомі, значно більшої інтенсивності і часто зворотно зашифровані. Уявлення, за допомогою яких це здійснюється, мають бути так вибрані, щоб у них, поряд зі свідомими асоціаціями, було досить асоціацій і з типовими несвідомими комплексами афектів. Здатність виконати це складне завдання художній твір здобуває з огляду на те, що при своєму виникненні він відігравав у душевному житті художника ту ж роль, що для слухача при репродукції, тобто давав можливість фантастичного задоволення загальних для них несвідомих бажань.

Поет у творчості вивільняє свої несвідомі прагнення за допомогою механізму переносу чи заміщення, сполучаючи попередні афекти з новими уявленнями. Поряд з тим, у психоаналізі за необхідністю вся поезія зводиться до сексуальних переживань, що лежать в основі поетичного сприйняття і творчості; якраз сексуальні потяги, за вченням психоаналізу, і та передача фондів психічної енергії, яка здійснювалася в мистецтві, є переважно сублімацією статевої енергії, тобто відхилення її від безпосередньо сексуальних цілей і трансформація у творчість.

Якщо розширити дослідження на образотворче мистецтво, то неважко знайти риси притаманні психоаналітичному трактуванню. Як основу природи художника-живописця можна прийняти сублімування особливо сильно розвинутого в природі особистого інстинкту споглядання. Насолода від спостереження в його найпримітивнішій формі в дитини пов'язана з першими об'єктами, що дали насолоду, серед яких сексуальні, в широкому психологічному сенсі, займають перше місце. Загальновідомо, що зображення людини, особливо оголеного людського тіла, довгий час вважалось єдиним завданням художника і скульптора. Підкріплений фігурою ландшафт з'явився тільки в Новий час, після того, як подальше прогресування процесу витіснення загостило вимоги цензури. Але й до сьогодні людське тіло вважається найбагатішою темою, яку жоден художник цілком не буде зневажати. Основний першопочатковий інтерес, витіснений у культурної людини, можна ясно розпізнати і в сублімованій формі.

Якщо говорити про З. Фрейда, то вихідним пунктом для нього в мистецтві є психопатологія, її роль у біографії творця. Твір потрібно зрозуміти через психологію генія. Невичерпний інтерес до біографічного жанру сприяє тому, що витвір мистецтва стає моментом автобіографії художника. Особливістю психоаналізу є настирливі пошуки конфліктів раннього дитинства і неврозів в генезі художньої творчості. (Саме такий підхід застосовується, зокрема, до пояснення творчості Сальвадора Далі).

Біографія – це особливого роду коментар, який групує тексти навколо автора як джерела і потаємного змісту ним написаного. Екзегеза, коментар передбачають наявність зразкового тексту, який володіє змістом, який до написання цього коментаря не був помічений. Біографія знаходить пов'язуючу тексти нитку в «житті», в психології автора, основоположника, який ніби із са-

мого себе заповнив лакуни, створив мову, дав назви невідомому і тим самим перевів до слова буття. Тут першочергове значення має індивідуальне переживання унікальної особистості.

Водночас, в науці роль автора встигла зменшитись: наукові дискусії робляться все більш анонімними, хоч одночасно зростає вшанування автора в літературі і мистецтві. «Фігура автора належить новому часові... – писав Р. Барт. – Автор і по-сьогодні панує в підручниках історії літератури, в біографіях письменників, в журнальних інтерв'ю і в свідомості самих літераторів, які намагаються поєднати свою особистість і творчість у формі інтимного щоденника» [2]. Але внутрішня сутність, яку він хоче передати, опиняється щоразу обумовленою словником, тим чи іншим «соціалектом», «мовленневими іграми», соціальними ролями. Розшифрування, що претендує на встановлення кінцевого змісту написаного, потребує автора; але будь-яке досягнення такого кінцевого значення історичне і відразу змінюється (такий висновок Р. Барта і всього французького постструктуралізму).

Звертаючись до психології творчості і значення митця через призму бачення самого З. Фрейда та традиційного психоаналізу, потрібно відзначити численні спроби пояснити творчість багатьох конкретних письменників, художників, митців. З. Фрейд «розшифрував» символіку низки творів Леонардо да Вінчі, а також В. Шекспіра, Ф. Достоєвського, Т. Манна та інших видатних діячів світової культури. Психоаналітичні дослідження особи митця, інтерпретація конкретних образів стали ще на початку ХХ ст. популярними в різних країнах Європи. І сьогодні, викликає значний інтерес дослідження творчості І. Босха, здійснене Шарлем де Тольнай. В основу цього дослідження кладуться психоаналітичні вчення З. Фрейда і К.-Г. Юнга. Тлумаченню піддавалися життя і творчість О. Пушкіна, М. Гоголя, Л. Толстого. Вийшла праця С. Балея, в якій зроблено спробу психоаналітично дослідити стимули творчості Т. Шевченка та Ю. Федьковича [1].

Загалом, художня творчість, особа митця є тим благодатним ґрунтом, де психоаналіз може проявити свої можливості в повній силі. Дослідження переважно неоднозначні, дискусійні, але цінні тим, що намагаються надати традиційному тексту абсолютно нове прочитання.

Ми ніколи не зможемо сказати точно, чому нам сподобався той чи інший твір; словами майже неможливо виразити важ-

ливій стороні цього переживання, і, як відзначав ще Платон, самі поети менше всього знають, яким способом вони творять. Психологізація намагається розв'язати цю проблему у руслі багатьох інших.

Література:

1. Балеї С. З психології творчості Шевченка / С. Балеї. – Львів, 1916.
2. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика / Ролан Барт. – М.: «Прогресс», 1989.
3. Бинсвангер Л. Бытие-в-мире / Людвиг Бинсвангер. – М.: «КСП+»; СПб.: «Ювента» (при участии психологического центра «Ленато», СПб.), 1999. – 300 с.
4. Выготский Л. С. Психология искусства / Л. С. Выготский. – Минск: «Современное слово», 1998.
5. Гроф С. Путешествие в поисках себя / Станислав Гроф. – М.: Издательство Трансперсонального Института, 1999.
6. Левчук Л. Т. Західноєвропейська естетика ХХ століття: [навчальний посібник] / Лариса Тимофіївна Левчук. – К.: Либідь, 1997.
7. Нидлмен Я. Критическое введение в экзистенциальный психоанализ / Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. Избранные статьи / Людвиг Бинсвангер. – М.: «Рефл-бук»; К.: «Ваклер», 1999. – 315 с.
8. Ранк О. Миф о рождении героя / Отто Ранк. – М.: «Рефл-бук»; К.: «Ваклер», 1997.
9. Руткевич А. М. Психоанализ: Истоки и первые этапы развития: [курс лекций] / А. М. Руткевич. – М.: Издательская группа ИНФРА-М-ФОРУМ, 1997.
10. Фенихель О. Психоаналитическая теория неврозов / О. Фенихель. – М.: Академический проект, 2004. – 848 с.
11. Фрейд З. Основные принципы психоанализа / Зигмунд Фрейд. – М.: «Рефл-бук»; К.: «Ваклер», 1998.
12. Юнг К.-Г. Дух и жизнь: [сборник] / Карл-Густав Юнг. – М.: Практика, 1996.

Мініч Анатолій

ПРОБЛЕМА ПОШУКУ ЦІННІСНО-НОРМАТИВНИХ ЗАСАД ГОСПОДАРСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ У СУЧАСНУ ДОБУ

У статті проводиться порівняльний аналіз філософських концепцій сучасних філософів, таких як П. Козловські, Ф. Фукуяма, Ю. Габермас за деякими актуальними проблемами взаємовпливів економіки та культури.

Ключові слова: філософія господарювання, християнська етика, етика господарювання.

Минич А. Проблема поиска ценностно-нормативных оснований хозяйственной деятельности в современную эпоху

У статье осуществляется сравнительный анализ философских концепций современных философов, таких как П. Козловски, Ф. Фукуяма, Ю. Хабермас по некоторым актуальным проблемам взаимовлияний экономики и культуры.

Ключевые слова: философия хозяйствования, христианская этика, этика хозяйствования

Minich A. The problem of search valued-normative principles of economic activity in nowadays

In this article the author perform the comparative analysis of philosophical conceptions of modern philosophers as P. Kozłowski, F. Fukuyama, J. Habermas on some current problems of interference economy and culture.

Keywords: philosophy of business, Christian ethics, business ethics.

Суперечка, що точилася між Кантом та Гегелем стосовно універсалістської макроетики, знайшла своє продовження в межах сучасної філософії господарства. Існує декілька причин, що підігрують інтерес до цієї теми. Головна з них полягає у масштабності загроз, що виникли внаслідок господарської діяльності.

ті людини. Спільна загроза, а нею може бути екологічна криза, військові конфлікти або терористичні акти, розповсюдження небезпечних для людини епідемій тощо, вимагає координації зусиль світової спільноти щодо убезпечення та подолання можливих наслідків. Індивіди, які вирізняються різним походженням, належністю до різних націй, культур, релігій поставлені перед проблемою створення нормативної бази на підставі якої вони можуть прийти до згоди. Довгий час серед філософів та соціологів панувала думка, що шлях до порозуміння, до успіху, полягає у поширенні на весь світ західних цінностей, інститутів та культури, оскільки вони втілюють найвищу, найсучаснішу та найраціональнішу думку людства. Економісти, виходячи із західної моделі природного індивідуалізму людини, розбудовували економічні теорії.

В останні півстоліття погляд на універсальний як єдино правильний характер західної цивілізації зазнав значної критики. Сучасна теорія новоєвропейської свідомості, що виключає посилання на релігійно-метафізичні тлумачення універсуму і орієнтується лише на поняття «раціональності», у якому головна увага приділяється процедурі перевірки та обґрунтування, не дає відповіді на наявні виклики, що виникли перед людством. А у багатьох випадках можна стверджувати, що загальносвітові проблеми виникли внаслідок панування західної технократичної думки. Відмінну від прихильників західного раціоналізму позицію займають мультикультуралісти. Вони відстоюють расові, етнічні та інші субнаціональні культурні ідентичності та угруповання. Всі культури мають право на існування і можуть слугувати джерелом необхідного людству знання. Тривалий час головним аргументом прихильників універсальності було посилання на економічне процвітання, технологічну досконалість та військову потужність західних суспільств. Проте мультикультуралісти спростовують цю перевагу посилаючись на економічний розвиток країн Східної Азії, які пов'язують свій успіх не імпортові західної культури, а відданості своїй традиційній культурі. Складовою частиною цієї культури є наголос на вищості групових інтересів над індивідуальними. Економісти пояснюють цей феномен як наслідок кооперативних скоординованих дій в теорії ігор, соціологи – наявністю культурних особливостей, що можна виразити за допомогою таких категорій, як «соціальний капітал»

(Патнем, Фукуяма), «культурний капітал» (Бурдьє), «моральні активи» (Льойтче) тощо.

Метою цього дослідження є аналіз деяких сучасних філософських концепцій господарювання, заснованих на універсалістських та мультикультурних позиціях. Для досягнення результату у цій статті розглядаються концепції представників комунікативної теорії Габермаса та Ульріха, соціальної біології – Фукуяма та Бінмора, постмодернізму – Козловські. Аналіз цих підходів дасть можливість виявити тенденції розвитку філософської думки щодо взаємостосунків культури та економіки в епоху постмодерну, дасть відповідь на питання щодо можливості вирішення глобальних проблем та вирішення задачі впровадження етики в конкретні життєві відношення.

1. Обґрунтування морального універсалізму в комунікативній теорії

Суперечка між прихильниками західного універсалізму та мультикультуралістами знайшла своє відображення у роботах таких представників комунікативної теорії, як Габермас, Апель та Ульріх. В основі поглядів прихильників комунікативної теорії лежить думка про можливість морального універсалізму, що була висунута ще проектом західноєвропейського Просвітництва [1, 100]. Підставою для такої впевненості виступає переконаність у наявності фундаментальної властивості розуму, а саме його здатність до аргументації та обґрунтування розмірковувань. Габермас стверджує, що поняття «раціональний» міцно пов'язане зі знанням, раціональність полягає у тому, як суб'єкти господарювання, яким властива здатність до мовлення та дій, отримують та застосовують на практиці знання. Достовірність знання перевіряється шляхом обґрунтування та критики. В дискусії щодо теорії моралі Габермас розвиває кантівську традицію. Проте, зазначає він, у реальній ситуації практичний розум зазнає впливів різних мотивів. Це дає йому підставу заперечити твердження Канта про автономію волі. Кожна діюча особа, спрямовуючи свою волю, має узгоджувати свої дії з іншими особами. Звідси виникає проблема колективного формування волі, що може бути вирішена справедливо лише шляхом морально-практичного дискурсу. Універсальні норми можуть стати загальними правилами поведінки, якщо вони отримують схвалення з боку всіх учасників дискурсу.

Розвиток капіталізму, за Вебером, означає всезагальну раціоналізацію. Цей процес передбачає раціоналізацію образу мислення людей, раціоналізацію способів ведення господарства та раціоналізацію управління. З погляду теорії суспільства, цей процес можна розглядати як поступальну раціоналізацію соціальної дії, сутність якої полягає у поступовій переорієнтації мотивів індивіда з дотримання певних звичних алгоритмів дій на пристосування до обставин виходячи з власного інтересу. Габермас вважає, що раціональність дії ніяким чином не вичерпується цілераціональністю, він розвиває концепцію комунікативної дії. Діалектику суспільної раціоналізації можна пояснити звертаючись до поняття життєвого світу. Життєвий світ людини весь час змінюється, адже, культура не є сталою, їй притаманний стан постійного перегляду традицій. Ядра традицій, що забезпечують ідентичність в галузі культури, з часом, відокремлюються від конкретного змісту, з яким вони переплетені у межах міфологічних образів світу. В модерних суспільствах процес успадкування традицій відбувається іншим шляхом ніж у традиційних суспільствах, він проходить на професійній основі, що приводить до формування автономних сфер культурних цінностей – науки, права та мистецтва.

Життєвий світ, а відповідно, і культурний спадок формує особливість соціальної взаємодії, але він не є єдиним типом регуляції соціальної взаємодії. У капіталістичному суспільстві ринок виявляється системним механізмом, який стабілізує незалежні від намірів людей взаємозв'язки дій. Виходячи з цього, Габермас вважає доцільним проводити поділ між соціальною та системною інтеграцією суспільства. У першому випадку суспільство інтегрується шляхом взаєморозуміння та згоди, у другому – шляхом нормативно нейтрального регулювання індивідуальних рішень, які залишаються суб'єктивно незгодженими. Згідно з Габермасом, процес еволюції суспільства полягає як у диференціації життєвого світу, що виявляється у збільшенні його раціоналізації, так і диференціації системи, що полягає у її ускладненні. Розвиток суспільства виявляє дві тенденції, з одного боку, індивід все далі віддаляється від конкретних зразків поведінки, що передаються та закріплюються традицією, його дії спрямовані на власний успіх, з іншого – його дії спрямовані на взаєморозуміння. У цих двох протилежних тенденціях відображається поділ системної та соціальної інтеграції.

Прагнення застосувати здобутки комунікативної етики у сфері філософії господарства були здійснені швейцарським філософом П. Ульріхом («Трансформація економічного розуму»). Він намагається подолати суто економічний підхід до ефективності господарчої системи. Раціональність економіки треба розглядати у ширшому контексті ніж досягнення власного інтересу, необхідно дотримуватись певних ціннісних уявлень. Ульріх вважає, що практичний розум вільних та зрілих людей здатен здійснити такий поворот. Як таке ціннісне уявлення, що має приборкати вузькоутилітаристську спрямованість індивіда, він пропонує ідею «якості життя». Передбачається, що ідея «соціального ринкового господарства» як «всезагального блага» отримає всезагальне схвалення у суспільстві. Концепція надає пріоритет політиці та етиці над економікою. Відмінною рисою такого підходу є вирішення проблем не шляхом посилення на традицію, а встановлення згоди шляхом аргументованого взаєморозуміння щодо смислових орієнтацій діяльності. Опоненти вказують на недоліки цієї моделі. Так, Апель та Гоманн вважають, що в концепції Ульріха постає проблематичним подальше функціонування цілераціональності та системної раціональності як такої [2, 192].

Питання щодо того, чи зможуть люди змиритись з тим, що поруч з різними релігійними віруваннями існують різні норми моральності, у яких уявлення про «добро» та «зло» відрізняються від нашого у цьому напрямі філософської думки, залишається відкритим. Представники комунікативної філософії висловлюються, що комунікативна етика не обов'язково опортуністична щодо національної моральності. Вона визначає універсальні процедурні вимоги, які можуть бути прийнятими для будь-якої культурної спільноти. Необхідною умовою міжкультурного діалогу та можливого консенсусу є визнання рівноправності всіх учасників дискурсу. Щоправда, це потребує певної здатності дистанціювання щодо власної культурної традиції.

2. Аргументи щодо універсальної моралі у сучасній соціо біології

Американський соціолог, прихильник теорії соціальної біології, Френсис Фукуяма стверджує, що існують серйозні підстави для твердження про наявність універсальних моральних норм [3, 228]. Вже в роботах Конрада Лоренца висловлювалась

думка щодо моральності поведінки тварин. У сучасних дослідженнях акцент робиться на вивченні та поясненні взаємного альтруїзму, що має місце у тваринному світі. Починаючи з Гоббса точиться дискусія щодо природи людини. Вивчаючи соціальний світ тварин та проводячи певну аналогію з людською поведінкою, можна припустити, що потяг до альтруїзму передається спадково, тобто генетичним шляхом. Відповідно, заперечується засади культурного релятивізму, а саме, що культурні правила є випадковими, соціально сконструйованими артефактами різних суспільств і що не існує універсальних стандартів моралі і способів, за допомогою яких ми можемо оцінювати норми й правила інших культур. Фукуяма намагається науково обґрунтувати твердження Арістотеля про те, що людина за природою своєю є політичною твариною. Існують два головних напрями, якими особисті інтереси ведуть до соціальної взаємодії, – це родинний відбір та взаємний альтруїзм між неродичами. Здатність витворювати неформальні норми є, на його думку, головною перевагою, яку має людський вид, і пояснює, чому сучасна глобальна людська популяція так беззастережно домінує в земному природному середовищі. Наявність неофіційних норм має і грошовий еквівалент. Неофіційні норми значно зменшують те, що економісти називають організаційними витратами – витрати на моніторинг, укладання контрактів, арбітраж та впровадження офіційних угод.

Френсис Фукуяма у своїй роботі «Великий крах», керуючись здобутками сучасної соціальної біології, висловив власні міркування щодо перспектив подальшого розвитку людства. Соціолог не погоджується з твердженням Макса Вебера, що раціональна, ієрархічна влада у вигляді бюрократії являє собою сутність сучасності. Він стверджує, що у другій половині ХХ століття бюрократична ієрархія переживає занепад у політиці, та в економіці, а її замінюють менш офіційні, самоорганізовані форми координування. Капіталізм часто є деструктивною, нищівною силою. Соціальні норми, що працюють в умовах одного історичного періоду, руйнуються з розвитком технологій та економіки. Результатом такого розвитку є зростання морального індивідуалізму та мініатюризація спільноти, що опускає суспільство на чимраз нижчі рівні морального занепаду та соціальної анархії. Культура відіграє важливу роль у визначенні принаймні швидкості, з якою змінюються норми. Але в остаточному

підсумку культура може лише затримати, а не відвернути цих процесів, тому, на його думку, азійські суспільства очікує доля європейських. Проте розвій капіталізму, за Фукуямою, не можна описувати лише як процес руйнації, він одночасно створює порядок і нові норми. Схоже на те, що капіталізм є справжнім творцем норм, а отже, він виступає справжньою моралізуючою силою у сучасних суспільствах. Соціолог виходить з тієї простої причини, що людські істоти за своєю природою покликані створювати моральні правила і соціальний порядок для самих себе. Культура та моральні цінності продовжуватимуть еволюціонувати так, щоб дозволити людям адаптуватися до нових технологічних та економічних обставин, у яких вони опинилися.

Незважаючи на значну критику, що зазнала соціобіологічна теорія, особливо після другої світової війни, цей напрям продовжує розвиватись. Оригінальний підхід поєднання теоретико-ігрової та соціобіологічної концепцій був запропонованим Бінмором. [4] Він звертає увагу на використання у філософії господарства метафізичних суджень щодо правил та інститутів на кшталт концепції «належності». Якщо визначити належність як «дію в теперішньому, яка зобов'язує людину неодмінно виконати це в майбутньому», то автор зауважує, що ця обіцянка не повинна вступати в силу за допомогою санкцій. Але як змусити себе до такої поведінки? Економісти посилаються на ситуацію «заручників» в теорії ігор. Наприклад, компанія, яка бере на себе обов'язок не забруднювати довкілля, може підписати угоду, що буде сплачувати кошти у випадку її порушення. У соціології існують більш витончені механізми гарантії, такі як репутація. Але всі ці випадки передбачають виконання зобов'язань за допомогою санкцій. Тому Бінморт у пошуках мотиву моральної поведінки звертається до природи людини.

Він виступає за наявність у людини вродженого почуття співпереживання. Людина співчуває іншій, при цьому вона ставить себе на її місце і переймається її пріоритетами. Солідарність, на відміну від співчуття, передбачає, що людина ставить себе на місце іншого, але при цьому не змінює своїх власних пріоритетів. Комбінацію власних пріоритетів та пріоритету солідарності можна розглядати за трьома різними часовими горизонтами. В короткотерміновому періоді особа діє виходячи із пріоритету солідарності, вона дотримується моральних норм, взятих на себе домовленостей, як стратегії, що спрямована на

успіх. У довгостроковому періоді існуюча соціальна угода переглядається, моральні норми не можуть залишатись стабільними, якщо їх систематично протиставляти інтересам, тобто сти мулам. У середньотерміновому періоді особисті пріоритети ли шаються стабільними, а пріоритети солідарності узгоджуються з іншими дійовими особами для встановлення певної рівноваги. Звертаючись до пріоритету солідарності, Бінморт вирішує за дачу «ув'язнених» і знаходить варіант дотримання зобов'язань без можливого застосування санкцій. Не всі сприймають кон цепцію співпереживання схвально, так Козловські зазначає, що за її допомогою можна змоделювати стосунки хіба що у родині [5, 101].

3. Культурний релятивізм у роботах постмодерніста Коз ловські

Культурний релятивізм та різні течії постмодернізму твер дять, виходячи з епістемологічних засад, що жоден набір куль турних альтернатив не може бути визнаний кращим чи гіршим від іншого. Теоретичну основу філософського постмодернізму становлять концепції насамперед представників французько го постструктуралізму: Жака Лакана, Жака Дериди, Мішеля Фуко, Жан-Франсуа Ліотара. Згуртувавшись навколо ідеї по додання європейської метафізики, постмодерністи зосере дились на критиці логоцентризму. Якщо західноєвропейській культурі притаманний раціональний спосіб мислення і вона у всьому намагається відшукати певний порядок і смисл, то пост модерністи вважають, що мудрість лежить по той бік логічно го мислення. Німецький філософ Петер Козловські – один із небагатьох постмодерністів, який зосередився на дослідженні проблем філософії господарства і намагався створити окрему галузь знань під назвою «етична економія». Серед позаеконо мічних чинників, що впливають на господарську діяльність, він зробив наголос на культурі. Господарську діяльність людини необхідно розглядати через призму єдності та неподільності його економічних, естетичних, етичних та духовних орієнтацій, і поняття «культура», як інтегруюче поняття, найкраще підхо дить для цієї функції. Тим самим була збагачена традиція ні мецької історичної школи, яка намагалась показати особливість господарського життя через відмінність етичних, релігійних та психологічних характеристик народів та націй.

Для Козловські культура визначає характер багатьох економічно релевантних дій. Наприклад, споживацькі та інвестиційні рішення завжди обмежені культурними та релігійними смислами. Наші звички у користуванні енергією та наші настанови щодо охорони довкілля також належать культурі. Постіндустріальна економіка, за Козловські, вимагає більшої уваги до культурного чинника. В умовах, коли відбувається перехід від кількісного виробництва матеріальних благ до якісної економіки послуг, набувають значення естетичні та культурні аспекти повсякденної праці на виробництві, дозвілля та споживання. Народне господарство забезпечує неперервне зростання добробуту людини, що позитивно впливає на споживання культури. Він приходиться до висновку, що в умовах насичення економіки матеріальними благами зростає символічна та нематеріальна складова у вартості товарів. Це дає можливість невеликим країнам, що випускають оригінальний національний продукт, витримувати конкуренцію із більш економічно розвинутими країнами. З послабленням тиску виробничих проблем звільняється більше вільного часу у людей для освіти, мистецтва, науки, духовності, фізичної та загальної культури. Створюються особливі умови для розвитку філософії та релігії. Такий розвиток подій означає кінець епохи модерну як епохи суспільства, що визначається наперед всього економікою, та початок прогресивного руху в напрямку суспільства, що визначається релігією, духовністю та мистецтвом. Культура, філософія та релігія дають людині смислову орієнтацію, щоб вона не загубилась у чистому споживанні. Як бачимо, погляди Козловські на подальший розвиток людства, обумовлений технічним прогресом, діаметрально протилежний прогнозам Габермаса та Фукуями. В основі міркувань філософа лежить припущення про певну закономірність внутрішніх спонукальних мотивів діяльності, що відображається в моделі ієрархії потреб А. Маслоу. Угамувавши свої матеріальні потреби, людина переходить до забезпечення культурних запитів. Проте експериментальні дослідження теорії Маслоу не завжди підтверджуються, що ставить під сумнів правильність висновків Козловські про розвиток культур, релігій та філософії в епоху постмодерну [6].

Козловські критично ставиться до теорії дискурсивної етики, ця концепція, на його думку, обмежена межами німецької національної традиції. Свої аргументи він наводить порівню-

ючи німецьку та англо-американську модель корпоративного керівництва. Німецька модель корпоративного керівництва передбачає, що одностайність у прийнятті рішення гарантує його якість, і воно є найкращим для компанії. Дискурсивна етика Габермаса надає теоретичне обґрунтування такому результату. Якщо консенсус не досягається – то це ознака кризи та некомпетентного управління. Козловські вважає, що консенсус не обов'язково передбачає ефективність та гарантує високопродуктивне функціонування компанії. Рішення може бути прийняте при відсутності деяких зацікавлених сторін, учасники обговорення можуть керуватися ілюзіями або навмисно переконувати інших у цих ілюзіях. Протилежною до німецької є англо-американська модель корпоративного керівництва. Тут на зміну консенсусу виходить конкуренція, на зміну самоконтролю – зовнішня форма контролю. Англо-американська традиція передбачає, що успішне керівництво досягається шляхом боротьби між керівними командами і застосуванням зовнішнього контролю керівництва з боку акціонерів. Такий поділ моделей управління та контролю має своє історичне коріння. Культурна традиція та релігійне віросповідання значною мірою впливають на стиль політичного та корпоративного керівництва. В пуританській кальвіністсько-протестантській традиції здається є більшою недовіра індивідуальному самоконтролю й самооцінці, ніж в лютерансько-протестантській та католицькій традиції. Конфесійні, а й відтак культурні розбіжності утворили різні моделі та ідеї республіканства, витоки яких сягають американської та французької революцій. Згідно з англо-американською пуританською моделлю, урядовці, бізнесмени та менеджери не здатні об'єктивно оцінити власну роботу належним чином через заангажованість та вплив особистого інтересу на оцінку діяльності. З іншого боку, вважається, що консенсусна модель керівництва здатна подолати індивідуальний інтерес окремих учасників, та приймати рішення, що зорієнтовані на загальний добробут чи загальну волю. Консенсус має спростовувати конфлікт інтересів між особистістю та об'єктивністю. Така форма управління ґрунтується на суперечливому головному припущенні про те, що існує абсолютна ідентичність суб'єкта та об'єкта, ідея, що походить з філософії Гегеля та Шелінга. Консенсусне управління веде до ідентичності держави та нації, законодавця та того, на кого спрямований закон, автора закону

та адресата. Наслідком цієї ідентичності є нівелювання політичного панування й перехід до самоврядування. Для суб'єктів господарювання це означає запровадження принципу однастайності у прийнятті рішень щодо управління та контролю корпорацією з боку менеджерів та представників акціонерів. Проте Козловські зазначає, що результатом консенсусу може бути рішення вигідне лише якійсь коаліції впливових осіб чи лобістських сил. Тому він наполягає на зовнішньому контролі фірми з боку контролюючих осіб чи інституцій. Без такого контролю фірма може стати неконкурентоздатною та бути поглинутою іншою фірмою [7].

4. Порівняльний аналіз філософських концепцій щодо вирішення нагальних проблем філософії господарства

Головна проблема, що ставлять перед собою дослідники філософії господарства, полягає у подоланні протиріччя між цінностями та інтересами, раціональною мотивацією та стимулами. Притаманна економічному мисленню цілераціональність загрожує узурпувати місце розуму й тим самим викликати негативні наслідки, для політики – це тоталітаризм, для економіки – зовнішні ефекти. Дискусія щодо поєднання ціннісної та цілераціональної діяльності суб'єктів господарювання поки що не знайшла свого вирішення. Для нашого розгляду важливо визначити ключові моменти, важливі з погляду господарства, та показати напрями їх вирішення у різних напрямках філософської думки.

А) Проблема подолання зовнішніх ефектів (побічних впливів). Петер Козловські так сформулював цю вимогу. Він вважає, що вирішення проблеми культурних та екологічних побічних впливів господарської діяльності на саму людину та на природу є найважливішою задачею господарської етики. Розв'язати її він намагається за допомогою звертання до господарської етики, як вчення про належне, вчення про чесноти та вчення про блага як етики відповідальності за наслідки господарської діяльності. Безумовне дотримання моральних норм, в його концепції, підтримується посиленням на силу релігійної віри [8].

Представник комунікативної теорії Апель вважає, що дискурсивна етика може бути адекватною відповіддю на зовнішні ефекти, наприклад, на виклики екологічної кризи. Подолання цієї кризи передбачає обмеження партикулярних інтересів та систем

цінностей різних суспільств і підпорядкування їх спільному інтересу – інтересові людства. Він йде шляхом створення нової етики відповідальності, яка сформулювала б нові умови для можливості продовження життя людства у майбутньому [9, 424].

Фукуяма у своїй концепції зосереджується на подоланні соціальних побічних ефектів. Він стверджує, що при переході від індустріальної до інформаційної ери у західних суспільствах відбулися руйнації соціальних стосунків. Він не звертається до релігії як необхідної умови соціального порядку (Козловські), і не наголошує на необхідності створення нової етики відповідальності (Апель), а вірить у те, що люди за природою своєю є істотами соціальними та раціональними, і ці їхні властивості дозволять їм створити різні способи спонтанної взаємодії для вирішення проблем, що виникли в конкретній ситуації [10, 13].

В) Предметне поле етики відповідальності. Беззаперечно, що людина поставлена в певну систему стосунків з довкіллям. Мова йде про ставлення людини до своєї власної особи, ставлення до інших та навколишнього світу. Швейцарський філософ Артур Ріх зазначив, що поняття моральної відповідальності людського буття виявляється цілісним та всеохоплюючим, якщо воно охоплює індивідуально-етичну, особистісно-етичну, екологічну відповідальність, а також і відповідальність за структури суспільних інститутів, в системі яких наповнюється конкретним змістом людське життя. За цими словами криється проста думка, що зло може йти не лише від людини, джерелом зла можуть бути й етично нейтральні структури [11, 69].

У комунікативній теорії ця задача сформульована Ульріхом в проблемі «колонізації життєвого світу», вирішення якої можливо шляхом деколонізації через поєднання системи та життєвого світу. Він пропонує віднайти аргументоване взаєморозуміння щодо смислових орієнтацій господарської діяльності, яке ґрунтується на трирівневій концепції соціально-економічної раціональності. На прикладі функціонування підприємства усі три сфери раціональності економічної діяльності мають такий вигляд: на найнижчому щаблі діє інструментальна або калькуляційна раціональність окремої особи; на середньому рівні діє принцип системної раціональності, що враховує колективні уподобання політико-економічної спільноти; найвищий рівень ґрунтується на комунікативній раціональності, що передбачає підприємницько-політичне взаєморозуміння щодо

колективних уподобань в царині цілей, норм та цінностей, прийняття рішень щодо усунення побічних ефектів та вирішення соціальних проблем [12].

Козловські виходить з аристотелевської традиції стосовно природи людини і наголошує, що людина – це не лише соціальна, але й духовна істота [13, 184]. Практична філософія у нього представлена як єдність економічної науки, етики та політики, яка спрямована на те, щоб забезпечити єдині орієнтири для діючого індивіда, надати допомогу у прийнятті рішення для самовизначення та самореалізації людини. Етика не повинна обмежуватись лише волею та правилами належності, а повинна бути пов'язана з прагненням до блага та правильного життя. Серед чеснот, що відповідають уявленням про правильне життя, визначальне місце належить такій чесноті, як справедливість. Козловські вважає, що етика претендує й прагне того, щоб пронизати всі сфери діяльності ціннісними орієнтаціями. Таке етичне проникнення повинне компенсувати тенденцію сучасних суспільств на диференціацію та розмежування областей життя. У сфері індивідуальної етики це означає, що при прийнятті рішення суб'єкт господарювання повинен шляхом творчої уяви свідомо зіставляти негативні та позитивні зовнішні ефекти своєї діяльності. Щодо підприємств, то, згідно з Козловські, навіть найуспішніше підприємство повинне забезпечити інтеграцію корисності, етики та естетики [14, 108-109].

С) Проблема впровадження норм. Існує проблема обґрунтування норм, але існує і проблема їх виконання. Серед деяких філософів розповсюджена думка, що проблема обґрунтування та виконання норм вимальовується разом. У минулих сторіччях проблеми виконання норм, що вже були обґрунтованими, практично не існувало. По-перше, було набагато менше плюралізму щодо цінностей та способу життя у колишні часи, по-друге, соціальні зв'язки ще не були такими анонімними, як у наш час. Впровадження загальноприйнятих норм відбувалось шляхом безпосередніх санкцій. Хоча з початком нових часів ця ситуація драматично змінилась, як зазначив Луман, сучасні суспільства складаються з функціонально диференційованих підсистем. Індивіди в сучасних суспільствах опиняються в соціальних підсистемах з цілковито різними управлінськими механізмами, що не керуються та не оцінюються посиленням на моральні міркування. Така ситуація викликає нарікання на

втрату цінностей суб'єктами господарювання. Тому питання щодо того, як норми можуть приводитись в силу, стає загальнішим за сучасних умов і повинно ставитись на початку етичної концепції для сучасного суспільства. Спектр думок щодо процедури впровадження норм є доволі широким. Така процедура, як моралізаторство, категорично не сприймається сучасним лібералізмом, як модель, що суперечить ідеалам свободи. З іншого боку, пропонується запровадити «етику порядку» (Льойтче) – соціальний управлінський механізм управління за допомогою правил, тобто зовнішній контроль. Цей механізм дуже нагадує систему державного управління та контролю з його санкціями. Для ринкового господарства це обертається важким фінансовим тягарем.

Петер Козловські вважає, що задачею філософської етики виявляється як обґрунтування етики, так і її впровадження в конкретні життєві відношення. Без цього філософська етика приречена на практичну безплідність. Проте ці його слова швидше є гаслом, ніж керівництвом до дії, його концепція не містить якихось конкретних пропозицій щодо втілення моральних норм чи принципів у життя, як це запропоновано, наприклад, у господарській етиці Ріха. Козловські розуміє, що в умовах конкуренції суб'єкт господарювання не завжди буде діяти морально, і щоб підвищити цю імовірність він звертається до релігії. Релігійна віра не тільки підвищує готовність до моральної дії, але й підсилює імовірність того, що моральна діяльність буде мати характер всезагального поведіння. Вирішивши проблему зміцнення моралі за рахунок релігії, він стикнувся з іншою, – а як у сучасному сцієнтичному світі запровадити релігію? Вирішення цієї проблеми він не знаходить. Козловські пише, що філософська етика здатна раціонально обґрунтувати традиційну метафізику, але вона не може створити та нав'язати віру в ці метафізики або «примусити» до них за допомогою раціональних аргументів [15, 46-48].

Комунікативна філософія проблему впровадження розв'язує шляхом наближення трансцендентального дискурсу до реально-го. Для досягнення реальної згоди необхідно зосередитись на дотриманні правил та процедур дискурсу, відтак гарантувати рівні права його учасників. В умовах зростання системної комплексності цивілізації та диференціації суспільства комунікативна філософія має у своєму розпорядженні доволі ефек-

тивну методологію розв'язання конкретних конфліктних ситуацій людського буття. Вона забезпечує легітимацію економіки, права, політичної системи, показує шляхи розв'язання екологічних проблем.

Фукуяма наголошує, що існують аж чотири джерела соціального порядку (природні, самоорганізаційні, релігійні та державні). Природні й спонтанні джерела, вважає соціолог, наводять на думку, що культура та моральні цінності продовжуватимуть еволюціонувати так, щоб дозволити людям самостійно адаптуватись до нових технологічних та економічних обставин, у яких вони опинилися. Люди будуть витворяти для себе моральні правила частково тому, що покликані для цього природою, а частково внаслідок того, що переслідують власні інтереси. Державна політика також може сприяти відновленню соціального капіталу. Одним із найважливіших важелів у цьому процесі є система освіти, яка в більшості країн забезпечується державою як суспільне благо. Хоча сучасні суспільства не можуть більше залежати так, як колись, від авторитету релігії, сама релігія не зникла і залишається корисним джерелом спільних цінностей [16].

Запропонований у статті розгляд далеко не вичерпує весь спектр поглядів на взаємостосунки економіки та культури в епоху постмодерну, проте, на підставі їх аналізу ми можемо стверджувати, що розглянуті три підходи містять у собі два протилежних принципи: універсалізм, як спроба віднайти спільне підґрунтя розвитку різноманітних культур, етносів та форм життя, та мультикультуралізм, що підносить цінність особливого та індивідуального. Разом з тим цей аналіз вказує на неспроможність будь-якої теоретичної моделі дати остаточні відповіді та обґрунтувати морально-ціннісні орієнтації та форми соціальної інтеграції. В умовах стрімкого та динамічного розвитку капіталізму все гостріше відчувається тривога, пов'язана з тим, що культурний та духовний розвиток людства не встигає за технологічним. Ситуація вимагає своєчасного та адекватного реагування на негативні зовнішні ефекти, практичного впровадження певних моральних норм. З цього погляду, дискурсивно-етична модель має значні переваги над іншими підходами, вона, як ідеальний тип, може слугувати регулятивною ідеєю для розв'язання наявних та майбутніх конфліктів.

Література:

1. Хабермас Юрген Демократия, разум, нравственность: Московские лекции и интервью. – М.: Институт философии РАН.АО «КАМИ», 1996. – 245 с. – С. 100.
2. Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія: Підручник. – К.: Лібра, 1999. – 488 с. – С. 192.
3. Фукуяма Френсис. Великий крах. Людська природа і відновлення соціального порядку. – Львів: Кальварія, 2005. – 380 с. – С. 228.
4. Social Glue under Conditions of Globalisation: Philosophers on Essential Normative Resources. Christoph Luetge // Globalisation and business ethics / editer dy Karl Homann, Peter Koslowski and Christoph Luetge. – Chippenham, Wiltshire, 2007. – P. 191-203.
5. Козловски Петер. Принципы этической экономики. – СПб: «Экономическая школа», 1999. – 339 с. – С. 101.
6. Козловски Петер. Принципы этической экономики. – СПб: «Экономическая школа», 1999. – 339 с. – С. 149-159.
7. Peter Koslowski. Business ethics in globalised financial markets // Globalisation and business ethics / editer dy Karl Homann, Peter Koslowski and Christoph Luetge. – Chippenham, Wiltshire, 2007. – P. 217-237.
8. Козловски Петер. Принципы этической экономики. – СПб.: «Экономическая школа», 1999. – 339 с. – С. 13-24.
9. Апель К.-О. Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. Підручник. – К.: Лібра, 1999. – 488 с. – С. 424.
10. Фукуяма Френсис. Великий крах. Людська природа і відновлення соціального порядку. – Львів: Кальварія, 2005. – 380 с. – С. 13.
11. Рих Артур. Хозяйственная этика. – М.: Посев, 1996. – 809 с. – С. 69.
12. Ulrich P., Die Weiterentwicklung der ökonomischen Rationalität – zur Grundlegung der Ethik der Unternehmung // Biervert B., Held M. (Hrsg.), Ökonomische Theorie und Ethik. – Frankfurt, N.Y., 1987. – S. 130-139.
13. Козловски Петер. Принципы этической экономики. – СПб.: «Экономическая школа», 1999. – 339 с. – С. 184.
14. Козловски Петер. Принципы этической экономики. – СПб.: «Экономическая школа», 1999. – 339 с. – С. 108-109.
15. Козловски Петер. Принципы этической экономики. – СПб.: «Экономическая школа», 1999. – 339 с. – С. 46-48.
16. Фукуяма Френсис. Великий крах. Людська природа і відновлення соціального порядку. – Львів: Кальварія, 2005. – 380 с. – С. 256-269.

Ландяк Оксана

КОНСТРУЮВАННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ У ТЕЛЕСЕРІАЛАХ УКРАЇНСЬКОГО ПОХОДЖЕННЯ

У цій статті досліджуються механізми конструювання ідентичності у культових постановочних телесеріалах українського походження: вітчизняного, або російсько-українського виробництва. Аналізується вплив стратегій конструювання ідентичності на ідентифікаційні процеси, що відбуваються у гетерогенній глядацькій аудиторії на українському культурному просторі.

Ключові слова: ідентичність, український культурний простір, телесеріал.

Ландяк О. Конструирование идентичности в телесериалах украинского происхождения

В данной статье исследуются механизмы конструирования идентичности в культовых постановочных телесериалах украинского происхождения: отечественного, либо российско-украинского производства. Анализируется влияние стратегий конструирования идентичности на идентификационные процессы, которые происходят в гетерогенной зрительской аудитории в украинском культурном пространстве.

Ключевые слова: идентичность, украинское культурное пространство, телесериал.

Landyak O. The construction of identity in Ukrainian serials

In this paper the mechanisms of identity construction in cult TV-serials made in Ukraine or common Russian and Ukrainian TV-serial projects are investigated. The influence of identity construction strategies on identification processes in heterogenic visual audience in Ukrainian cultural space is discovered.

Key words: identity, Ukrainian cultural space, TV-serial.

Постановка проблеми. Сучасний український телевізійний простір насичений численими, здебільшого експортованими

телесеріалами, в яких конструюються різні типи ідентичності. В цьому процесі використовуються певні візуальні та аудіальні репрезентації, що транслують глядацькій аудиторії архетипні стереотипи та ціннісні зразки, зважаючи на культурний простір певного споживача. Так, числені ремейки російських виробників автентичних західних телесеріалів адаптують західні конструкти ідентичності до архетипів, притаманних російському культурному простору. У той же час на українському телебаченні подібний феномен адаптації відсутній, що дає змогу західним та російським культурним архетипам впливати на процеси ідентифікації української аудиторії, що становить глибоку філософсько-антропологічну проблему.

Актуальність дослідження. У цій ситуації актуально дослідити механізми конструювання ідентичності у телесеріалах українського виробництва, адже попри їх небагаточисленість, малобюджетність та здебільшого орієнтацію на російськомовний культурний простір, ці продукти візуальної медіакультури значною мірою репрезентують українську ідентичність та впливають на ідентифікаційні процеси українського глядача.

Предметом аналізу є механізми конструювання різних типів ідентичності у культових постановчих телесеріалах українського виробництва.

Метою дослідження є проаналізувати механізми конструювання ідентичності у культових постановчих телесеріалах українського виробництва. Завданням статті є виявити вплив даних конструктів ідентичності на ідентифікаційні процеси, що відбуваються на українському культурному просторі.

Джерельна база. Матеріалом для дослідження є постановчі телесеріали українського походження.

Аналіз дослідницьких публікацій. Багаточисленні публіцистичні джерела сьогодні наголошують, що телесеріали українського виробництва як продукт візуальної культури є небагаточисленими, і навіть ті, що виробляються, здебільшого орієнтовані на російського глядача. Так, у статті «Обережно: Телесеріал!» О. Рибальська зазначає, що за часи незалежності в українській телевізійній культурі виробили тільки три автохтонні українські телесеріали («Роксолана», «Царівна» та «Острів любові»), таким чином «весь цей час українського глядача «годували» переважно російськими телесеріалами різної якості, інколи знятими на українській натурі» [7]. С. Грабовський у статті «Телесеріали

і біомаса» зазначив: «Навіть тоді, коли офіційно вони вважаються українським продуктом чи результатом спільного виробництва, – це російські телесеріали» [2]. Таким чином, проблема конструювання ідентичності в телесеріалах українського виробництва та вплив даних конструктів на українського глядача зводиться у публіцистичному дискурсі виключно до проблеми «негативного» впливу проросійського продукту на формування національної української ідентичності. Проте ґрунтовних наукових досліджень, що торкаються механізмів конструювання ідентичності в телесеріалах українського походження, вироблених на експорт, та впливу даних конструктів на українську гетерогенну глядацьку аудиторію, нам не зустрівся.

Слід зазначити, що поодинокі наукові праці, що торкаються проблеми конструювання ідентичності в українських телесеріалах, розкривають філософську глибину досліджуваної нами проблематики всупереч популярній публіцистиці. Так, поява значної кількості телесеріалів українського походження, що репрезентують українське «минуле» за часів гетьманства, розглядається такими дослідниками, як О. Стяжкіна та І. Зубавіна. В їх працях звернено увагу на інструментарій державних та патріархальних політик конструювання різних типів індивідуальної та колективної ідентичності: гендерної, етнічної, національної. Так, у роботі «Роксолана як символічне історичне жіноче. Ненаписане проти непрочитаного» [8] О. Стяжкіна торкається аналізу гендерних та етнічних конструктів ідентичності, репрезентованих в українському телесеріалі «Роксолана». У статті І. Зубавіної «Національна історія як об'єкт серіального дослідження» [4] розглядаються механізми конструювання ідентичності через репрезентації телесеріальних образів видатних історичних діячів. В таких телесеріалах українського виробництва, як «Зиновій-Богдан Хмельницький», «Чорна Рада», репрезентації ідентичності аналізуються з огляду на очікування та ідентифікаційні особливості, зокрема українського глядача.

Однак видатні українські телесеріали, такі як «Царівна», «Острів любові», які були відзняті на початку української незалежності, що транслюються і сьогодні, залишаються майже не дослідженими. Створені за мотивами української класичної літератури, що вже саме по собі передбачає завдання глибокого впливу мистецьких репрезентацій на глядача, ці продукти візуальної медіакультури і досі залишаються поза увагою аналіти-

ків в галузі конструктивістських та деконструктивістських тенденцій у ідентифікаційних процесах.

Ще один феномен української візуальної культури – анімаційний телесеріал, незважаючи на достатню кількість публікацій щодо маркетингових та жанрових перспектив розвитку, досить поверхнево аналізується у контексті стратегій конструювання різноманітних типів ідентичності та їх впливу на українську аудиторію. Наприклад, у роботі О. Азаряна та Н. Крачковської «Ринок української анімації: Проблеми і перспективи розвитку» [1] проблема ідентифікації розглядається тільки крізь призму дитячого сприйняття анімаційних телесеріалів, між тим, на наш погляд, аудиторія цих продуктів української візуальної культури є значно ширшою.

Отже, незважаючи на існування у науковому дискурсі досліджень, присвячених аналізу конструювання ідентичності в окремих видах українських телесеріалів, нам не зустрілося жодної ґрунтовної праці, де б зазначена проблематика розглядалися на широкому матеріалі, що охоплював би весь спектр телесерійної продукції українського походження.

Виклад основних результатів. Зі здобуттям Україною незалежності вітчизняний телевізійний простір ознаменувався появою телесеріалів, знятих за класичними творами української літератури. У 1994 році з'являється стрічка режисера С. Турянця «Царівна» за одноіменною повістю О. Кобилянської. Згодом виходять роботи О. Бійми «Злочин з багатьма невідомими», за твором І. Франка «Основи суспільності»; «Пристрасть» за повістю Марко Вовчок «Павло Чорнокрил»; «Острів любові», де в кожній серії екранізувався окремий літературний твір, як, наприклад, «Дияволиця», за твором Г. Хоткевича, «Поєдинок», за оповіданням М. Коцюбинського, «Заручини», за новелою В. Винниченка, «Наречена», за твором М. Могилянского.

При створенні телесеріалів за зразок бралися художні традиції високої, зокрема кінематографічної, класики, на які орієнтувалася радянська масова культура (про що свідчить промовисто театральна гра акторів у «Царівні», представлений в «Острові любові» композиційний прийом, нетипічний, зокрема для сучасних російських телесеріалів). Однак в умовах здобутої незалежності «на злобу дня» постало завдання конструювання нової державної міфології, а отже, нових типів колективної та індивідуальної ідентичності. Найкращим матеріалом для цього

виступали твори української класичної літератури, основною тематикою яких здебільшого виступало «народне» життя. В колоніальних культурних умовах письменники позиціонували свою ідентичність української інтелігенції, спираючись на власноручні, висловлені в творах, конструкції соціальної, гендерної, етнічної ідентичності. Г. Корольов у статті «Інтелігенція та українська ідея початку ХХ століття: історико-теоретичний аспект» зазначає: «В ХІХ ст. існування національної ідеї знаходилося у межах інтелектуальних пошуків на засадах політичних орієнтацій української інтелігенції... Інтелігенція перша зрозуміла домінант особистого над загальним... інтелектуальна еліта пропагувала усвідомлення національної ідеї кожним, вбачаючи в цьому етап політичної боротьби і суспільної консолідації. Українська ідея передбачала існування гегемоніальних компонентів: переконання та конструювання» [5, 223]. Саме тому у творах О. Кобилянської І. Франко – герой, шляхом важкої внутрішньої рефлексивної роботи свідомості, маючи певну індивідуальну ідентичність (гендерну, релігійну, соціальну), що часто належали до різних культурних традицій, відшукує більш загальну колективну ідентичність, маючи за мету подолати «кризу ідентифікації». Як правило, таким своєрідним стержнем в творах класиків стає українськість/русинство, цей головний мотив наслідують і теленаративи. Так, головна героїня телесеріалу «Царівна», дівчина-сирота відчуває хиткість власного соціального становища. Ідентифікуючи себе з народом, що переживає кризу ідентичності не менше, ніж важке економічне становище, вона відчуває себе «також русинкою», хоча професійно належить до інтелігенції, більшість часу проводить у спілкуванні з мистецькою елітою, ніж за звичайною буденною працею.

У роботі Ю. Шеремета «Інтерпретація української ідеї у І. Франка та А. Кримського» звучить думка, що «українська ідея в інтерпретації І. Франка – динамічна ідея національної самоідентифікації на засадах гуманності, соціальної справедливості, індивідуалізму та європейського контексту» [9, 110]. Цей принцип також вбачається у телесеріалі «Царівна», однак особливо чітко він помітний у стрічці «Злочин з багатьма невідомими». Коваль Гердер має змішане етнічне походження (напівукраїнець-напівнімець). Професійна ідентичність коваля має позитивні сакральні конотації працелюбності, товаришкості, совісності, характерні для архитипічного образу культурного героя.

Таке бачення і досі притаманне народній масовій свідомості. Навіть традиційно репрезентована як «позитивна», релігійна ідентичність отця Нестора набуває негативних рис у порівнянні з «бездоганністю» соціальної ідентичності коваля – «вихідця з народу». Таким чином, образ Гердера репрезентує «позитивну» ідентичність не тільки через свою сакральність, але й авторитетність, притаманну саме народному герою. Значення напівнімецького етнічного походження у даній конструкції стирається, а «русинство» стає для Гердера тим красугольним каменем, що об'єднує його соціальну та етнічну ідентичність. Саме це має давати підстави українському глядачеві, що має неукраїнське етнічне походження, ідентифікувати себе з українсьтвом взагалі, адже консолідація колективної ідентичності, згідно з цією телерепрезентацією відбувається на основі виключно «позитивності» соціальної та професійної індивідуальної ідентичності.

Ранні українські телесеріали були орієнтовані на освіченого, здатного до філософської рефлексії глядача, представника молодого покоління, здатного «зберегти» традицію. Проте на практиці основною аудиторією українських телесеріалів залишалися групи переважно середнього та старшого віку. Канал «УТ-1», що транслював українські теленаративи, залишався непопулярним серед молоді, що орієнтувалася на західні культурні та ціннісні зразки. Втім запозичені в українській класики вітчизняні телесерійні конструкції, незважаючи на зовнішню технічну недосконалість, несли доволі актуальні для молоді стереотипи. Так, у телесеріалі «Царівна», знятому за твором відомої української феміністки О. Кобилянської, жіноча ідентичність представлена через деконструювання суто патріархального стереотипу жіночності.

Головна героїня бореться з навколишнім впливом «міщанства», зокрема головними трьома «к» (з німецької) «порядної жінки». Цінність «Кухня, церква, діти» дівчина міняє на ідеал важкої інтелектуальної праці, що стає для неї вагомішим за кохання до чоловіків з їх споживацькою та безпринципною вдачею. Фактично, тут можна побачити витoki популярної сьогодні концепції «самотворення», що в масовій, особливо молодіжній, свідомості стає культом «справдження мрії». Така конструкція гендерної ідентичності, особливо жіночої, загалом не характерна для патріархальної української ідеї. Здебільшого романтична традиція української класичної літератури пропагувала жіночі

образи, які репрезентували «правильну», «позитивну» ідентичність (лагідні дівчата з творів Марка Вовчка, нещасні, самовіддані коханому чоловікові героїні Лесі Українки). Інфернальні створіння – потойбічні привиди, представниці слов'янської язичницької традиції, якщо і могли кохати (що означало духовну належаність чоловікові) («Лісова пісня»), залишалися втім відстороненими, трансцендентними, їх доля закінчувалася трагічною загибеллю, або знищенням. У телесеріалі «Царівна» героїню називають Лорелай – русалкою з давньонімецької міфології. Але показовим є прийом, за допомогою якого О. Кобилянська і творці теленаративу, що майже не змінили сюжету та проблематику твору, конструюють гендерну ідентичність. Патріархальність, «міщанська приземленість», ортодоксальність сестри головної героїні врешті позбуває її щастя, пропаговані нею цінності доводять до стану рабині власного чоловіка. У той же час шлюб Царівни є своєрідною ініціацією. Проте глядач не бачить еманції героїні до стану «земної жінки». Саме чоловік Царівни трансцендентує у світ рівноправного співіснування двох особистостей.

Отже, в період особливого загострення «кризи ідентичності», характерного для перших років існування пострадянської України, творці серійних теленаративів акумулювали вироблені класиками української літератури концептуальні підходи щодо конструції різних типів ідентичності, зокрема національної.

З 1996 року починається новий етап державного міфотворення. О. Стяжкіна зазначає: «Десятиріччя незалежності, пов'язане з руйнуванням міфу «Україна годує весь Союз», із невдачами в економічній реформі, з політичними скандалами продемонструвало важливість символічних стратегій, що могли б консолідувати суспільство, визначивши не тільки обрії майбутнього, але і широкомасштабне позиціонування України, українського характеру, української долі в минулому.. В умовах виразно відчутної необхідності в національних героях, українські історики, літератори, кінематографісти звернулися до проєктів, пов'язаних із формуванням і відтворенням особистісних рис і української ментальності, вираженої в діях тих або інших історичних персонажів» [8]. У складних політичних та економічних умовах української державності продукти візуальної культури, зокрема теленаративи, конструюють «позитивну» індивідуальну та колективну ідентичність через репрезентації образів культурних герів. Так, з'являються знакові телесеріали

«Роксолана», «Богдан-Зиновій Хмельницький», «Чорна Рада».

Однак репрезентовані у телесеріалах культурні герої залишаються однобічними, зміфологізованими, адже на меті творців теленаративів було не розкриття історичної достовірності, а змалювання привабливого «позитивного» та оптимістичного образу «українець», прийняттого для глядацької ідентифікації. Дослідниця О. Стяжкіна, розглядаючи вплив репрезентації образу Роксолани в одноімennomу телесеріалі, зазначила, що «образ Роксолани... дає право розглянути процес формулювання «гордості нації» за допомогою телебачення... Шанси перепрочитання образу Роксолани були дуже високі. По-перше, жанр телесеріалу сам по собі дозволяє акцентувати увагу на детективній (політичній) інтризі. По-друге, на новий підхід до образу мали вплинути історичні обставини, власне саме суспільство, що явно зажадало національних героїв. По-третє, вдячна глядацька аудиторія, сприйняття якої визначалося якраз чинником непоінформованості ані в подіях шістнадцятого століття, ані в літературних баталіях, що проходили з цього приводу. Іншими словами, глядацька аудиторія була готовою спожити саме той і тільки той продукт, що запропонує їй телевізійний екран» [8]. Дослідниця наголосила на «порнократичності» сконструйованої у телесеріалі гендерної ідентичності. Вона зазначила, що для самоідентифікації нації новий міф Роксолани може бути визначений як небезпечний, тому що він «впроваджує в ідеолого-герменевтичний світ модель жіночої поведінки, в якій експлуатація жіночою тілесних стратегій виявляється успішним шляхом досягнення мети. По-друге, цей міф створює небезпечну ілюзію «всепереможної сили» української жінки на полі битви із завоювання «заморського принца»» [8]. І справді, репрезентований образ можна з більшою впевненістю зіставити з міфічною східною Шехиризодою [8], ніж ренесансною, неоднозначною і протирічливою постаттю. У цьому випадку символіка жіночого залучається до орбіти нового державного символізму, значною мірою це стосується тих стратегій, що були звернені в минуле. За незначний часовий період незалежності «неможливо створити нову «героїню нашого часу», хоч «героя» – цілком. У цьому випадку мова не йде про якусь особливість ментального розвитку України. Суспільство, що ґрунтується на патріархальних цінностях, завжди значно швидше і точніше створює образ «ідеального чоловіка»» [8]. Тому ностальгія у ретроспективному прочи-

танні чоловічих образів героїчної козацької доби як власне носіїв української ідентичності («Богда-Зиновій Хмельницький», «Чорна Рада»), тісно переплетена з конструюванням гендерного антагонізму «чоловіче-українське», «жіноче-чужинське». В роботі «Національна історія як об'єкт серіального дослідження» І. Зубавіна зазначає: «Інваріантом «українськості» виступають герої, які репрезентують базові настанови національної культури, утворюючи досить розгорнену типологію («воїни», «філософи», «лірники»). Цей історико-патріотичний проект має свого «споживача» — він розрахований на глядача, котрий прагне пізнати вітчизняну історію через конкретику подій» [4, 20]. Однак ця «конкретика» є полярною, відтворює так званий «маскуліністський націоналізм» (П. Ватсон) [10, 153]. У цій ситуації діє «клінічний комплекс другорядності» (О. Забужко) [3, 168]. Він використовується в цікавому конструкті: привабливість української жінки для чужинців (телесеріал «Роксолана») автоматично підвищує в чоловічих очах її власний статус, репрезентовану нею сексуальність, «материнськість», що архетипічно збігається з образом «Батьківщини». Бажана для культурного іншого, вона (жінка-Батьківщина) стає вдвічі бажанішою для чоловіка-українця, підштовхуючи його ще дужче відчувати приналежність до української спільноти, незважаючи навіть на колоніальний статус у культурному сенсі: «базові гендерні конструкції, навіть у тому випадку, коли вони були традиційно патріархальними, формувалися під впливом комплексу провінціальності, під впливом погляду, що відображений від чужого (метропольного) дзеркала» [8].

Отже, в українських телесеріалах про героїчне козацьке минуле пропонуються стратегії подолання етнічного, культурного, національного комплексу неповноцінності. Це відбувається за допомогою патріархальних архетипів, виражених у репрезентаціях гендерної ідентичності «культурних героїв». Дані конструкти спрямовані на відтворення у масовій свідомості «позитивної» національної ідентичності.

З початком ХХІ століття українська телесеріальна індустрія з одного боку демонструє створені «на експорт» стрічки, орієнтовані на російську та проросійську масову свідомість («5 хвилин до метро», «Сестри по крові», «Городський романс», «Зачароване кохання»). Однак з'являються і оригінальні телесеріали, здебільшого ситками, в яких репрезентації ідентичності

адаптовані для українського культурного простору (культовий ситком «Леся+Рома», «Родичі», «Сім'я Грищенків», «Один за всіх»), а також мелодраматичні («Украдене щастя») та анімаційні телесеріали («Наша країна - Україна», «Лис Микита»).

В адаптованих для російської аудиторії телесеріалах «5 хвилин до метро», «Сестри по крові», «Городський романс», «Зачароване кохання», як основний механізм констрування ідентичності задіяний прийом залучення символів суто російської культури для репрезентації українського культурного простору. Так, у телесеріалах «5 хвилин до метро», «Сестри по крові», «Городський романс» колоніальний статус Києва та його провінційність щодо Російської культурної «метрополії» підкреслюють портрети російських політиків та російські трикольорові прапорці в кабінетах чиновників, нашивки типу «Армія Росії» на рукавах української міліції. Представники українського народу у телесеріалі «Сестри по крові» слухають музику з «балалаєчними» мотивами, годують гостя-француза «щами». Цікаво, що у телесеріалі «Зачароване кохання» з типічним романтичним сюжетом, характерним для української художньої класики (тема відьмацтва, нещасливого кохання), зовсім не показаний (або зігнорований) український колорит. Репрезентація народного побуту (речі, одяг) – щось середнє між білоруською та російською етнографічною традицією, має риси давньословянської, що відповідає часам Київської Русі. Між тим події телесеріалу розгортаються у XIX та XX столітті. Подібна репрезентація відсилає до відомої панслов'янської ідеї, що сьогодні є поширеною в російській та проросійській масовій свідомості.

Вагомим за своєю силою впливу є мовний конструкт. Телесеріали озвучені російською, а субтитри часто представляють неграмотний, іноді буквальний переклад, без врахування особливостей, наприклад, українських ідеом, сталих виразів тощо. Репрезентований у цих телесеріалах акцент російськомовних персонажів, або навіть суржик, що являє собою здебільшого знівечену напівбілоруськими словами російську, часто є зовсім невлавним навіть для східних українських регіонів. Крім того, така вимова персонажів притаманна для телесеріалів, де події розгортаються у Києві («5 хвилин до метро», «Сестри по крові», «Городський романс»). Однак, як відомо, Київ є оплотом літературної української мови, навіть незважаючи на великий відсоток жителів, що прибули з регіонів.

Таким чином, спостерігаємо штучність мовного конструкту, що задіяний у так званих «експортних» телесеріалах українського походження. Подібний тип телесеріалів має свого глядача на українській території. Це переважно люди середнього і старшого віку, що проживають на сході та ідентифікують себе з «радянською людиною». І хоча представлені у розглянутих вище теленаративах конструкти ставлять за зразок для українського глядача елементи саме російської культури, у масовій свідомості пробуджуються ностальгічні спогади про втрачену радянську ідентичність, здебільшого сконструйовану за допомогою архетипів, притаманних російській культурі [2], ключовим репрезентантом якої виступає російська мова.

Таким чином, представлені у цих телесеріалах типи культурної ідентичності візуально несуть українському глядачеві інформацію про «природність» етнічного та національного колоніального статусу.

У ситкомках українського виробництва «Леся+Рома», «Родичі», «Сім'я Грищенків», «Один за всіх» відчувається тенденція до конструювання індивідуальної соціальної, гендерної, етнічної, вікової ідентичності через репрезентацію української національної ідентичності. Така альтернатива «експортним» українським телесеріалам схвально сприймається здебільшого молодим та середнім за віковим показаником типом глядацької аудиторії. Особливою популярністю ці телесеріали користуються у центральних та західних регіонах України. Створені у жанрі ситкому, що дозволяє використовувати комічні прийоми, в пародійному дусі змальовувати недоліки та переваги ключового концепту, що звучить «бути українцем», ці серіали мають певну перевагу в конкурентній боротьбі телесерійної продукції за вплив на глядацьку аудиторію. Так, у телесеріалах «Родичі», «Сім'я Грищенків», «Один за всіх» конструюється вікова, гендерна, соціальна, професійна ідентичність через репрезентації сімейних патріархальних цінностей, що несуть ідею «різності в єдинстві». Всі персонажі сконструйованої української сім'ї є різноплановими, конфліктують між собою, але мають спільні недоліки, звички, забобони – так званий тип ментальності, що робить їх представниками української культури. Навіть у телесеріалі «Леся+Рома», де репрезентується гетерогенність українського суспільства та різноманіття культурних кодів, що утворюють різні типи ідентичності, червоною стрічкою впроваджується ідея українськості. Куди б не занесло головних героїв

Лесю і Рому – до Росії, у Західні країни, вони діють за схемою «ми не такі, як вони». Це розповсюджує у глядацькій аудиторії ідентифікаційний механізм за класичним типом самовизначення «я той, ким я не є» (Ж. Лакан) [6].

Виробники зазначених телесеріалів чинять опір тиску представлених у «експортній» телесерійній продукції мовних конструкцій ідентичності. Головним чином це відбувається за допомогою впровадження автохтонної української мови у спілкування персонажів, їх побут тощо. Наприклад, у телесеріалі «Леся+Рома» у кадр потрапляють реклами, вивіски з україномовним текстом, самі персонажі спілкуються виключно українською. Їх розмовна українська зовсім не схожа на репрезентований в «експортних» телесеріалах суржик. Хоча в ній зустрічаються нецензурні вирази, русизми, діалектні слова, проте мелодійність, колоритність репрезентованої в серіалі мови призвані впровадити ідею її самобутності. Це значною мірою протирічить ідеї, що визначає російську мову як найкращу серед слов'янських, «мови мов» або «великого и могучего русского языка».

Отже, впровадження у наратив телесеріалів українського походження автохтонної мови є основним конструктом української етнічної, національної, культурної ідентичності.

Цікаво, що в останні роки незалежності виробники українських телесеріалів знов звернулися до вітчизняної літературної класики. У телесеріалі «Украдене щастя», знятому за мотивами одноіменної п'єси І. Франка, за основу беруться мелодраматичні мотиви класичного сюжету, і переносяться на сучасні реалії (події розгортається у сьогоднішній Західній Україні). Це не випадково: у класичній п'єсі героїня переживає внутрішній конфлікт між своєю релігійною та гендерною ідентичністю. Вона не може піти від чоловіка до коханого через релігійний обов'язок дружини. Однак для сучасної української аудиторії такий конфлікт вже не є настільки близьким. Героїню телесеріалу лякає не духовна зрада засадам релігії та моралі. Набагато важливіше для неї зберегти певну соціальну стабільність (не даремно творці телесеріалу зображують самовіддане материнство, чого не було у п'єсі І. Франка). У зображених тяжких економічних умовах життя Західної України стає набагато більшою цінністю сімейна, а отже, і соціальна стабільність (показовий епізод, де вчителька дізнається в учнів про місце роботи батьків, і майже кожен розповідає про закордонні заробітки всієї родини).

Таким чином, конструкції гендерної, вікової, соціальної ідентичності у новітніх мелодраматичних українських телесеріалах утверджують патріархальні цінності, на засаді яких повинна формуватися як індивідуальна, так і колективна національна українська ідентичність.

В анімаційному українському телесеріалі «Лис Микита», також створеному за мотивами твору І. Франка, незважаючи на класичний сюжет, вгадуються політичні реалії українського сьогодення. Через візуалізацію образів звірів алегорично репрезентується політична ідентичність, іноді за тим чи іншим персонажем вгадуються образи відомих політиків. Традиції оригінальної анімації радянської України (відомі за серіалом «Козаки») замінені майже діснеївською художньою манерою (що не є близьким для пострадянського глядача, але відповідає потребам молоді та дітей) [1]. Однак, вплив анімаційних репрезентацій політичної ідентичності на старшу аудиторію будь-якого українського регіону є досить відчутним, адже у серіалі можна побачи сатиричне зображення провідних політичних напрямів та ідеологічних програм.

Отже, можна бачити у новітніх українських телесерійних репрезентаціях вдалі конструкції різних типів ідентичності, що протиставляють ідеї «колоніального» статусу концепцію оригінальності «української ментальності».

Висновки. Незважаючи на існування у науковому дискурсі досліджень, присвячених аналізу конструювання ідентичності в окремих видах українських телесеріалів, нам не зустрілося жодної ґрунтовної праці, де б зазначена проблематика розглядалися на широкому матеріалі, що охоплював би весь спектр телесерійної продукції українського походження, у чому ми бачимо перспективу подальших наукових розробок.

В період особливого загострення «кризи ідентичності», характерного для перших років існування пострадянської України, творці серійних теленаративів акумулювали вироблені класиками української літератури концептуальні підходи щодо конструкції різних типів ідентичності, зокрема національної. В українських телесеріалах про героїчне козацьке минуле пропонуються стратегії подолання етнічного, культурного, національного комплексу неповноцінності. Це відбувається за допомогою патріархальних архетипів, виражених у репрезентаціях гендерної ідентичності «культурних героїв». Ці конструкти спрямовані на відтворення у масовій свідомості «позитивної» національної ідентичності.

У новітніх українських телесерійних репрезентаціях можна бачити антогоністичні конструкції різних типів ідентичності, зокрема колективної етнічної та національної. Так, ідея «колоніального» статусу, репрезентована в «експортних» телесеріалах українського походження, заперечується завдяки стратегіям конструювання самотутньої «української ментальності» у телесеріалах, орієнтованих здебільшого на внутрішній ринок. Головним конструктором – репрезентантом зазначеного антогонізму виступає автохтонна «жива» українська мова, що протиставляється зокрема не завжди якісному титруванню, або російськомовному озвученню.

Література:

1. Азарян О., Крачковська Н. Ринок української анімації: проблеми і перспективи розвитку [Електронний ресурс] / О. Азарян, Н. Крачковська. – 2008. – С. 1-5. – Режим доступу: http://www.nbu.gov.ua/portal/Soc_Gum/Mtip/2008_14/azarjan-krachkovska.pdf.
2. Грабовський С. Телесеріали і біомаса [Електронний ресурс] / С. Грабовський // Теле-Критика. – 2009. – Режим доступу: <http://telekritika.ua/daidzhest/2009-07-24/46997>.
3. Забужко О. Хроніки від Форгібраса. Вибрана есеїстика 90-х років / О. Забужко. – Київ: Факт, 2001. – С. 168.
4. Зубавіна І. Національна історія як об'єкт серіального дослідження [Електронний ресурс] / І. Зубавіна // Кіно-коло. – 2009. – № 16. – С. 19-22. – Режим доступу: <http://old.kinokolo.ua/resources/zine/pdf/16.pdf>.
5. Корольов Г. Інтелігенція та українська ідея початку ХХ століття: історико-теоретичний аспект [Електронний ресурс] / Г. Корольов. – 2009. – С. 219-224. – Режим доступу: <http://www.history.org.ua/JournALL/xix/8/17.pdf>.
6. Лакан Ж. Телевидение / Ж. Лакан; [пер. с фр. А. Черноглазова]. – М.: ИТДК «Гнозис», Издательство «Логос», 2000. – 160 с.
7. Рибальська О. Обережно: Телесеріал! [Електронний ресурс] / О. Рибальська // Кіно-театр. – 2002. – Режим доступу: <http://www.ktm.ukma.kiev.ua/2002/4/serial.html>.
8. Стяжкіна О. Роксолана як символічне історичне жіноче. Ненаписане проти непрочитаного [Електронний ресурс] / О. Стяжкіна. – 2009. – Режим доступу: http://www.iai.donetsk.ua/_u/iai/dtp/CONF/13/articles/sec2/stat29.html.
9. Шеремет Ю. Інтерпретація української ідеї у І. Франка та А. Кримського [Електронний ресурс] / Ю. Шеремет // Проблеми історії України ХІХ-ХХ століття. – 2009. – С. 109-112. – Вип. ХІІІ. – Режим доступу: <http://www.history.org.ua/JournALL/xix/13/23.pdf>.
10. Watson P. (Anti)feminism after Communism // Who's Afraid of Feminism. Seeing Through Baklash/ P. Watson. – New-York: New Press, 1997. – P. 153.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Артеменко Андрій Павлович — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і політології Харківського національного університету внутрішніх справ.

Більченко Євгенія Віталіївна — кандидат педагогічних наук, доцент кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова (м. Київ).

Богера Христина Ігорівна — аспірантка кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка.

Бутченко Тарас Іванович — кандидат філософських наук, докторант кафедри соціальної філософії та управління Запорізького національного університету.

Волков Олександр Григорович — кандидат філософських наук, доцент кафедри гуманітарних дисциплін Мелітопольського інституту державного та муніципального управління «Класичного приватного університету».

Голопич Інна Миколаївна — викладач кафедри філософії і політології Харківського національного університету внутрішніх справ.

Дичковська Галина Орестівна — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника.

Зайцев Микола Олександрович — кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри культурології і філософії Національного університету «Острозька академія».

Карповець Максим В'ячеславович — магістр культурології, аспірант кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія».

Квасюк Лариса Володимирівна — кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри документознавства та інформаційної діяльності Національного університету «Острозька академія».

Козловець Микола Адамович — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка.

Кондратюк Леся Сергіївна — аспірантка кафедри української філософії та культури філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Корнійчук Юлія Юріївна — аспірантка 2-го року навчання спеціальності «Релігієзнавство» Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова (м. Київ).

Кучер Тетяна Анатоліївна — аспірантка кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування.

Лавлінський Руслан Олександрович — аспірант Донецького національного університету економіки і торгівлі ім. М. Туган-Барановського.

Ландяк Оксана Миронівна — аспірантка філософського факультету спеціальності «Філософська антропологія» Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна.

Майданюк Ірина Зіновіївна — кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри української філософії і культури Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Марковський Броніслав Володимирович — аспірант кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка.

Мельник Валерія Валеріївна — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціально-політичних та правових наук Слов'янського державного педагогічного університету.

Малюта Катерина — аспірантка кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Мініч Анатолій Павлович — аспірант кафедри філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Назаренко Марія Сергіївна — аспірант кафедри філософії НПУ імені М. П. Драгоманова, місто Київ.

Наконечна Ольга Павлівна — доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування (м. Рівне).

Петлевич Наталія Степанівна — Асоціація «Новий Акрополь».

Петрушкевич Марія Стефанівна — кандидат філософських наук викладач кафедри культурології та філософії Національного університету «Острозька академія».

Радченко Ольга Борисівна — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаніка.

Ткач Ігор Євгенович — викладач Івано-Франківської теологічної академії.

Шевчук Дмитро Михайлович — кандидат філософських наук, старший викладач кафедри культурології і філософії Національного університету «Острозька академія».

Шевчук Катерина Сергіївна — кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії та економічної теорії Рівненського державного гуманітарного університету.

ЗМІСТ

<i>Наконечна Ольга</i> ГАЙДЕГГЕР: ПОСТМОДЕРНІСТСЬКІ КОНОТАЦІЇ.....	3
<i>Дмитро Шевчук</i> ПРОБЛЕМА ВІДРОДЖЕННЯ КЛАСИЧНОЇ ТРАДИЦІЇ В СУЧАСНІЙ ПОЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ: ХАННА АРЕНДТ, ЛЕО ШТРАУС	12
<i>Кучер Тетяна</i> ЕСТЕТИЧНА СВІДОМІСТЬ КРИЗЬ ПРИЗМУ ФЕНОМЕНА «МОЛОДІЖНОЇ КУЛЬТУРИ».....	20
<i>Карповець Максим</i> ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНЕ ОСМИСЛЕННЯ МІСТА ЯК СВІТУ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ.....	28
<i>Шевчук Катерина</i> ВПЛИВ МАС-МЕДІА НА ФОРМУВАННЯ НОВОЇ СУСПІЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ.....	38
<i>Більченко Євгенія</i> ТЕ, ЩО ЛЯКАЄ «Я»: ФІЛОСОФСЬКО-КУЛЬТУРОЛОГІЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ОБРАЗУ «ЧУЖОГО», АБО «ВОНО» В БУТТІ ЛЮДИНИ.....	45
<i>Петлевич Наталя</i> ХАРАКТЕРНІ ОСОБЛИВОСТІ ПЕРСОНАЛІЗМУ	58
<i>Малюта Катерина</i> ПОНЯТТЯ ЦИКЛІЧНОСТІ, ВІЧНОГО ТА ПЛИННОГО ЧАСУ У ФІЛОСОФІЇ ІСМАЇЛІЗМУ.....	78
<i>Бутченко Тарас</i> ПРОЕКТУВАННЯ ПОЛІТИЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ СУСПІЛЬСТВА: МЕЖІ ЗДІЙСНЕНОГО.....	87
<i>Артеменко Андрій</i> УКРАЇНСЬКА ІДЕНТИЧНІСТЬ У ПРОЕКТІ ЄВРОПЕЙСЬКОГО ПРИКОРДОННЯ.....	92
<i>Богера Христина</i> СМІХ ЯК ВИЯВ ІДЕНТИЧНОСТІ НАРОДНОЇ КУЛЬТУРИ.....	100

<i>Волков Олександр</i> ІДЕНТИФІКАЦІЯ МАСИ І МЕДІАТОР ДИСКУРСУ	110
<i>Козловець Микола</i> СВІТОВИЙ КОМУНІКАТИВНИЙ ПРОСТІР І НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИФІКАЦІЯ.....	119
<i>Лавлинський Руслан</i> ІДЕНТИЧНІСТЬ І СТЕРЕОТИПИ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ.....	137
<i>Майданюк Ірина</i> НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ І ПРАВО НА САМОВИЗНАЧЕННЯ: ПОГЛЯД ПАНТЕЛЕЙМОНА КУЛІША.....	143
<i>Голопич Інна</i> ХРИСТІЯНСЬКА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЗА ЧАСІВ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ.....	150
<i>Дичковська Галина, Радченко Ольга</i> САМОЛЕГІТИМАЦІЯ ЯК ЯДРО ІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНСТВА (XIX – ПОЧ. XXI СТ.).....	156
<i>Кондратюк Леся</i> ЦЕРКОВНО-ДУХОВНА МУЗИКА ЯК ЗАСІБ ЗБЕРЕЖЕННЯ МОРАЛЬНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В УКРАЇНСЬКІЙ ДУХОВНО-АКДЕМІЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ.....	166
<i>Квасюк Лариса</i> ОНТОЛОГІЯ ШАНУВАННЯ СВЯТИХ У СХІДНОХРИСТІЯНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ (ЗА «ТРЕНОСОМ» МЕЛЕТІЯ СМОТРИЦЬКОГО).....	179
<i>Корнійчук Юлія</i> ПРОБЛЕМА ПРАВОСЛАВНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В КОНТЕКСТІ РОЗВИТКУ ЕКУМЕНІЧНОГО РУХУ.....	187
<i>Мельник Валерія</i> СТРАХ БОЖИЙ У ОСОБИСТІСНО-ДУХОВНІЙ ІДЕНТИЧНОСТІ.....	196
<i>Марковський Броніслав</i> МІФОРЕЛІГІЙНИЙ СИМВОЛ ТА ПРОБЛЕМА САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ.....	205

<i>Назаренко Марія</i> ЕСХАТОЛОГІЧНА СВІДОМІСТЬ: ДО ПРОБЛЕМИ ОНТОЛОГІЇ.....	213
<i>Ткач Ігор</i> ПОДВІЙНІСТЬ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ НА ПРИКЛАДІ ТВОРЧОСТІ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ.....	225
<i>Зайцев Микола</i> КУЛЬТУРНА РЕАЛЬНІСТЬ ЯК БЕЗПОСЕРЕДНІСТЬ ІНДИВІДУАЛЬНОГО БУТТЯ.....	236
<i>Петрушикевич Марія</i> ПРОБЛЕМА СИМВОЛУ І ПРИРОДИ ТВОРЧОСТІ У ПСИХОАНАЛІЗІ.....	246
<i>Мініч Анатолій</i> ПРОБЛЕМА ПОШУКУ ЦІННІСНО-НОРМАТИВНИХ ЗАСАД ГОСПОДАРСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ У СУЧАСНУ ДОБУ.....	256
<i>Ландяк Оксана</i> КОНСТРУЮВАННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ У ТЕЛЕСЕРІАЛАХ УКРАЇНСЬКОГО ПОХОДЖЕННЯ.....	272

Збірник наукових праць

НАУКОВІ ЗАПИСКИ
Серія «Філософія»

ВИПУСК 6

Головний редактор *Ігор Пасічник*

Відповідальний за випуск *Микола Зайцев*

Технічний редактор *Роман Свинарчук*

Комп'ютерна верстка *Катерини Олексійчук*

Коректор *Світлана Федорчук*

Художнє оформлення обкладинки *Катерини Олексійчук*

Формат 42х30/4.

Папір офсетний. Друк різнографія.

Ум. друк. арк. 8,46. Гарнітура «PetersburgС»

Тираж 100 прим.

Видавництво Національного університету «Острозька академія»
Україна, 35800, Рівненська обл., м. Острог, вул. Семінарська, 2.

Свідоцтво про державну реєстрацію

РВ №1 від 8 серпня 2000 року.